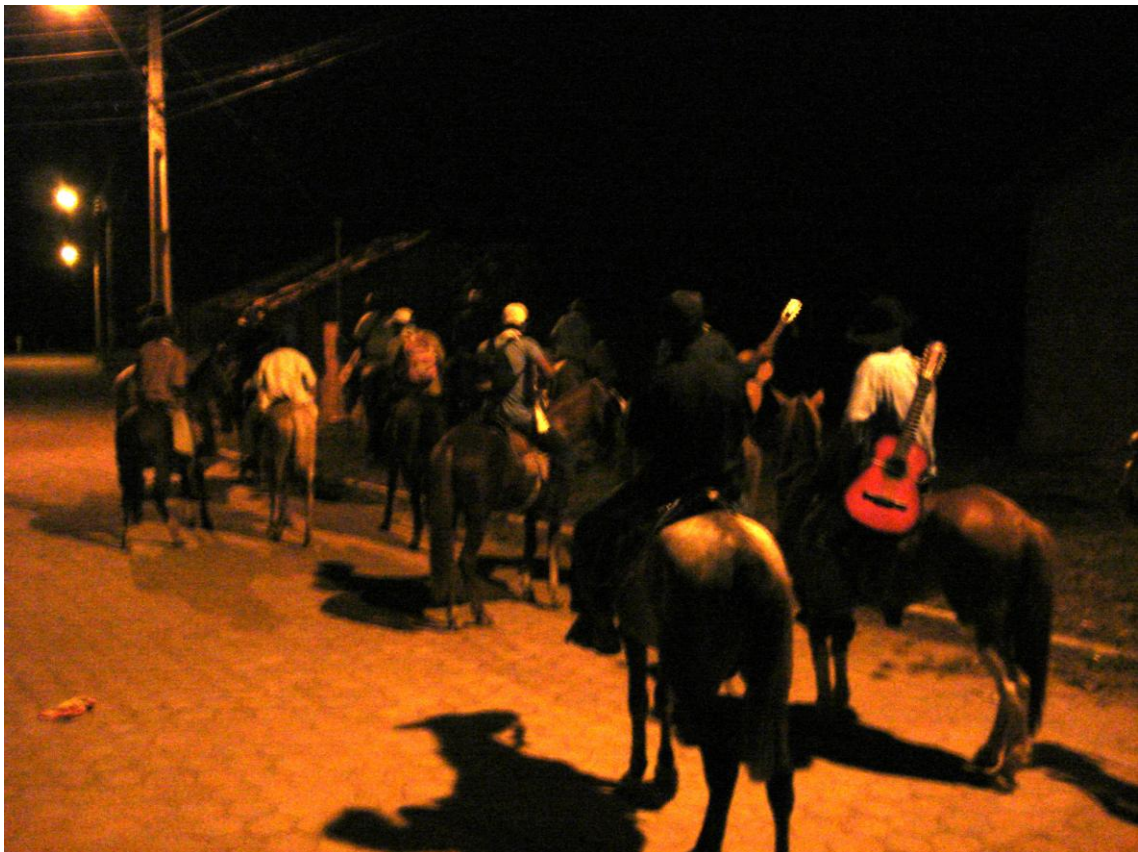


**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E
ANTROPOLOGIA**

**OS GIROS DO SAGRADO:
UM ESTUDO ETNOGRÁFICO SOBRE AS FOLIAS EM URUCUIA, MG**



Luzimar Paulo Pereira

Rio de Janeiro

2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E
ANTROPOLOGIA

OS GIROS DO SAGRADO:
UM ESTUDO ETNOGRÁFICO SOBRE AS FOLIAS EM URUCUIA, MG

Luzimar Paulo Pereira

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Ciências Humanas (Antropologia Cultural).

Orientador: Prof. Dr. José Reginaldo Santos Gonçalves.

Rio de Janeiro

Abril / 2009

**OS GIROS DO SAGRADO:
UM ESTUDO ETNOGRÁFICO SOBRE AS FOLIAS EM URUCUIA, MG**

Luzimar Paulo Pereira

Orientador: Prof. Dr. José Reginaldo Santos Gonçalves

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Ciências Humanas (Antropologia Cultural).

Aprovado por:

Presidente, Prof. Dr. José Reginaldo Santos Gonçalves

Prof. Dra. Maria Laura Viveiros de Castro

Prof. Dr. Marco Antonio Gonçalves

Prof. Dra. Márcia Contins

Prof. Dra. Renata de Castro Menezes

Rio de Janeiro

Abril / 2009

Pereira, Luzimar Paulo.

Os Giros do Sagrado: Um Estudo Etnográfico Sobre as folias em Urucuaia - MG / Luzimar Paulo Pereira. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2009.

xii, 408f.: il.; 31cm

Orientador: Prof. Dr. José Reginaldo Santos Gonçalves.

Tese (doutorado) - UFRJ/Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, 2009.

Referências Bibliográficas: f. 423-437.

1. Festas. 2. Reciprocidade. 3. Sagrado. 4. Cultura Popular. I. Gonçalves, José Reginaldo Santos. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia. III. Título.

RESUMO

OS GIROS DO SAGRADO:

UM ESTUDO ETNOGRÁFICO SOBRE AS FOLIAS EM URUCUIA, MG

Luzimar Paulo Pereira

Orientador: Prof. Dr. José Reginaldo Santos Gonçalves

Minha tese procura abordar o papel das noções de sagrado e profano no interior de certos festejos religiosos do catolicismo popular brasileiro, enfatizando sua participação na constituição de amplos sistemas de trocas rituais. O foco das minhas descrições e análises é dado pela realização das folias dedicadas aos mais diversos santos católicos na cidade mineira de Urucuaia. As festas são entendidas como longas peregrinações religiosas por meio das quais grupos de cantadores e tocadores (também conhecidos como *foliões*) atravessam extensos territórios para visitar as moradias dos devotos católicos e recolher inúmeros bens materiais e imateriais utilizados na produção e financiamento parcial dos acontecimentos do seu encerramento. Em troca, os foliões distribuem bens e serviços morais e religiosos aos doadores. Os deslocamentos dos cantadores e tocadores se revelam como uma alternância de dois movimentos centrais. De um lado, eles se caracterizam por serem responsáveis por atrair para sua área de influência todo um conjunto de pessoas e objetos. De outro lado, as jornadas também se caracterizam por promover uma máxima expansão dos festejos, por meio da qual eles se espriam sobre um amplo território. As folias urucuianas, neste sentido, mais do que apenas atraírem os seus participantes para um centro social e simbólico, são igualmente rituais que levam o sagrado às pessoas e aos seus lugares cotidianos. Os seus movimentos alternados de contração e expansão são responsáveis por modular a realização de inúmeras trocas de bens e serviços de natureza ao mesmo tempo fisiológica, econômica, social, mágica e religiosa, contribuindo para o estabelecimento de mediações entre inúmeros domínios do mundo social e cosmológico. Não se trata de entendermos os festejos como se fossem constituídos apenas para reavivar na memória dos seus participantes os laços que os unem a si mesmos e a determinados seres sobrenaturais. As folias são constituídas por meio destes laços, ao mesmo tempo em que também são capazes de produzi-los, ao longo de seus processos cíclicos de produção e reprodução.

ABSTRACT

THE SACRED ROUNDS:

A ETHNOGRAPHIC STUDY ABOUT THE *FOLIAS* IN URUCUIA, MG

Luzimar Paulo Pereira

Tutor: Prof. Dr. José Reginaldo Santos Gonçalves

This thesis aims to study the roles of sacred and profane inside certain religious celebrations in the Brazilian Popular Catholicism, focusing the participations of these celebrations in the big system of rituals exchange. The focus of my descriptions and analysis is given by *Folias* (religious celebrations in the inland of Brazil) dedicated to the great diversity of Catholic Saints in the city of Urucuaia, state of Minas Gerais. These celebrations are understood as the long religious peregrinations by which the group of singers and players (also known as *foliões*) cross the vast territories to visit the houses of devoted Catholics and collect various material and immaterial goods used to produce and partially finance the Religious festivities closure happenings. In exchange the *foliões* distribute goods, religious and moral services to the donators. The dislocation of those singers and players reveals an alternation of two central movements. From one hand, this dislocation is characterized by being responsible to attract to its area of influence a group of people and objects. From the other hand, the journey also promotes an expansion of the festivities, by which are spread to a vast territory. The *folias urucuainas*, in this way, more than attracting its participants to a social and symbolic center, are equally rituals that take the sacred to the people and to their every day places. Their movements alternating contractions and expansions are responsible for creating various exchanges of goods and services from various natures at the same time: physiological, economical, social, magical and religious, which contributes to establish mediations among various domains from the social to the cosmological world. It does not only about understand the festivities as they are made to revive those laces among the participants that link themselves to the supernatural world. But also the *folias* are created by those laces, and at the same time they produce the laces through the process of creation and reproduction.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico CNPQ, pela bolsa fornecida para a realização do meu curso de doutorado.

Agradeço também a todo o corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, da UFRJ. Professores e professoras que foram importantes parceiros ao longo desta minha empreitada intelectual e pessoal. Também quero agradecer a Claudia e Denise, sempre muito atenciosas e pacientes com minha ignorância dos trâmites complicados da vida burocrática da UFRJ.

Um agradecimento especial José Reginaldo Santos Gonçalves, meu orientador. A dedicação dispensada à minha pesquisa nos derradeiros - e muito difíceis - momentos desta tese, foi imprescindível para seu término. Sou grato, especialmente, pelas conversas esclarecedoras à respeito da minha pesquisa.

Aos professores Renata Menezes, Maria Laura Viveiros de Castro, Márcia Contins e Marco Antonio Santos Gonçalves, Elsje Lagrou, John Comerford, agradeço por aceitarem participar da minha banca de defesa.

Uma menção à parte deve ser feita aos amigos e colegas pessoais que tornam minha vida no Rio de Janeiro muito agradável e prazerosa. Muitos deles, aliás, tiveram que aturar algumas horas a fio intermináveis monólogos sobre minha tese. Agradecer a eles é até pouco: Edu e Beth, Gilson, Ana Claudia, Priscila e Bira, Arley e Bianca, Juliana Loureiro, Bernardo Hollanda, Roberta Guimarães, Mariana, Biancca, Silvia, Lúcio, Rodrigo, entre outros.

Não há palavras para agradecer aos inúmeros foliões, imperadores e moradores que cruzei ao longo do meu trabalho de campo. Sem eles, esta pesquisa não se tornaria possível. Hospitaleiros ao limite, os moradores de Urucua fizeram das suas casas espaços contíguos da minha casa. A alegria e a fé com que encaram a vida, e os amigos que fiz por lá vão ficar muito tempo comigo, mesmo depois do término do meu trabalho. Agradeço especialmente à família do *seu* Manoel de Oliveira, o Manelim; a Ivan Gombé e sua família; *seu* José Wilson e família; Meirinho e família; Bide e sua família; Gundinho e seus filhos Tileu e Zé Mario; Basílio e família; Benício e família; Israel e família; entre outros.

Estes e tantos outros merecem não somente minha gratidão, como meu mais profundo respeito. A todo o pessoal de Urucuia esta tese é dedicada.

Presença constante na minha tese, como lembrança de vida no interior e na roça, como inspiração para este trabalho, minha gratidão a todos os meus familiares de Lorena/SP e Campanha/MG: meu pai e minha mãe, meus irmãos, cunhado e cunhada, Vó Gerarda, Vô Vicente, Vó Nedina, aos tios e tias, primos e primas, e tudo o mais.

A Adriana Gomes Ribeiro eu agradeço por ter sido o suporte de todos os momentos difíceis dessa empreitada.

SUMÁRIO

Introdução	14
1. A rotatividade do sagrado	16
2. As peregrinações e os circuitos de trocas	25
3. A unidade e as diferenças no mundo das folias	29
4. A etnografia	35
Parte I – Urucuia, seus devotos e suas folias	
Capítulo 1 – Os lugares da festa	50
1. Um município do sertão mineiro	51
1.1. Fazendas, sítios e territórios de parentesco	56
2. A roça e a rua	64
3. As casas “da roça” e “da rua”	64
4. Os tempos urucuianos	80
4.1. Os dias e as semanas	80
4.2. Verão e inverno	86
Capítulo 2 – Os imperadores e seus impérios	90
1. A promessa e a graça.....	92
2. Pagar uma promessa	98
3. A bandeira do “império” .;.....	113
4. Os imperadores se arrumam para a festa	117
5. A promessa e o mundo familiar	128
6. Os “tratos” e o “povo de fora”	133
7. Dom e veneno.....	138
Capítulo 3 – Os foliões entram em cena	141
1. Os foliões	143
1.1. Como nascem os foliões?	143
1.2. Os cantadores, os tocadores e o alferes	146
1.3. Os foliões e sua “influência”	149

2. O capitão	156
3. “Fechando” os ternos	163

Parte II – Os Giros

Capítulo 4 – O início da viagem	170
1. Produzindo a lapinha	178
2. Os cantos da retirada	189
3. Os cantorios da separação e da agregação	198
Capítulo 5 – A folia na estrada	213
1. Saindo “de casa”	215
2. <i>Communitas</i> festivas e normativa	222
2.1. Brincar e agravar	222
2.2. Andar pelas estradas	230
2.3. Os limites da hierarquia	237
3. Os perigos que vêm dos “não-foliões”	242
3.1. Os mortos	242
3.2. Os bêbados	245
3.3. As mulheres	249
4. Os perigos que vêm de outros foliões e imperadores	251
4.1. As “malinagens”	251
4.2. Os “encontros de folia”	259
5. Estrutura e anti-estrutura	265
Capítulo 6 - Pausa para um visita de São Sebastião	268
1. As visitas	274
1.1. Montando o itinerário	274
1.2. O “cantorio” do morador	281
1.3. As danças e as comidas	287
1.4. A saída	294
2. O grupo doméstico	295

2.1. O pai e sua família	295
2.2. Viúvas, solteiros e falecidos	302
3. As formas de reciprocidade	306
3.1. As esmolas	306
3.2. Os “quatro” e os “pagamentos”	310
4. A cartografia simbólica dos itinerários	314
4.1. As reputações das casas e dos bairros	314
4.2. A folia na roça e a folia na rua	318

Parte III – O cantório da despedida: a festa da entrega

Capítulo 7 – O boi da festa	322
1. O primeiro movimento	327
1.1. O mundo dos vaqueiros	327
1.2. O gado do santo	338
1.3. Ofertar o boi	343
2. O segundo movimento	346
3. O terceiro movimento	355
3.1. As cozinheiras	355
3.2. A “dona da cozinha”	357
3.3. A fabricação da carne	358
4. Da honra à graça	360
4.1. Os homens e as mulheres da matação	360
4.2. Mostrar e esconder	365
Capítulo 8 - A entrega da folia	369
1. A tríade ritual da “entrega”	375
1.1. O jantar	375
1.2. A ladainha	384
1.3. A entrega	386

2. Da “escassez” à “fartura”	390
3. A universalidade	397
4. O povo da festa	403
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	416
BIBLIOGRAFIA	423



Foto 1. O rojão (Roberta S. Guimarães)

INTRODUÇÃO

...o rito igualmente sugere e insinua a esperança de todos os homens na sua inesgotável vontade de passar e ficar, de esconder e mostrar, de controlar e libertar, nesta constante transformação do mundo e de si mesmo que está inscrita no verbo viver em sociedade (Da Matta, 1978: 11).

Como em outros lugares do país, o vocábulo *folia* também evoca no município de Urucuia, Minas Gerais, a realização de longas jornadas festivas, quando grupos de cantadores e instrumentistas visitam, durante um período de tempo determinado pelo calendário religioso, as casas, as fazendas, os cemitérios e as igrejas de um território previamente estabelecido. As jornadas são conhecidas como os *giros das folias*. Nelas, os grupos se deslocam para coletar, em nome de cada um dos santos aos quais os festejos são organizados e de seus principais patrocinadores (os *imperadores*), as oferendas necessárias e obrigatórias ao custeio de uma reza a ser realizada no dia dedicado à divindade homenageada. Em troca do que é recolhido - dinheiro, velas, fogos de artifício, sacas de arroz, feijão, animais de criação, etc.-, eles distribuem bênçãos aos doadores, além de auxiliá-los no cumprimento de suas promessas e contribuir para que almoços, jantares e bailes sejam oferecidos em suas passagens.

Os grupos de cantadores e instrumentistas são conhecidos como *ternos* ou *companhias* e seus integrantes são denominados *foliões*. As jornadas que eles comandam, entretanto, não se esgotam apenas com sua participação. Também encontramos durante suas realizações os *imperadores* (os patrocinadores dos festejos, para quem os foliões estão a “trabalho”), os *moradores* (a quem os foliões visitam em suas casas), os *acompanhantes* (devotos que cumprem a jornada ao lado dos foliões: os *come-queijos*, os *ajudantes* e os *promesseiros*) e toda uma série de outros agentes igualmente importantes que participam ativamente das rezas, dos cantos, dos almoços, dos jantares e dos momentos de sua preparação (os *serventes*, as *cozinheiras*, os *convidados*, etc.). Todos eles compartilham com os cantadores e tocadores os códigos e saberes cerimoniais necessários à produção das folias. Não se exclui entre os personagens dos festejos nem mesmo os mortos e os santos, com quem os foliões e demais participantes acreditam interagir ao longo de um único *giro*. Mais do que apenas grupo precatório, do que apenas o *terno* ou a *companhia*, as folias são,

como um todo, extensos rituais de trocas sociais e simbólicas¹. Nelas, homens e divindades, personagens cerimoniais e pessoas comuns, vivos e mortos, famílias e indivíduos, todos, enfim, se vêm presos a uma extensa rede por onde bens e serviços morais, religiosos, econômicos, estéticos, etc., são trocados, dados, recebidos e retribuídos (Mauss, 2004).

O objetivo desta tese é descrever e analisar os processos de produção e execução das jornadas urucuianas do sagrado. Os deslocamentos dos cantadores e tocadores por um amplo território definem, para seus próprios participantes, o núcleo duro dos festejos, emergindo, ao longo dos seus desdobramentos, como um dos seus pontos focais mais importantes. Tudo o que ocorre numa festa deste gênero parece ocorrer para que as jornadas dos foliões possam ser efetivamente realizadas. Os momentos iniciais das folias são os preparativos iniciais dos *giros*, assim como os seus encerramentos podem ser entendidos corretamente como os frutos obrigatórios de sua execução. As jornadas urucuianas de folia são estruturadas em torno de dois movimentos alternados e contínuos do sagrado (e, por contigüidade, do profano). Por um lado, os *giros* se caracterizam por serem intensos processos de expansão simbólica e espacial, quando os deslocamentos dos foliões, iniciados na casa dos imperadores, implicam necessariamente o alargamento dos limites dos festejos religiosos, para abarcar as moradias e os locais sacros (igrejas e cemitérios) de um amplo território. Por outro, as viagens realizadas pelos cantadores e tocadores também podem ser definidas a partir de efetivos movimentos de contração, na medida em que elas são responsáveis por atrair para suas proximidades e para a residência do seu principal produtor e organizador (o imperador) todo um conjunto de devotos e objetos de grande valor significativo. A extrema concentração e o evidente espraiamento dos festejos religiosos são responsáveis pela circulação, obtenção, acumulação e distribuição das pessoas e de diversos bens e serviços, contribuindo para estabelecer mediações entre inúmeros domínios do mundo social e cosmológico.

¹ A noção de folia como *grupo precatório* nos é dada por Cascudo (1999) e Maynard (1952). Nesta definição, a folia se confunde com o grupo de cantadores e tocadores. Aqui, seguindo os conselhos de Brandão (1981), a folia é entendida como um ritual que inclui os foliões e aqueles com os quais o grupo de cantadores se relaciona durante sua realização.

1. A rotatividade do sagrado

Os festejos de folia foram temas de diversos estudos no Brasil. As obras dedicadas ao assunto podem ser sumariamente divididas em dois grupos distintos, como textos exclusivamente descritivos, de um lado, e como trabalhos analíticos ou reflexivos, de outro. Os primeiros, em particular, estão inscritos no campo de estudos do folclore (Amaral, 1948; Almeida, 1950; Araújo, 1952; Lima, 1972; Castro & Couto, 1977; Carneiro, 1982; Porto, 1982; Cascudo, 1998; entre outros)². Nestas obras, as *folias* são definidas ora como uma espécie de equipe - “bando de músicos”, “bando precatório”, etc.-, ora como um acontecimento - “festa”, “cortejo” etc. Alguns destes trabalhos são dedicados às folias de São Sebastião (Castro & Couto, 1977) e do Divino Espírito Santo (Pereira, 1981). Mas, em sua grande maioria, eles se debruçam no estudo das folias de Reis, quando os acontecimentos são entendidos como a encenação anual da viagem dos Santos Reis Magos a Belém. De modo geral, os autores identificados com a abordagem folclorista estão (ou estavam) preocupados em buscar as origens ibéricas desta manifestação religiosa. Para além do difusionismo explícito dos trabalhos, as pesquisas também se caracterizam por descrições quase exaustivas dos elementos “materiais” e “não-materiais” que compõem os festejos: seus integrantes, as roupas, os instrumentos musicais, as músicas, os versos cantados, as bandeiras, etc.³. As obras ainda têm, na sua maior parte, como questão de fundo a permanência ou não das folias frente aos fenômenos da *urbanização* e da *modernidade*; preocupação expressa na utilização pelos autores de categorias tais como *morrendo*, *desaparecendo*, *ressurgindo*, *vivas*, *passado* e *lembrança* (Monte Mor, 1992: 31). Poder-se-ia dizer até que suas narrativas são claramente estruturadas segundo a retórica da perda (Gonçalves, 2003).

Os trabalhos analíticos ou reflexivos a respeito dos festejos estão inscritos num conjunto de monografias e artigos de cunho sociológico e antropológico. Os estudos sobre o tema começaram a ser produzidos desde meados da década de 1970 e seguem feitos até hoje. A maioria deles – tal como no caso das pesquisas folclóricas - é dedicada ao entendimento dos festejos “de Reis”; mas há também alguns autores empenhados em descrever e analisar folias realizadas em homenagens a outros santos, tais como a do Divino Espírito Santo (Veiga, 2002) e de São José (Chaves, 2009). Nestes trabalhos, a

² Sobre os autores e abordagens “folclóricas”, ver Luís Rodolfo Vilhena (1997).

³ A riqueza de detalhes de muitos destes trabalhos pode, aliás, ser muito útil como material de pesquisa, servindo de base para possíveis comparações analíticas entre diversos festejos espalhados pelo Brasil.

abordagem difusionista e eminentemente descritiva dos folcloristas dá lugar a uma tentativa de se entender os festejos no interior de sistemas culturais e sociais específicos. As folias são, então, definidas como “festas” ou “rituais” religiosos do catolicismo popular, inscritas no campo de estudos da cultura popular brasileira (Brandão, 1981; Zaluar, 1982; entre outros). Boa parte das pesquisas sociológicas e antropológicas sobre o tema se preocupa em compreender a presença dos festejos junto a pequenas comunidades rurais camponesas, onde eles são entendidos como expressões ou ferramentas de produção dos valores e práticas vinculadas às noções de reciprocidade, unidade social e identidade local (Brandão, 1981; Pessoa, 1993; Pereira, 2004; entre outros). Um segundo grupo procura transcender as oposições entre o rural e o urbano, entendendo as folias como manifestações culturais re-significadas e re-atualizadas em grandes centros urbanos, onde acabam por serem lócus de sociabilidades familiares, de vizinhança e de migrantes no interior das cidades (Costa, 1985; Monte Mor, 1992; Reily, 1995 e 2002; Chaves, 2004; Bitter, 2008). Alguns trabalhos focam os cantos e as performances musicais dos grupos (Reily; 1995; 2002; Chaves, 2006); outros dão atenção aos seus artefatos, tais como as bandeiras e/ou as máscaras usadas por alguns de seus personagens (Pereira, 2004; Bitter, 2008; Chaves, 2009).

A obra de Carlos Rodrigues Brandão talvez seja aquela que mais fincou raízes nos trabalhos dos antropólogos brasileiros sobre os festejos. No seu *Folia de Reis de Mossâmedes*, o autor escreve, ao modo dos estudos folcloristas, que as folias podiam ser entendidas como um “conjunto formado por cantadores e instrumentistas, seguidos de acompanhantes, e viajores rituais, entre casas de moradores rurais, durante um período anual de festejos dos ‘três Reis Santos’” (1977: 4). No livro *Os Sacerdotes da Viola* (1981), entretanto, o autor acrescenta a esta definição a idéia de que, mais do que um grupo, a folia precisa ser entendida como um acontecimento religioso que se caracterizaria por ser um “espaço camponês simbolicamente reconstruído” para fins de circulação de bens e serviços entre o grupo de cantadores e os moradores de um dado território por onde ele passa.

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 (Brandão, 1981: 38)

A reconstrução simbólica do espaço camponês sugere que as folias de Reis, durante suas realizações, transportam para dentro de sua jornada os universos mais cotidianos da vida de vizinhos e parceiros de uma dada comunidade rural, para articulá-los a um evento de proporções cosmológicas: o nascimento de Cristo e do próprio cristianismo. Tomando como base os estudos clássicos de Marcel Mauss (2004), Brandão argumenta que os festejos podem ser corretamente entendidos como uma modalidade específica das formas universais de prestações e contraprestações totais. Afinal, sendo obrigatória a participação dos devotos durante sua realização, a folia acaba por promover uma ampla circulação de bens religiosos e sociais, oferecidos pelos foliões, em troca de bens materiais e de serviços, dados pelos moradores. As trocas não seriam realizadas por indivíduos, mas envolveriam sempre a participação do grupo de cantadores (os *foliões*) e de familiares, vizinhos, parceiros, compadres, etc., de uma dada localidade (os *moradores*). A folia, nestes termos, seria caracterizada por articular os seus participantes a uma extensa seqüência obrigatória de dar, receber e retribuir. Realizadas num contexto extraordinário, as prestações e contraprestações mútuas seriam, para Brandão, atualizações das trocas cotidianas do próprio mundo camponês. Tudo aconteceria, assim, como se as folias fossem, para usar as palavras de Roberto Da Matta, um *close up* da vida social (1979); um destaque daquilo que é importante para os devotos lembrar e não esquecer: a complementaridade dos homens em relação a si mesmos e aos seus deuses.

Num trabalho anterior (Pereira, 2004), eu procurei elaborar um pequeno esquema articulado que pudesse dar conta de descrever sucintamente todas as principais seqüências de uma folia de Reis, assim como eu a tinha observado num bairro rural do município sul-mineiro de Silvianópolis. A descrição obedecia ao caráter processual e diacrônico dos festejos (Turner, 1974; 1980). Proponho que um esquema semelhante também sirva para dar uma idéia geral de como são organizadas, no tempo e no espaço, as folias urucuianas. Com algumas alterações, principalmente no que tange aos termos empregados pelos devotos de cada uma destas cidades, este esquema poderia ser assim descrito:

1. *A retirada da folia.* O evento demarca o início oficial do *giro* dos foliões. Sua execução é de fundamental importância para que os tocadores e cantadores saiam em sua jornada por um território previamente estipulado. A *retirada* ocorre na casa dos imperadores e pode ser considerada a primeira exibição pública de uma folia. Para sua realização, observamos pelo menos 6 atividades principais:
 - 1.1. *Os preparativos gerais da folia e de sua retirada.* Os preparativos podem começar dias, semanas, meses e até anos antes do início oficial de uma folia. Eles se caracterizam por aquilo que se pode denominar a produção material, econômica e social do *giro*, quando seus promotores e organizadores, determinados a saldar algum tipo de obrigação para com seus santos de devoção, se engajam nas tarefas de estabelecer uma rede de apoio, acumular uma “poupança” para financiar parte de seu custeio, montar o roteiro da viagem cerimonial dos foliões, preparar sua casa, os altares e os alimentos que serão servidos aos seus convidados. Neste período, foliões e moradores também se organizam para a realização das folias.
 - 1.2. *A chegada dos foliões.* O evento demarca a chegada dos foliões à moradia dos imperadores para dar início à *retirada*. Tais gestos cerimoniais são feitos para serem grandiosos. Muitas vezes, eles são reservados a festas de maior prestígio, tanto dos seus donos como dos santos para os quais são dedicadas.
 - 1.3. *Os brinquedos:* são as danças coletivas realizadas pelos foliões diante do santuário montado na casa do imperador.
 - 1.4. *O almoço ou jantar:* repasto coletivo oferecido aos foliões e convidados.
 - 1.5. *A reza:* oração coletiva realizada diante do santuário, cujo objetivo é pedir aos santos proteção para os foliões e acompanhantes durante o *giro*.
 - 1.6. *A retirada propriamente dita:* rito realizado diante do santuário montado na moradia, a partir do qual os cantadores e tocadores recebem, efetiva e simbolicamente, das mãos dos imperadores os principais objetos cerimoniais de uma folia: a bandeira, as toalhas e os instrumentos musicais. Depois da *retirada*, os foliões iniciam o *giro*.
2. *O giro.* O *giro* pode ser descrito como uma sucessão de *visitas* e *pousos*, intercalados por longas caminhadas ou cavalgadas por estradas, trilhas rurais ou pelas ruas de pequenos centros urbanos. Cada *pouso* e *visita* exigem a constituição de pequenos grupos de trabalho necessários à preparação da moradia para receber os foliões. Além das *visitas* e *pousos* em moradias, os grupos de cantadores e tocadores também passam por cemitérios e igrejas, entendidos, cada um deles, como a *morada dos mortos* e a *morada dos santos*.
 - 2.1. *As visitas.* Cada *visita* articula-se a partir de uma sucessão de gestos rituais, tais como a *chegada* dos foliões, o *cantorio* (também dividido em uma série de partes), o *oferecimento de café* aos foliões, os *brinquedos* (danças coletivas) e as *despedidas*. Cada visita é preparada por seu morador.
 - 2.2. *Os pousos.* Cada *pouso* é uma *visita* em maior escala; além de efetuarem os mesmos gestos tradicionais que realizam a cada casa visitada por seu grupo, num *pouso*, os foliões dormem, almoçam e jantam, além de permanecerem durante todo o dia na residência. A *casa do pouso*, assim como as moradias das visitas, também é preparada para receber os foliões.
 - 2.3. *Os giros na estrada.* Entre uma casa e outra, os foliões estão na estrada. Nesta condição, eles devem se locomover de acordo com certos regulamentos, entre os quais ficar sempre atrás da bandeira, não cruzar o mesmo caminho duas

vezes, andar sempre à noite e evitar encontros com outras folias. A atividade é marcada por certos riscos. Os cantadores e tocadores precisam lidar, às vezes, com uma multidão de acompanhantes. Podem ocorrer encontros com o sobrenatural e feitiços podem ser lançados contra os foliões.

3. *A entrega da folia.* A entrega da folia é a mais notável das atividades festivas; é o evento mais assistido durante sua realização. Tal como a *retirada*, ela se realiza na casa do imperador e se divide em algumas atividades rituais centrais:
 - 3.1. *A chegada dos foliões.* A *entrega* começa, efetivamente, quando ocorre a *chegada da folia*, evento que marca o retorno do grupo de foliões à casa dos imperadores e que dá início aos seus preparativos.
 - 3.2. *Os preparativos da entrega da folia.* Como os preparativos que ocorrem na *retirada* e nas casas de *pouso*, os preparativos da *entrega* consistem na realização dos mutirões necessários à consecução dos festejos, construção de barracões e a fabricação de alimentos. Eles ocorrem logo após a *chegada* da folia. Em certos casos, eles ocorrem enquanto os foliões estão no *giro*.
 - 3.3. *O almoço e o jantar oferecido aos foliões e convidados.* Os foliões se apresentam na casa dos imperadores para a realização de um jantar ou almoço (a depender da hora marcada para seu início).
 - 3.4. *Reza da ladainha.* A reza consiste no momento do pagamento efetivo de uma promessa, quando o grupo de devotos, geralmente comandado por foliões ou *rezadeiras*, fazem orações coletivas em favor do santo homenageado com a folia.
 - 3.5. *Entrega da folia.* A *entrega* propriamente dita é um dos gestos rituais mais importantes do dia, quando os foliões devolvem, efetiva e simbolicamente, os objetos mais importantes da folia às mãos dos imperadores (a bandeira, as toalhas, os instrumentos musicais e as esmolas recolhidas durante os giros). Em algumas ocasiões, os imperadores também podem oferecer um “baile” ou “fórró” aos foliões e demais convidados após a *entrega*. Neste dia, percebe-se o aumento significativo no número de convidados.
 - 3.6. *A despedida dos foliões.* Um dia depois da *entrega*, os foliões se despedem dos imperadores e uns dos outros. Há cantos de *despedida* e a distribuição de dádivas aos cantadores, tocadores e demais ajudantes. Elas são compostas pelas “sobras” de comida e bebida da festa do dia anterior. As *despedidas*, realizadas num dia específico, não acontecem mais com tanta frequência em Urucuia, mas sua ocorrência ainda é louvada e apreciada por boa parte de seus participantes. Depois das *despedidas*, os imperadores se engajam, ao lado de ajudantes, nas tarefas de arrumar e limpar a casa.

Os períodos dedicados à realização das folias são marcados por grandes alterações espaciais, comportamentais, emocionais, fisiológicas e pelos usos de certos objetos materiais; tudo para erigir simbolicamente uma delicada e progressiva separação em prol de uma época extraordinária. Como verdadeiras festas de calendário (Van Gennep, 1978), os encontros com as divindades inauguram um período de *fartura*, de gente, de bens econômicos e da presença do sagrado. Essa nova qualidade de tempo, como no caso das festas do divino descritas e analisadas por Gonçalves e Contins (no prelo), tem consequências “significativas sobre a vida individual e coletiva dos devotos” (: 08). As

trocas são mais intensas, os espaços se condensam e os encontros tornam-se muito mais freqüentes. À exemplo do que ocorriam com as variações sazoneiras na sociedade esquimó, descritas por Boas (1911) e analisadas por Mauss (2004), as festas de folia também estabelecem - ao longo do período de sua vigência - uma visão distinta acerca da vida das pessoas e das relações entre elas. O tempo dos festejos, em oposição ao tempo cotidiano, vem a ser marcado por um “estado de exaltação religiosa contínua” (2004). A vida ganha um brilho diferente e as oposições entre o alto e o baixo, o passado e o presente, o nós e os outros, a casa e a rua, homens e mulheres, entre outras, são parcialmente desfeitas ou, pelo menos, momentaneamente mediadas.

Dedicados aos mais variados santos católicos, os festejos de folia são, a rigor, os preparativos, as execuções e os resultados obtidos a partir da realização de grandes peregrinações religiosas. As jornadas dos foliões implicam, num primeiro momento, uma “saída” de um lugar familiar, a “passagem” posterior por lugares distantes e um “retorno”, final, ao mundo familiar onde tudo começou. Ao modo dos rituais de passagem descritos e analisados por Van Gennep (1978), os festejos possuiriam, então, três fases distintas e complementares, denominadas pelos seus próprios participantes, respectivamente, como a *retirada* (1), o *giro* (2) e a *entrega da folia* (3). A *retirada* (1), em primeiro lugar, seria a própria “sacralização” ou “separação”, na medida em que o evento sinaliza a primeira transição entre o tempo cotidiano e o tempo sagrado dedicado às comemorações religiosas⁴. As pessoas morais aí envolvidas (os *foliões*, os *imperadores*, os *moradores* e a própria sociedade articulada pelos festejos) são transferidas do mundo secular e profano para o domínio do extraordinário. A passagem é realizada lentamente. Os trabalhos necessários à sua produção, a execução de rezas propiciatórias, o deslocamento das pessoas às moradias dos *imperadores*, o uso de certos objetos entendidos como eminentemente religiosos (a *bandeira*, as *toalhas* e os *instrumentos musicais* retirados do santuário montado na casa do imperador) e os festins de comida demarcam a separação (ou a “morte” da vida cotidiana) que dá início à viagem cerimonial. O *giro* (2), como um todo, é,

⁴ Diz Van Gennep: “Entre o mundo profano e o mundo sagrado há incompatibilidade, a tal ponto que a passagem de um ao outro não pode ser feita sem um estágio intermediário” (Van Gennep, 1978: 25). (ver também Durkheim, 2000). “Toda alteração na situação de um indivíduo implica aí ações e reações entre o profano e o sagrado, ações e reações que devem ser regulamentadas e vigiadas, a fim de a sociedade geral não sofrer nenhum constrangimento ou dano. É o próprio fato de viver que exige as passagens sucessivas de uma sociedade espacial a outra e de uma situação social a outra, de tal modo que a vida individual consiste em uma sucessão de etapas, tendo por término e começo conjuntos da mesma natureza (...) a cada um desses conjuntos acham-se relacionadas cerimônias cujo objetivo é idêntico, fazer passar um indivíduo de uma situação determinada a outra situação, igualmente determinada” (idem: 26-27).

por sua vez, a essência do ritual, o “estado marginal” no sentido estrito, onde encontramos a própria noção de sagrado em atuação⁵. A pessoa moral permanece num estado de suspensão durante sua realização. Os trabalhos cotidianos são temporariamente encerrados e os participantes da folia vivem a experiência de se congregarem entre si em torno de um santo devocional. A festa passeia pelos campos e adentra a casa das pessoas. O *giro*, pela sua própria característica de ser um longo e significativo deslocamento, articula toda uma comunidade de fiéis em torno de suas noções de sagrado. A *entrega* (3), em último lugar, é o encerramento do ciclo ritual. Ápice de todo o empreendimento festivo, ela propõe uma grande concentração de gentes e coisas. A folia atinge seus limites estruturais antes do seu encerramento. Como “saída” ou “rito de dessacralização”, a *retirada* também propõe o retorno ao mundo secular-cotidiano. Com suas rezas, seus cantos, seus festins de dança e repastos coletivos, ela prepara o retorno renovado dos indivíduos e de toda uma sociedade ao fluxo ordinário de suas existências.

A estrutura trifásica dos festejos não parece se restringir, no entanto, aos seus momentos mais englobantes. As folias, ao longo de sua realização, engendram atividades que poderiam ser definidas como a repetição contínua de uma mesma série em três atos. Sua constituição não se dá apenas em torno da oposição rígida entre o cotidiano e a festa, entre um sagrado e um profano. A sucessão de “entradas”, “estados marginais” e “saídas” se reproduz quase infinitamente ao longo de todo o processo ritual. A *retirada*, por exemplo, deve ser cuidadosamente produzida, envolve rezas e orações eminentemente religiosas especialmente dedicadas à sua realização e termina com atividades específicas para preparar uma primeira “saída”. Os *giros*, por sua vez, são igualmente assim divididos. Cada visita a uma moradia, por exemplo, estabelece para seus participantes alguns rituais de “entrada”, condições de “marginalidade” e cerimoniais de “agregação”. Da mesma maneira, são as *entregas* ao final dos festejos, com suas *chegadas*, *jantas*, *alimoços*, *ladainhas* e *despedidas*. As várias “entradas”, “marginalizações” e “saídas” parecem constituir uma estrutura permanente que perpassa os momentos mais pontuais dos festejos, até alcançar sua execução total. As folias são incontáveis momentos de passagens. Festa em movimento, no tempo e no espaço, elas também movimentam as pessoas e coisas incessantemente no seu interior e do seu interior para o seu exterior (e vice-versa). No

⁵ A associação entre os momentos liminares dos rituais de passagem e as peregrinações foi realizada por Turner (1974) e Turner & Turner (1978). Uma diferença, no entanto, foi apontada pelos autores. Enquanto o ritual de passagem parece ser “obrigatório”, as peregrinações são realizadas de modo mais “espontâneo”.

limite, podemos observar que as etapas dos rituais não podem sequer ser rigidamente estabelecidas. O entendimento de cada uma delas só pode ser alcançado com referências às etapas anteriores e posteriores. A “entrada” de uma única fase do ritual pode ser a “saída” de outra, num incontável fluxo festivo que arrebatava os seus participantes e os seus eventuais pesquisadores.

O conceito de “alternatividade” ou “rotatividade do sagrado” (e do “profano”), nos termos de Van Gennep, estabelece que o que é sagrado num contexto pode ser profano em outro; e vice-versa (1978). Neste sentido, as folias parecem mesmo ser constituídas como todo um conjunto de oposições dinâmicas entre “sagrado” e “profano”, com seus valores dados pela comparação, contraste e contradição (Da Matta, 1978). As noções não são dadas a priori, apenas a oposição lhes é intrínseca. Nas folias, sempre podemos encontrar domínios mais sagrados do que outros; assim como um lado profano mesmo no interior das coisas mais sacralizadas. Não se trata, então, de procurarmos uma dualidade rígida e substancialmente determinada⁶. O “sagrado” e o “profano” não parecem efetivamente residir permanentemente em apenas um dos momentos, espaços, personagens, falas, gestos ou objetos do festejo. No seu interior, tais categorias parecem, na verdade, relacionais e móveis, na medida em que sempre haverá um domínio mais sagrado do que o outro até que um novo contraste seja efetuado e assim faça nascer algo mais ou menos sagrado ainda, num movimento quase infinito, definido por Roberto Da Matta como de “interdições de interdições” - da mesma maneira, em termos lógicos, mas no sentido oposto, o profano também igualmente é inesgotável (1978: 17). É nesse sentido que a folia pode ser entendida como um agregado: a) de gestos “informais”, realizados sem prescrições rituais, mas que também não chegam a se caracterizar pela inversão ou pelo disfarce de certos papéis sociais; b) de gestos “formais”, onde as diferenças são reforçadas em respeito às regras de etiquetas morais e religiosas rigidamente obedecidas; e, por último, c) de “mascaradas”, que, de alguma forma, procuram disfarçar e abalar as distinções de toda ordem – com ela, “as regras formais da vida ortodoxa são esquecidas” (Leach, 1974: 207).

O modelo quase estrutural de Van Gennep indica que as articulações entre o “sagrado” e o “profano” só podem ser compreendidas efetivamente através dos contextos

⁶ Tenta-se, aqui, pois, avançar por cima das leituras dicotomizantes de Durkheim em respeito às noções de sagrado e profano, como se fossem oposições rígidas entre sociedade e indivíduo, corpo e alma, etc (Da Matta, 1978). Trata-se, na verdade, de compreender a dinâmica dessa interrelações, da mobilidade que caracteriza o uso dessas categorias.

onde elas são postas em operação e, portanto, etnograficamente observadas. Não se trata pois de considerarmos o rito “como objeto reificado”. Há que se entender, nas palavras de Da Matta (1978), que, embora os rituais de passagem tenham quase sempre as mesmas fases invariantes, as sociedades, histórica e culturalmente observadas, são capazes de mudá-las, de acordo com o “tipo de transição que o grupo [responsável por sua execução] pretende realizar” (1978: 18). Os sentidos do ritual (seus significados) não estão, então, equacionados à apenas uma de suas etapas. Os significados etnográficos do “sagrado” (e do “profano”) são compreendidos na posição relativa das noções dentro de um dado contexto de relações que pode abarcar o mundo cotidiano, embrenhar-se no interior de uma mesma festividade, de festividades semelhantes realizadas por outros produtores ou em função de festejos diferentes aos quais as folias estejam associadas.

As folias, constituídas sobre uma sociedade formada por inúmeras fronteiras simbólicas, propõem, então, a existência inúmeros rituais onde múltiplos pontos de vista e espaços mais ou menos compartimentados precisam ser articulados⁷. Os foliões na estrada, por exemplo, são ao mesmo tempo “mais sagrados” do que os simples devotos (eles são emissários dos santos) e “mais profanos”, se considerarmos as casas que eles precisam visitar (daí a necessidade dos diversos rituais de visitação que visam demarcar e realizar a passagem entre o dentro e o fora da moradia). Os trabalhos para execução do festival, da mesma forma, podem ser “mais profanos” do que as “rezas” realizadas diante dos objetos “sagrados”; mas são, com certeza, “mais sagrados” do que o simples esforço coletivo e cotidiano necessário aos serviços dos roçados (na festa, as atividades são realizadas de acordo com a premissa de que são “dons” a serem entregues para o santo para o qual se está a serviço). Uma folia realizada por um único patrocinador instituído também pode ser considerada mais “sagrada” do que a de um outro patrocinador, seu rival dentre todos os *imperadores* da cidade. Além disso, os festejos podem – e são – considerados mais religiosos do que o *carnaval*, por exemplo, mas ainda os são menos do que as *procissões*

⁷ Escreve Van Gennep: “esta representação [a do sagrado] (e os ritos que lhe correspondem) tem como característica ser alternativa. O sagrado não é de fato um valor absoluto, mas um valor que indica situações respectivas. Um homem que vive em sua casa, em seu clã, vive no profano. Mas vive no sagrado logo que parte em viagem e se encontra, na qualidade de estranho, na proximidade de um acampamento de desconhecidos. Assim, alternadamente, conforme nos colocamos em uma posição ou em outra da sociedade geral, há um deslocamento dos ‘círculos mágicos’. Quem passa, no curso da vida, por estas alternativas encontra-se no momento dado, pelo próprio jogo das concepções e das classificações, girando sobre si mesmo e olhando para o sagrado em lugar de estar voltado para o profano, ou inversamente. Estas modificações de estado não deixam de perturbar a vida social e a vida individual. Um certo número de ritos de passagem destinam-se a reduzir os efeitos nocivos de tais mudanças” (1978: 32-33).

do período da Quaresma⁸. As múltiplas possibilidades de contextualização podem, inclusive, apresentar as folias a novos espaços de atuação, onde elas são articuladas aos discursos e práticas constituídos em torno dos patrimônios culturais (Bitter, 2008). Não parece mesmo haver limites para as múltiplas possibilidades contextuais dos festejos.

2. As peregrinações e os circuitos de trocas

A noção de “rotatividade do sagrado” (e do profano) parece se adequar bem ao caráter móvel dos empreendimentos festivos urucuianos. Em certo sentido, as jornadas comandadas pelos foliões parecem guardar semelhanças estruturais bastante evidentes com as *procissões* e as *romarias*, ao mesmo tempo em que parecem transcender as duas definições. Os foliões são considerados os *viajantes*, divulgadores das *boas novas* da religião católica, que saem pelos caminhos a visitar os devotos nas moradias que encontram no seu caminho. Eles são como *romeiros* - e eles próprios também se definem assim – em busca de um “centro imaginário” que irradia um poder “carismático” ao redor de um círculo traçado pelo movimento dos próprios viajantes (Fernandes, 1985; Geertz, 1997). Por outro lado, a folia também se assemelharia a uma *procissão*, posto que, durante sua jornada, os cantadores e instrumentistas carregam à sua frente (como para guiá-los) a bandeira que retrata a imagem do santo ao qual ela é devotada. Nos festejos deste tipo são

⁸ É possível, nesse sentido, seguir a orientação de Da Matta (1978, 1979) para pensarmos as peregrinações dos foliões como que articuladas a outros festejos. A folia, por exemplo, mantém relações profundas com a Quaresma. Período de tempo dedicado à memória do martírio, crucificação e ressurreição de Cristo, a Quaresma é, para muitos devotos urucuianos, impróprio à produção de folias: “é a época do padecimento de Jesus Cristo; é hora de ficar rezando, não é de ficar festando, não”. A oposição entre “o período do padecimento de Cristo” e “folia” traz à tona a oposição já clássica no mundo cristão entre a Quaresma e o carnaval (ver Burke, 1998; Bakhtin 1999); estando a folia, de certa forma, a meio caminho entre o período de reclusão religiosa e o festejo carnavalesco. A Quaresma é, em Urucuia, assim como em outras regiões de predominância católica, marcada por certas evitações culinárias (comer carne de porco ou bovina ou consumir qualquer tipo de bebida alcoólica), principalmente nas quartas e sextas-feiras (dias considerados mais “santos”). Além disso, neste período, as pessoas se recolhem mais em suas casas e, para alguns, a atividade sexual é terminantemente proibida. A Quaresma é momento de reclusão e de expiação de pecados. Apenas nas datas mais importantes deste ciclo religioso, na sexta, no sábado e no domingo da Semana Santa (“a Sexta-Feira da Paixão”, “o Sábado de Aleluia” e o “Domingo de Páscoa”), rezas coletivas são realizadas através de novenas e romarias nas ruas e casas de devotos. Em tudo, o período se opõe à “época de festas”: as comidas e bebidas alcoólicas servidas em demasia durante as folias se opõem ao jejum e a abstinência de álcool durante a quaresma. Também há algum debate, entre os devotos urucuianos, em relação à realização de folias no período da Quaresma. Alguns foliões e imperadores acreditam que podem fazer folias nesta época, desde que nas sextas e quartas feiras não se comam carnes, nem se bebam cachaça. O problema, pensam eles, é que é obrigatório, nas folias, servir-se carnes bovinas em certos momentos especiais, tais como o dia da *entrega* da folia, que encerra o festejo. Assim, em função da proibição imposta pela Quaresma, e pelos dias da quarta e sexta-feira, a folia perderia, em muito, sua qualidade festiva. Por isso, eles evitam fazer folias neste período.

as pessoas sagradas (representadas nas bandeiras que os devotos empunham ao longo das caminhadas) que viajam, levando consigo seus fiéis, ao mesmo tempo em que atravessam ruas para se encontrarem com outros devotos em suas próprias moradias (Da Matta, 1978)⁹. Ao longo dos acontecimentos, os espaços públicos e privados se fundem, os comportamentos se modificam e os valores religiosos e cotidianos permanecem em constante tensão. Os deslocamentos espaciais aproximam a “casa” e a “rua”, o “trabalho” e a “devoção”, a “diversão” e a “permissividade”, o “sagrado” e o “profano” (que, no limite, articulam todas as demais oposições), etc..

As folias urucuianas parecem, no limite, colocar em movimento duas operações centrais. Por um lado, elas se estruturam através do deslocamento dos seus devotos em direção à festa (é o domínio do *ir à festa*, destacado por Brandão, 1989): o importante é a passagem do ponto de partida da rotina até sua ruptura através de uma transposição espacial das pessoas. Os seus participantes saem de suas casas e, durante as peregrinações, realizam deslocamentos por um área que se transforma no território festivo propriamente dito. Por outro lado, o movimento dos festejos também deve, necessariamente, ser entendido como um deslocamento ao contrário. Tanto quanto se pode pensar as folias como engendrando a concentração, atraindo os devotos para sua realização, também podemos imaginá-las como autênticas festas em movimento, *indo em direção* aos fiéis. Mais do que apenas um *ir à festa*, as folias também são festas que *vão* às pessoas e aos lugares¹⁰. A articulação destas duas operações indica alguns caminhos interessantes para os entendimentos das relações entre o sagrado e sua mobilidade nas folias. Os festejos, como verdadeiros fatos sociais totais em movimento (Mauss 2004), alternam períodos de grande concentração verticalizada de pessoas e coisas à outros de extrema expansão horizontal. Os focos descritivos e analíticos desta tese podem ser observados, então, por este caráter ao mesmo tempo móvel e fixador das festividades. As folias, noutros termos, se espriam através dos espaços para se encontrarem com seus devotos em suas casas e lugares da vida cotidiana. Ao mesmo tempo, elas também necessariamente atraem para um centro, simultaneamente social e cosmológico, todo um conjunto de pessoas e coisas. A contração

⁹ A idéia de que as folias podem ser simultaneamente entendidas como peregrinações, *romarias* e *procissões* também está contida em Veiga (2002).

¹⁰ Brantes propõe um deslocamento analítico neste sentido, descrevendo e interpretando as folias a partir de uma “abordagem da performance ritual nas diferentes formas *como* a festa acontece dentro das casas visitadas” (2007: 26).

está a serviço da expansão, assim como a própria expansão precede uma posterior concentração.

A alternância entre os momentos de concentração e expansão no interior dos festejos está articulada ao incessante intercâmbio de serviços, regalias, alimentos e artefatos religiosos. Não são só as pessoas que circulam, senão também toda uma série de bens “materiais” e “não-materiais” de alto valor significativo. A reciprocidade, como pensam diversos autores, implica a própria idéia de associação, servindo, nas palavras de Mauss, como a própria “costura do mundo social” (Mauss, 2004; Caillé, 1998; Pitt-Rivers, 1992; entre outros). As trocas, por um lado, expressariam, por meio da circulação dos bens e serviços, todos os laços sociais e configurações cosmológicas responsáveis por sua existência. A sociedade, noutros termos, se revelaria nos momentos de suas realizações, como se fossem verdadeiras molduras a destacar aquilo que parece ser importante aos seus participantes (Leach, 1966, 1974; Brandão, 1981; Da Matta, 1979). No entanto, as coisas não parecem ser tão simples. Os circuitos de reciprocidade verdadeiramente ritualizados nos festejos de folia também podem produzir novas sociabilidades e configurações (Sahlins, 1972). O próprio Van Gennep, nos seus estudos sobre rituais de passagem, propõe que as trocas de certos artefatos, palavras, presentes, saudações, etc., sejam essenciais para a produção daquilo que ele também chama (ao modo de Mauss) de “costuras sociais”. “Em resumo”, escreve o autor, “estas idas e vindas de objetos entre pessoas dão origem a um grupo delimitado e criam a continuidade do vínculo social entre as pessoas, com a mesma significação que a “comunhão”” (Van Gennep, 1978: 44).

Não se trata, portanto, de entendermos os festejos como se fossem constituídos apenas para reavivar na memória dos seus participantes os laços que os unem a si mesmos e a determinados seres sobrenaturais. As folias, acredito, são constituídas por meio destes laços, ao mesmo tempo em que também são capazes de produzi-los, ao longo de seus processos cíclicos de produção e reprodução. Não se exclui deste sistema, inclusive, a possibilidade de que os festejos contribuam para a delimitações de certos grupos e categorias sociais e cosmológicas. A circulação, retenção, acumulação e distribuição de bens e serviços estão vinculadas à constituição de identidades, assim como podem propor rivalidades e conflitos que, igualmente inseridos no seio da reciprocidade, também

contribuem para a produção de hierarquias e distinções de toda ordem¹¹. Durante a realização dos festejos, os homens e as mulheres, os especialistas rituais e os devotos comuns lutam por precedência, mérito e poder. As folias, tanto quanto podem ser pensadas como que para instaurar um tempo de paz e fartura entre os homens, também são responsáveis por produzir e manter suas reputações diante de certos rivais. As festas religiosas, que exigem dos seus devotos certos comportamentos condizentes com os valores da harmonia e da entrega pessoal, são frequentemente acoçadas por momentos onde as vontades se impõem umas as outras, quando conflitos antigos emergem subitamente ou novos podem ser repentinamente criados. Podemos ver, sem muita dificuldade, um certo tensionamento dentro dos próprios festejos, na medida em que as rivalidades, embora conscientemente lamentadas pelos seus promotores, aparecem como uma de suas características mais integrantes e integradoras.

O controle e a retenção, a distribuição e a circulação dos bens e serviços ao longo das folias urucuianas estão relacionados aos conceitos, também nativos, de “graça” e de “honra”. As noções possuem uma história até certo ponto recente na antropologia. Ao lado de conceitos correlatos, tais como os de “desgraça” e “desonra”, “agradecimentos” e “honorarias”, elas parecem desempenhar um papel central no sentido de estabelecer as passagens entre o mundo dos dons e dádivas e as instâncias das trocas mercantis e dos contratos sociais. Em termos bastante esquemáticos, poderíamos dizer, por agora, que a “honra” implica a distinção, o universo masculino, a luta e a rivalidade entre os homens, estando associada também ao mercado e às trocas econômicas; ao passo que a “graça” aponta para a gratuidade e arbitrariedade das ações (tanto humanas quanto divinas), o puro dom, o universo feminino, a paz e a harmonia (Pitt-Rivers, 1992). É preciso atentar, no entanto, para a ambigüidade dos conceitos e suas evidentes aproximações ao longo dos festejos. A “graça”, por exemplo, pode produzir ou reforçar hierarquias, enquanto a “honra”, quando muito próxima do mundo feminino, se confunde com a “graça”, com um dom divino capaz de distinguir os devotos. As possibilidades combinatórias de ambos os conceitos durante os festejos de folia são infinitas a depender do contexto onde elas são encontradas. A rigor, as noções são importantes canais de mediação. Encarnadas nos artefatos religiosos, nos atos de seus personagens, nas palavras proferidas ao longo das peregrinações e alimentos preparados e servidos aos seus convidados, elas realizam

¹¹ A rivalidade intrínseca aos sistemas de reciprocidade foi anotada por diversos autores. Remeto a Mauss (2004), Pitt-Rivers (1992), Sahlins (1972), entre outros.

passagens importantes entre os planos da “obrigação” e da “gratuidade”, das “alianças” e das “rivalidades”, do “sagrado” e do “profano”.

3. A unidade e as diferenças no mundo das folias: o “fundamento” e seus “sistemas”

Os festejos de folia pertencem a uma classe de rituais que podem ser definidos como *festas de calendário* (Van Gennep, 1978). Dessa forma, eles compartilham algumas semelhanças com outros eventos de alguma relevância na cidade de Urucuia, tais como as *festas de aniversário*, as *festas juninas* e as *festas cívicas* (municipais, estaduais e nacionais), que implicam a constituição de um tempo especial, uma ruptura com o fluxo cotidiano das ações humanas. As folias, num outro plano de classificação, também compõem uma subclasse daquilo que poderíamos definir como *festejos religiosos*. Ao lado das *rezas* coletivas realizadas nas moradias dos devotos, das *festas juninas* ocorridas na frente das moradias urucianas e das *festas dos padroeiros* que acontecem nas igrejas e praças, as folias são formas específicas de se prestar homenagens aos santos aos quais elas são dedicadas. Os festejos são verdadeiras venerações, são celebrações da existência e da importância dos santos para o mundo dos homens na terra. Seus participantes são antes de tudo *devotos* e os objetivos maiores dos seus realizadores são os pagamentos e as obtenções de *graças* provenientes das divindades.

A rigor, as jornadas realizadas pelos foliões urucianos não parecem se estruturar em função de tempos irreversíveis ou cronológicos. O tempo de suas realizações é, num primeiro momento, marcado por um profundo sentido de reversibilidade, medido por durações e recuperável a cada vez que os festejos são preparados e postos em operação. Cada festa é a reiteração constante e necessária, por meio de dons e contradons, de uma relação que se pensa e se quer “eterna” entre santos e devotos. Num estudo sobre os festejos de Santos Reis realizados numa comunidade localizada no centro da cidade do Rio de Janeiro, Daniel Bitter (2008) propõe que o ato de “co-memorar” numa folia não seja apenas uma gesto de “lembrar”, mas, principalmente, o de “recuar de certo modo ao ponto original de fundação da ordem humana, ao plano oculto e invisível do universo” (: 48). A “memória”, pensa ele, não é, então, nestes contextos, simplesmente uma função psicológica, mas permite o acesso a domínios distantes e invisíveis do mundo cósmico (ver também Vernant, 1990). O caráter cíclico das festividades urucianas parece seguir o

mesmo caminho, sendo sempre o retorno renovado para as origens da criação, onde os *devotos* se encontram não apenas com os santos, mas também com as circunstâncias e forças que produziram o mundo social e cosmológico, igualmente responsáveis por sua manutenção.

Um dos pontos a serem anotados, no entanto, é a de que o ímpeto cíclico das festas de folia urucuianas não parece ser capaz de apagar suas transformações ao longo do tempo e suas diferenças em relação aos diversos espaços sociais onde elas são realizadas. Cada retorno às origens da criação é também responsável pela produção de uma festa diferente, única. Os empreendimentos festivos, noutros termos, produzem e também são produzidos pela diferença. Uma folia, sob determinado ponto de vista, é sempre uma única folia, com seus próprios produtores, suas histórias e feitos extraordinários, assentados na memória coletiva de seus participantes (Halbwachs, 1990).

Muitas festas constituem os pontos de referência de um tempo irreversível e linear, tanto na vida individual (baptismo, crisma, casamento, iniciação, funeral, etc.) como colectiva (vitória, paz, visitas de personagens ilustres; casamento, coroação, morte de um príncipe, etc.). (...) Com efeito, as festas cíclicas nunca se repetem totalmente idênticas: cada qual é individualizada na memória colectivas. Pense-se em particular nos Carnavais, nos Mistérios, nas festas cidadinas: muitas vezes, cada ocorrência destas festas é associada a uma “invenção”, um tema central, que a individualiza, ou então a eventos memoráveis (Valeri, 1994: 408).

O caso etnográfico das folias urucuianas não é, evidentemente, novo. Há inúmeros trabalhos neste sentido que focam suas atenções a toda uma miríade de festejos populares, no Brasil e no mundo (Cavalcanti, 1994; Guarinello, 2001; Tambiah, 1985; entre outros). O próprio Daniel Bitter (2008), a quem citamos logo acima, também pôde observar a dimensão dupla das temporalidades festivas nas folias cariocas que ele resolveu estudar¹². No entanto, os festejos urucuianos são particularmente interessantes para se pensar a dualidade dos rituais. As folias realizadas naquela cidade parecem mesmo estar localizadas nos interstícios das concepções cíclicas e lineares do tempo. Além disso, elas também

¹² Brandão já apontava para esta possibilidade. “Ao constituir o espaço simbólico da jornada dos reis, a Folia transporta para dentro dele, com nome 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 essa história, quando 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 é legítima, sem dúvida alguma” (Brandão, 1981: 40-41).

estão igualmente articuladas a concepções espaciais da diferença. Não se trata só variações, diríamos, diacrônicas, mas também sincrônicas. Uma festa, ainda que produzida no mesmo período de outra, não é nunca a mesma festa a ser realizada. Embora, no limite, as folias sejam pensadas pelos seus participantes como sendo o mesmo festejo (tudo é folia, afinal), os grupos sociais por detrás de sua produção são outros, os interesses dos atores são diferentes e cada uma delas também vai produzir suas próprias histórias, fatos ou feitos extraordinários.

A rigor, há duas noções centrais, utilizadas amplamente pelos devotos, que nos ajudam a pensar os paradoxos da unidade e diferença no interior dos festejos. De um lado, surpreendemos a categoria do *fundamento*. Entendida como o próprio substrato religioso de uma folia (sua noção de sagrado, sua força mais importante), ela perpassa todos os momentos do ritual. O *fundamento* é aquilo que articula os festejos às origens do mundo, permitindo que todas eles sejam sempre entendidos como a repetição de uma e única só folia, dos seus primórdios até hoje. Vejamos os depoimentos de dois devotos, um de Urucuaia, e outro de Bonfinópolis, na região Noroeste do estado de Minas Gerais.

A folia dos Três Reis é só os Três Reis. (...) Tem muita folia no mundo porque os imperador é muito. E não dá conta pra sair pra todos os imperador do Brasil todo. Então cada um tem seu terno... Mas onde se encontra todo mundo, os folião é o mesmo, é um só, o terno de folia é sozinho, do mundo inteiro é um sozinho (Arcísio, folião uruciano. Entrevista: 11/01/2005).

A gente tem as parte que a gente canta, tem aquelas ramagem todo certo que é o que a gente aprendeu dos mais velhos. Então, às vezes, quando a gente tá cantando num agradecimento, numa casa, a gente inventa verso, mas, numa apresentação sempre é os verso que foi dito pela época dos Reis. **Vem da época do nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo**, não é isso? Porque quando os Reis saíram, eles saíram pra poder fazer uma visita ao Menino Jesus. Depois da visita, é que eles tomaram o nome de foliões e saiu no mundo girando com a folia. É uma tradição que vem desde os três Reis magos. A folia de Reis, viaja é de noite. Durante o dia, descansa. Muitos anda de dia também, né? Agora, a gente anda mais é à noite. (Côrrea; Marchi & Saenger, 2002: 160 - destaques meus)¹³.

¹³ As folias de Reis, de fato, ocupam um lugar de destaque entre seus devotos. Para realizá-las, são mobilizadas mais pessoas, mais gastos e esforços por parte de seus patrocinadores e participantes. Nada disso poderia, de fato, ser diferente. Para eles, as folias de Reis são entendidas como as “primeiras” de todas as folias, frutos da viagem mítica que os três Magos – então transformados em santos – empreenderam do Oriente a Belém para adorar o Menino Deus nascido. Dessa viagem, todas as demais folias são derivações; empréstimos rituais de sua forma *original*. Pode-se notar essa importância tendo em vista a quantidade de folias ocorrendo concomitantemente ao longo do ano nas proximidades da sede municipal de Urucuaia. Em 2007, por exemplo, encontramos: 1) **oito** folias de Reis; 2) **três** folias de São Sebastião; 3) **duas** folias de São

A jornada dos santos Magos é considerada ao mesmo tempo como um dom divino e como a fonte do *fundamento* dos festejos (Pereira, 2004; Bitter, 2008). Encarnada nos artefatos religiosos, nas regras de consecução do ritual, em diversas narrativas míticas, a noção estabelece ligações com o passado imemorial da festa. De um lado, ela é capaz de articulá-la com suas origens cosmológicas: todas as folias, de alguma maneira, são reatualizações da viagem mítica realizada pelos Magos. De outro, os festejos igualmente estabelecem conexões entre os seus produtores atuais e os membros que supostamente os instauraram nas comunidades dos homens (os “mais velhos”). Aqui consitui-se a linha que unifica os seus participantes a toda uma cadeia de gerações, responsável por manter viva a “memória” dos festejos numa localidade (aqui, a “memória” é entendida no sentido de Vernant, 1990, na medida em que “co-memorar” também é louvar os antepassados). O *fundamento* confunde a narrativa mítica com a história dos homens; seus limites, muitas vezes arbitrariamente constituídos pelos pesquisadores, são parcialmente desfeitos (Detienne, 1992). Para serem realizadas hoje em dia, os festejos (e seu *fundamento*) tiveram que passar pelas mãos dos *antigos*, daqueles que ensinaram aos que ainda estão vivos a “fazer folia” em suas localidades. A folia, noutros termos, é quase um dom divino que é, então, repassado, por meio de gerações, aos homens ao longo dos tempos.

A noção de *fundamento* se opõe, no discurso e na prática dos urucuianos, à idéia de *sistema*, que evoca os vários modos de se “fazer folia” e as razões dessa diversidade. Assim, por exemplo, um folião pode dizer que outros foliões têm um “sistema” diferente do seu, porque cantam de modo diferente, formam grupos com mais ou menos tocadores, etc.. Entretanto, este mesmo personagem nunca poderá dizer que o “fundamento deles” não é igual ao seu, simplesmente porque se ele fosse diferente, a “turma de foliões” concorrente não estaria “fazendo folia” do jeito certo, o que é outra forma de dizer que ela não estaria “fazendo folia” de forma alguma. O mesmo pode se dito a respeito dos imperadores e dos moradores incluídos nos trabalhos de consecução dos festejos. Todos eles, estando sob a influência de um *fundamento*, estão também operando e apresentando seus *sistemas* diferentes. Em qualquer circunstância que as categorias sejam proferidas, o *fundamento* vai ser sempre pensado como imutável - o substrato sagrado do rito religioso -, enquanto o *sistema* será aquilo que é variável e que explica a incrível capacidade da folia

José; 4) **quatro** folias de Bom Jesus; 5) **uma** folia de nossa senhora da Aparecida; 6) **uma** folia de Santa Luzia.

ser uma e muitos a um só tempo. Vejamos, a seguir, alguns exemplos de como são identificados, descritos e avaliados os *sistemas* na região pesquisada:

- 1- Um capitão urucuiano destacava: “o **sistema** deles lá é diferente [de Januária]”. Lá, ele dizia, havia “muito pandeiro” e usava-se muita “sanfona”. O capitão não gostava, pois ambos os instrumentos musicais cobriam as vozes dos cantadores (Urucuia. Caderno de campo 25/11/2007);
- 2- “Cada folia tem uma música diferente”, me dizia um folião urucuiano. “A de Santos Reis tem uma música diferente, a de Bom Jesus tem uma música diferente, a de São José tem uma música diferente, do Espírito Santo tem uma música diferente. De acordo com o santo é uma música diferente. E os versos também. Se é pros Reis é o sentido pros Reis, se é Bom Jesus é no sentido pro Bom Jesus, se é Santo Sebastião, no sentido Sebastião, e assim vai. De São José, canta uma noite e no dia 19 de março faz uma reza, que é o dia de São José.” O “**sistema** muda pra cada santo” (José Wilson, capitão de folia. Urucuia: entrevista 11/01/2005);
- 3- Uma patrocinadora de folias me falava que os foliões mais *antigos* não se cansavam facilmente. Na casa de seu pai, uma vez, o terno passou dois dias e não parava de cantar. “Hoje, folião só ta dormindo no pouso.” Ela também disse que no *giro* “de antigamente” havia mais respeito, mulher não andava acompanhando a folia. “O **sistema** de hoje é tudo diferente” (Urucuia. Caderno de campo: 10/01/2008);
- 4- Um folião me explicava as diferentes maneiras dos cantadores e tocadores amarrarem suas toalhas no pescoço. “As toalhas é diferente. Cada um coloca no pescoço de um jeito diferente. É **sistema** de cada um” (Urucuia. Caderno de campo: 02/01/2008);
- 5- “O **sistema** deles lá é diferente”, me dizia um violeiro. “Eles afina a viola na afinação requintada. Sistema antigo. O povo daqui gosta mais do Rio Abaixo. Antes era requintada também. Mas agora mudou. O Rio Abaixo é mais descansado” (Ivan Gombé, capitão de folia. Entrevista: 13/01/2005);
- 6- “A lapinha cada mulher tem um **sistema** diferente de fazer”, me explicava uma moradora. “É de cada um. Parece um dom que a gente tem. Cada ano sai diferente uma da outra. Não sei por que” (Moradora. Urucuia. Caderno de campo: 24/12/2007);

Os exemplos listados acima são uma pequena amostra de todos os depoimentos e observações que pude recolher ao longo do meu trabalho de campo na região de Urucuia¹⁴. Enquanto o *fundamento* trata da unidade e da universalidade, daquilo que transforma a folia numa só e única coisa “no mundo todo”, o *sistema* estabelece distinções. Ele contribui

¹⁴ Outros pesquisadores também puderam observar a mesma noção junto a outros foliões da região, embora não tenham se dedicado a qualquer tipo de análise dos seus significados: “Todos conhecem o **sistema**, todos podem fazer um trabalho bem feito de tocar e cantar. São mais de vinte pessoas, que hoje já tá esparramado pelo mundo afora. Um bocado deles mora em Uberlândia [MG], outro bocado mora em Bonfinópolis, outros mora aqui [DF e Entorno], mas o grupo Irmãos Vieira tem essa parte todinha que apesar de esparramado por aí, quando se encontra vinte e cinco pessoas dessas que começou a foliar desde criança, dentro de uma hora a gente consegue afinar tudo e tocar junto sem treinar, sem nada, porque cada um já tem o tom na cabeça. Desde quando nasceu já ouvia, quando aprendeu a falar já começou a cantar e quando conseguiu aprender já cantava” (Entrevista: Tocadores, p. 136).

para explicar aos devotos a infindável capacidade dos festejos serem criados e recriados ao longo do tempo e através do espaço. Há o *sistema dos antigos* e dos *novos*; assim como *sistemas* pessoais, familiares, típicos de uma vizinhança, de uma cidade, de uma micro-região e de um estado inteiro (“as folias de São Paulo tem um sistema diferente”). Os *sistemas* podem ser inclusive religiosos: as folias dedicadas as mais variados santos católicos têm suas peculiaridades, embora sejam todas elas originárias do mesmo festejo “de Reis”. Os *sistemas* podem igualmente estar dentro de uma mesma folia. Podem se referir ao comportamento moral de algum de seus participantes, a uma afinação específica das violas ou ao modo de se amarrar as toalhas cerimoniais em torno dos pescoços (“é o sistema de cada um”). A partir dos *sistemas*, as folias, seus produtores e participantes são valorizados ou desvalorizados, comparados, avaliados e julgados como melhores ou piores em função de valores que vão desde condições sócio-econômicas, a elementos estritamente religiosos, passando por concepções estéticas musicais, tais como afinações, toadas, etc.. Também há, neste sentido, preferências. Um devoto pode apreciar um *sistema* em detrimento de outro, sem com isso, deixar de achar que está, no entanto, falando de folias de todo o jeito. A noção aponta claramente para a heterogeneidade. Enquanto o *fundamento* é um e só elemento compartilhado por todas as folias e por todos os seus participantes, os *sistemas* são vários, sempre no plural - e só fazem sentido na medida em que operam discriminando, selecionando e dividindo, de um, lado, os grupos e os rituais e, de outro, as pessoas no interior de um mesmo festejo¹⁵.

As articulações entre a unidade e a diferença no interior das folias urucuianas também parecem estar relacionadas ao fato de que as noções de *fundamento* e *sistema* são sempre entendidas a partir dos mais variados contextos de atuação. Os significados desta distinção podem, por exemplo, ser bastante diferentes para cada um dos interlocutores com os quais porventura estivermos conversando. O que pode ser *fundamento* para um é o *sistema* do outro, e vice-versa. Na verdade, um único interlocutor pode até se utilizar de critérios diferentes, em diversos momentos diferentes de seu discurso e prática, para avaliar cada uma das noções. Os limites entre ambas as categorias são fluídos, difíceis de serem definidos. Apenas a oposição entre elas parece ser clara. Há, neste sentido, uma evidente aproximação entre ambas as noções e a idéia de rotatividade so sagrado (e do profano)

¹⁵ Em muitos sentidos, a noção *sistema* tem como um de seus corolários a idéia de *sistemático*. Um folião, um imperador ou morador *sistemático* é aquele que deseja impor o seu *sistema* aos demais participantes de uma folia. A noção indica, de certa forma, que o *sistema* é uma ferramenta de interação. O *sistemático* ‘aquele que não se permite interagir com um *sistema* diferente do seu.

proposta por Van Gennep (1978). No mundo das folias urucuianas, o *fundamento* está articulado a tudo que supõe a verticalidade das relações com os santos. O *fundamento* foi dado por Deus (como *graça*) e é somente através dele que os homens podem entrar em comunicação com sua divindade por meio de seus festejos. A noção aponta para a unificação dos comportamentos, dos homens e dos objetos necessários à sua realização. Ela implica a totalidade (em oposição à individualização e a fragmentação), estabelece a hierarquia e a complementaridade axial (Dumont, 1997). O tempo do *fundamento* é o tempo cósmico e circular. Ele tende a repetição, ao retorno e à tentativa constante de se restabelecer um tempo mítico sobre a terra. Trata-se de uma categoria que aponta para a renovação contínua do ritual e dos seus vínculos com o sagrado. O *sistema*, por sua vez, aponta para a horizontalidade das relações e seres. Ele individualiza, separa e afasta os participantes de uma mesma ou diversas folias. Se o *fundamento* é, por princípio, ação divina, o *sistema* é atividade humana, sujeita às contingências de toda ordem. Seu tempo é o tempo dos homens. Seu espaço é o espaço das divisões sociais. Há o passado, o presente e o futuro dos *sistemas*. Eles nascem, crescem, envelhecem e finalmente, morrem - eles estão sempre se modificando. Se o *fundamento* é tido como imutável, o *sistema* provém de fatores “históricos”, “sociais” e “culturais”.

4. A etnografia

No ano de 2004, eu apresentei, como requisito básico para a obtenção do meu título de mestrado pelo CPDA/UFRRJ, uma pequena etnografia que acompanhava a realização de uma festa dedicada aos Santos Reis Magos num bairro rural da região Sul do estado de Minas Gerais (Pereira, 2004). O tema das folias, pois, não me é estranho; mas posso dizer que ele se manteve em suspenso por alguns anos, tão logo eu pude defender minha dissertação de mestrado. Durante quase todo o meu curso de doutorado, eu tentava lidar com alguns dos aspectos relevantes de um movimento nacional de patrimonialização de certos bens entendidos como vinculados ao mundo camponês. Noutros termos, eu estava interessado em estudar de que modo músicos eruditos, nascidos em algumas das principais capitais do Brasil, se apossavam da *viola caipira* para fins de constituição de uma nova

identidade rural brasileira¹⁶. O instrumento musical e todo um conjunto de artefatos produzidos em seu nome (discos, livros, vídeos, etc.), pensava eu, poderiam ser entendidos como verdadeiros objetos de colecionamento, além de se transformarem em importantes instrumentos de mediação para diversos contatos interculturais (Pomian, 1987; Clifford, 1992; Gonçalves, 2003). Meu interesse sobre o tema estava relacionado ao entendimento das hierarquias que poderiam ser estabelecidas em torno da circulação deste artefato por contextos bastante diferentes. O trabalho dedicado a este tema, no entanto, não parece ter rendido frutos; menos por uma suposta pobreza de dados etnográficos inerente ao objeto e mais por minha incapacidade de formular problemas e questões. As dificuldades que encontrei ao longo das pesquisas para o meu doutoramento foram, aos poucos, deslocando o foco dos meus interesses. No final de 2007, depois de longa conversa com meu orientador, resolvemos, então, que seria mais frutífero enveredarmos por caminhos de certa forma já trilhados, onde acreditávamos, poderíamos desenvolver, a contento, uma boa etnografia sobre o mundo das folias na região Norte e Noroeste do estado de Minas Gerais.

A mudança radical do eixo temático do meu trabalho ocorreu quando da escrita e publicação de um pequeno artigo a respeito das narrativas sobre pactos demoníacos que recolhi, entre os anos de 2005 e 2006, na região do município de Urucuia, nas fronteiras das regiões Norte e Noroeste do estado de Minas Gerais (Pereira, 2008). O texto foi o resultado de uma jornada mais ampla que englobava duas viagens, de um mês cada, por diversas cidades e localidades rurais destas regiões¹⁷. As pesquisas, de acordo com os preceitos do projeto em que estava trabalhando, tinham como objetivo a realização de um registro mais ou menos completo dos usos e significados da viola de dez cordas no Alto Médio São Francisco, incluindo visitas aos municípios de Arinos/MG, Uruana/MG, Urucuia/MG, Chapada Gaúcha/MG, São Francisco/MG e Montes Claros/MG. Durante os períodos que permaneci em campo, pude recolher cerca de 15 entrevistas com tocadores e promotores de diversos festejos religiosos. Pude perceber, então, que meu interesse pela

¹⁶ “A viola é um instrumento muito parecido com o violão, sendo em geral bem menor, e encordoado de maneira diferente. As madeiras utilizadas na sua construção são várias. A nossa viola caipira possui geralmente 10 cordas, agrupadas duas a duas. As cordas são de latão ou aço, mas algumas podem ser substituídas por linhas de nylon usadas na pesca. A disposição das cordas, começando de baixo para cima, é: o 1.o e o 1.o pares afinados em uníssono; os demais (3.o, 4.o e 5.o), afinados em oitavas. É interessante observar que o 3.o par na nossa viola caipira se encontra geralmente afinado em oitava, no que difere da antiga viola portuguesa, onde ele é afinado em uníssono” (Corrêa, 1983).

¹⁷ As pesquisas de campo foram realizadas com o apoio do CNFCP (Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular) dentro do projeto levado a cabo por aquela instituição no sentido de elaborar um registro patrimonial da viola de dez cordas no Alto Médio São Francisco.

viola de dez cordas não era compartilhado pelos meus próprios informantes. Ao longo das horas de conversas que produzimos em conjunto, os temas relativos a este instrumento musical eram frequentemente subsumidos pelo interesse dos meus interlocutores pelos assuntos de suas folias – e em especial por suas folias de Reis. Por detrás de um simples instrumento musical, havia, na verdade, todo um universo de crenças e rituais entre os quais a folia ocupava um lugar central. Falar da viola no norte e noroeste mineiro era para meus informantes falar destes festejos. Do registro dos usos e significados da viola de dez cordas, fui, de certa forma, impelido a empreender um pequeno estudo sobre as folias e seus agentes na região.

As minhas primeiras viagens a Urucuia, inscritas no projeto elaborado pelo CNFCP, foram relativamente curtas (quatro dias na primeira e três na segunda). Já decidido a retomar o tema das folias para a escrita da minha tese, eu me propus, então, realizar dois longos trabalhos de campo no município. O primeiro deles teve início no dia 18 de novembro de 2007 e terminou no dia 08 de fevereiro de 2008. A segunda investida foi realizada entre os dias 31 de março de 2008 e 15 de maio do mesmo ano. Durante todo o período do meu trabalho etnográfico, eu me hospedei na casa de um dos foliões que conheci quando das primeiras viagens exploratórias que realizei pela região. Seu nome era Manoel de Oliveira. Agricultor aposentado, hoje, são Manelim (como também é conhecido) vive com sua esposa Vicentina numa casa própria construída por ele e por seus filhos na sede municipal de Urucuia. O entendimento entre nós dois foi rápido. Quando cheguei à cidade, no dia 18 de novembro de 2007, ele me ofereceu um quarto nos fundos do seu quintal para que eu pudesse “morar” pelo tempo que fosse necessário à minha pesquisa¹⁸. Manelim não me cobrou dinheiro e fez questão que eu compartilhasse com ele e com sua esposa de todos os almoços e jantares da casa. Para falar de outro modo, eu me tornei um *hóspede* de sua residência e ao longo dos meses de minha pesquisa de campo acabei por conhecer todos os membros de sua família nuclear e outros de sua família estendida (alguns de seus parentes viviam em Urucuia; outros moravam em Brasília e São Paulo, capital). A proximidade com Manoel e sua família permitiu que eu acabasse sendo

¹⁸ Eu não era o primeiro forasteiro a conquistar o direito de se abrigar na casa do velho Manoel. Eu fui integrado a uma linhagem que também incluía os músicos Paulo Freire, de São Paulo, e Márcio Freitas, de Poços de Caldas, ambos interessados em “conhecer” e “aprender” sobre o mundo dos foliões e tocadores de viola do município. Quando ofereceu sua casa para minha estadia, Manelim talvez estivesse apenas reatualizando um papel de mediador que lhe fora impingido anos atrás, em meados da década de 1970, desde que Paulo Freire desembarcara pela primeira em Urucuia.

confundido muitas vezes com um dos *parentes de fora*. Como ocorre com grande frequência em lugares dominados pelo código do parentesco, muitos dos critérios de classificação usados pelos urucuianos para mapear minha posição em sua cidade acabavam sempre resvalando em questões familiares (Comerford, 2001).

O fato de ter me hospedado na casa de Manoel, localizada na sede municipal de Urucuia, determinou, de alguma maneira, o modo pelo qual procurei tratar o tema das minhas pesquisas. A Manga (como é conhecido o distrito sede) é residência de inúmeros participantes costumeiros das folias da cidade. Através de Manelim e de outros foliões que eu fui conhecendo ao longo do meu trabalho (notadamente, Ivan Gombé e José Wilson, ambos capitães de folia), eu começava a observar a existência de ampla rede de devotos envolvidos de uma maneira ou outra nos assuntos de folia. Andar pelas ruas da sede de Urucuia, e por algumas das localidades rurais que lhe eram tributárias, era também caminhar sobre um território mais ou menos demarcado. Os bares, as calçadas, os locais de comércio, as fazendas, os bairros rurais, os sítios e as residências de seus moradores eram os locais privilegiados onde se realizavam a maioria dos acordos necessários à constituição dos festejos, onde se trocavam informações sobre suas realizações e de onde partiam as comitivas para os locais das festas. Embora o grosso dos *giros* das folias fosse realizado nas zonas rurais próximas, os principais personagens dos festejos estavam estreitamente ligados à sede municipal, onde passavam a maior parte de suas vidas. Alguns deles, ainda que morassem nas fazendas ou povoados próximos, sempre circulavam pela cidade durante vários dias da semana. Estar hospedado na sede me permitiu, então, acompanhar com algum controle a dinâmica das interações sociais vinculadas ao processo de se produzir folias em suas imediações¹⁹.

Durante minha primeira grande incursão de campo, entre os meses de novembro de 2007 e fevereiro de 2008, eu esperava conhecer tantos festejos urucuianos quanto fossem necessários para o andamento das pesquisas. Uma de minhas principais tarefas era, então, estabelecer os contatos para essa empreitada, pedir autorização aos seus capitães e imperadores para participar dos *giros*, além de garantir, de antemão, algum transporte que fosse necessário às viagens. Havia, é claro, pessoas dispostas a ajudar. Na noite do dia 13

¹⁹ As folias da sede do município de Urucuia e de suas imediações podem mobilizar centenas de pessoas durante suas realizações. Não há conta possível para indicar o número de foliões, imperadores e devotos com quem tive oportunidade de interagir durante minhas pesquisas. Uma listagem nada precisa poderia dizer que foram mais 300 pessoas. Mas, o número, além de impreciso, talvez não seja sequer significativo.

de novembro, por exemplo, eu segui com Manelim para a casa de um conhecido capitão de folia urucuiano. Seu nome era Filorêncio, ou Filó, como era mais conhecido pelos moradores de Urucuia. Depois de vários minutos de introdução, Manelim finalmente me apresentou, dizendo do meu interesse em conhecer e acompanhar as folias da cidade. Aos poucos, o dono da casa me passou as informações que sabia. Haveria, no *tempo das folias de Reis*, no final do ano, o seu próprio grupo de foliões saindo para um de seus cunhados, morador da cidade vizinha de Riachinho, além da folia da Dona Tereza, que ocorreria, ali mesmo, na sede de Urucuia. Também haveria o tradicional *giro* de Dona Joaquina, que ocorre todos os anos apenas na noite do dia 5 de janeiro. Além deles, ocorreriam os festejos comandados pelo capitão Zé Wilson, para uma viúva também de Riachinho. O filho caçula de Filó, que acompanhava a conversa, se animou e também me passou boas informações sobre outros *giros* que ocorreriam no fim do ano. “Tem a folia do Arvertano, lá do Ribeirão de Areia. (...) Tem também o terno do Ivan, que parece que vai lá pro São Joaquim...”. Suas lembranças puxavam outras. “Pois é, tava esquecendo...”, falava o Filó, antes de continuar: “O pessoal do Zé Gomes vai sair no Riachinho prum imperador de lá”. Com a conversa, são Manoel se lembrara de mais outras duas: a do Moreno, que saía “do outro lado do rio” e a do António Jatobá, “que vai sair pro Du”. Ao todo, então, eram oito os *giros* concomitantes programados para o ciclo natalino.

Uma das primeiras impressões que tive dessa conversa foi a de que os *giros* das folias urucuianas eram de alguma maneira compartilhados por quase todos os seus moradores. O conhecimento de onde, quando, para quem e em que circunstâncias cada um dos festejos iria ocorrer, revelava a existência de um grande circuito por meio do qual as informações corriam de boca em boca na região. Aos poucos, eu também comecei a notar que havia alguns limites difusos a este respeito. As folias que realmente “contavam” no discurso dos meus interlocutores estavam, de alguma maneira, associadas à sede distrital. Era possível observar que os festejos eram responsáveis por articular uma espécie de “comunidade de devotos”, que estabelecia as fronteiras e os personagens inscritos no interior de um território mais ou menos delimitado²⁰. As folias listadas pelos meus interlocutores faziam parte, de alguma maneira, de uma sociedade formada em torno do núcleo municipal. Parecia bastante claro para mim que as folias consideradas mais

²⁰ Entendo a “comunidade”, aqui, nos termos de Geertz (1967). As folias são apenas um dos elementos a formar redes de interação mútuas numa cidade como Urucuia. Outras “comunidades” podem ser observadas, algumas de cunho religioso, outras não.

“distantes”, aquelas que o informante sabia da existência, mas tinha pouca informação a respeito de quem as estavam organizando, não eram “distantes” apenas porque estavam fisicamente longe. Na verdade, elas estavam socialmente apartadas das pessoas do lugar. Sua realização era um mistério para a maioria dos habitantes da sede municipal. Quando eu dizia que ia visitar os produtores de alguns dos festejos considerados “distantes” pelos moradores da Manga, eles acabavam rindo da minha disposição de “ir para tão longe” só por causa das folias, ainda que, na prática, não precisasse andar mais do que se eu estivesse em busca de um festejo “conhecido” por eles. Ao mesmo tempo, os mais entusiastas sempre gostavam de perguntar, realmente curiosos, como é que “o pessoal de lá fazia folia”, “como é que era o sistema deles?”. Talvez tenha nascido daí o entendimento de uma das oposições mais importantes a orientar minhas reflexões. Noutros termos, as noções de *fundamento* e *sistema* parecem ser constitutivas dos limites, sempre móveis, das comunidades de folias, na medida em que, num determinado plano de discurso, elas aproximavam e afastavam os grupos em torno de certas semelhanças ou diferenças socialmente reconhecidas.

Meu primeiro contato efetivo com os festejos urucuianos se deu durante o ciclo das festas de Santas Luzia, entre os dias 12 e 13 de dezembro, quando tive a oportunidade de observar duas folias dedicadas à santa em atuação. No entanto, o grosso do meu trabalho de campo foi realizado durante o ciclo natalino, quando foram realizados diversos *giros* de folia de Reis nas proximidades do território da sede municipal. Neste mesmo período, eu saberia de outra folia de Reis, desta vez *temporona* (ou seja, produzida fora do período prescrito pelo calendário católico), a ser realizada na fazenda Alegre, localizada nos limites dos municípios de Urucuia e Pintópolis. “Estranha” para a maioria dos habitantes da cidade, este festejo me foi apresentado por um dos moradores urucuianos que nasceu e cresceu no lugar. Também em janeiro de 2008, eu tive a oportunidade de observar duas festas de São Sebastião, entre os dias 17 e 20. No final deste mês, eu elaborei, em meu caderno de campo, uma lista de todos os festejos que foram realizados em Urucuia desde a minha chegada. Apresento aqui, destacando com um asterisco, as folias que tive oportunidade de acompanhar.

1-12 a 13 de dezembro: folia de Santa Luzia de Dona Juraci, no Sabão (*).

2-12 a 13 de dezembro: folia de Santa Luzia de Bide, na Sede (*).

- 3-24 para 25 de dezembro: Folia na casa de Dona Paulina. Terno de José Wilson (*)
- 4-25 a 4 de dezembro: acompanhar três noites do giro da folia de Antonio de Terno. Terno de Zé Gomes (*).
- 5-29 e 30 de dezembro: duas noites do giro de Dona Arlinda, no Riachinho. Terno de José Wilson (*).
- 6-31 de dezembro a 5 de janeiro. Folia de João Canela. Terno de Ivan Gombé (*).
- 7-25 de dezembro a 4 de janeiro. Folia de Reis de Avertano.
- 8-25 de dezembro a 3 de janeiro. Folia de Reis de Moreno.
- 9-25 de dezembro a 4 de janeiro. Folia de Reis do Eduardo. Terno de Antonio Jatobá (*)
- 10- 30 de dezembro a 5 de janeiro. Folia de Reis. Terno do Filó.
- 11- 5 de janeiro. Folia de Joaquina (*).
- 12- 15 a 16 de janeiro: folia *temporona* de Santos Reis de Israel, na Fazenda Alegre, em Pintópolis (*).
- 13- 17 a 20 de janeiro: folia de São Sebastião de João Canela, na Fazenda Santa Rosa, Urucuia (*).
- 14- 20 de janeiro: folia de São Sebastião de Dona Maninha, sede distrital, Urucuia (*).
- 15- 20 de janeiro: folia de São Sebastião de Filó, sede distrital.

Na medida em que adentrava no universo das folias urucuianas – participando dos *giros*, conversando com devotos – eu também acabei alcançando um mundo mais restrito, quando os festejos ainda não estavam “oficialmente marcados”, mas se gestavam na vida íntima de seus idealizados e realizadores. Alguns deles não passavam de projetos distantes (“acho que vou fazer a festa no ano que vem”), mas outros estavam em franca gestação; o que me permitiu acompanhar os procedimentos necessários à sua produção desde os seus momentos mais iniciais. Durante o período do meu primeiro trabalho de campo, entre novembro de 2007 e fevereiro de 2008, dois festejos foram desmarcados, por razões econômicas e pessoais que impediam seus realizadores de fazê-los de acordo com o previsto. Mas alguns deles foram efetivamente adiante. Por conta disso, tão logo terminou o ciclo das folias de dezembro e janeiro, eu retornaria a Urucuia, entre os meses de abril e maio de 2008, para acompanhar outras três folias marcadas no final do ano anterior.

- 16- 18 a 19 de abril: Folia “temporona” da São José, de João Romão e Maria Jatobá, Tabocas, Urucuia (*)
- 17- 25 de abril a 6 de maio: Folia “temporona” de Santos Reis em homenagem ao falecido Manezim Quaresma, Campinas, Urucuia. (*)
- 18- 5 a 6 de maio: Folia “temporona” de Santos Reis do Anjo Caco, sede distrital, Urucuia. (*)

Em algumas ocasiões, eu acompanhei vários *giros* concomitantes. Minha estratégia de campo contemplava duas situações distintas. De um lado, para tentar observar as variações do ritual numa mesma localidade, eu estaria junto ao máximo possível de jornadas que ocorressem no mesmo período. O fato de estar usando um carro no meu primeiro período de campo me ajudou – e muito – a planejar a execução de minhas viagens. Era sempre possível – embora arriscado, devido às chuvas e o cansaço – me deslocar de um ponto a outro o mais rápido possível. Os *giros* ocorreriam todos à noite e os dias intercalados poderiam servir para as viagens necessárias. De outro lado, eu também sustentava a resolução de não deixar de acompanhar uma jornada por inteiro. Eu considerava importante compreender o *giro* ritual em sua integridade. Os fragmentos recolhidos pela observação de trechos de jornadas concomitantes só poderiam ter utilidade, pensava, se eu fosse capaz de articulá-los a um único empreendimento festivo, vivido do seu início ao fim. A folia, vimos, é um processo, marcado por diversos momentos de entradas, liminaridades e saídas. Para entender o sentido destas passagens, era preciso acompanhar seus participantes em todos os momentos; era necessário observar, noutros termos, como cada um deles vivenciava cada uma das etapas da festa.

Mais do que qualquer cantador e tocador urucuiano, eu acompanhei 14 folias diferentes em Urucuia, num intervalo de quatro meses. Ao longo desse período, pude conhecer vários imperadores, dezenas de foliões e centenas de moradores devotos. Com alguns deles eu já havia tido contato desde os tempos cotidianos da sede municipal. Mas, a grande maioria, eu só pude conhecer durante as jornadas. Muitos não viviam mais na cidade e para ela só voltavam nos períodos das festas. Outros, no entanto, embora morassem na região, estavam espalhados pelas roças e cidades vizinhas. Certos *foliões*, *imperadores* e *moradores* eu já conhecia “de nome”, sabendo por antecipação de suas qualidades (ou não) para os assuntos de folia. Outros, nem assim. Pude perceber, então, o modo como os *giros* urucuianos se articulam e articulam uma miríade de pessoas espalhadas por todos os cantos. Através de seus *capitães* e *imperadores*, toda uma multidão de cantadores, tocadores e moradores realizava um grande movimento de circulação por um extenso território comum de folias. As jornadas marcavam, enfim, diversos reencontros pessoais, familiares e de vizinhança.

Pude perceber também que saltar de um *giro* a outro é mais comum do que eu pensava. Por várias vezes, eu me encontrei com um ou outro folião ou acompanhante que,

como eu, realizava diversos trânsitos entre-folias numa mesma região. A passagem de uma jornada a outra suscitava uma questão importante. Os comentários circulavam, junto com as pessoas. “Diz que a folia do capitão X [omito o nome] só tinha bêbado. Tava todo mundo caindo no chão. Verdade?”. “Os folião do capitão Y passaro aqui em casa esses dia. Coitado, eles nem tava conseguindo afinar os instrumentos direito”. “Diz que lá pros lado da Vereda, os folião do capitão Z tavam engraçando com uma mulher lá”. “A folia do capitão A é que ta bonita. O pessoal que viu eles lá ta falando bem demais. Tudo afinadinho”. “O pessoal daquele capitão é mais devoto. O capitão é sistemático. Com ele não tem bagunça não”. A realização dos *giros* concomitantes criava, assim, uma arena onde seus realizadores eram comparados e avaliados uns em relação aos outros através do crivo de uma enorme audiência que circulava por entre estes grupos. Não havia como ficar sem saber das ocorrências de uma jornada concorrente, mesmo estando totalmente mergulhado numa única peregrinação ritual. Aos poucos, fui tomando consciência de que cada folia parecia constituir seu prestígio em relação a outra.

Preparar-se para participar de todos esses *giros* não foi tarefa fácil. Alguns deles eram realizados a cavalo, outros a pé. Outros ainda contavam com caminhonetes que levavam os foliões por caminhos que meu carro não poderia alcançar. Eu também acreditava que o automóvel só me serviria para o deslocamento à distância. Para entender o *giro*, eu deveria me embrenhar no meio dos foliões. Se eles estavam a cavalo, eu deveria estar também (do mesmo modo seria se eles estivessem a pé ou em caminhonetes). Tão importante quanto as visitas às casas é a sociabilidade da estrada entre os cantadores e entre os foliões e seus acompanhantes. O que ocorre com eles entre uma casa e outra? Essa era uma pergunta que eu tentava responder. As folias com montaria eram particularmente as mais difíceis de acompanhar. Os cavalos arriados, em especial, compunham um desafio considerável à minha empreitada. Como consegui-los? Para o *giro* da folia de Reis de Antonio de Terto, por exemplo, os cavalos eram essenciais. Para tanto, eu contei com o auxílio de um amigo. Seu nome era Bide, um criador de gado de quase 60 anos, cunhado e compadre do *imperador*. Ele me apresentou ao patrocinador e organizador dos festejos que, então, se dispôs prontamente a me arrumar um animal para acompanhar parte da jornada de sua folia. Ele me assegurara que o “cavalo era manso”, imaginando que por ser de fora da cidade, essa a informação era relevante para mim. O empréstimo de animais para a realização de folias, em si mesmo, não é incomum. Alguns *imperadores* são

responsáveis por providenciar montarias e selas para foliões que não possuem seus próprios meios de transporte. A diferença, no caso, é que eu não era folião. Foi minha inserção numa rede de relações de confiança (que me ligavam a Bide e, desse modo, ao imperador) que possibilitou que o animal fosse preparado e cedido para os dias que acompanhei o *giro*.

Em três folias eu *saí* como folião. O que significa dizer que recebi a toalha cerimonial e fiquei comprometido a acompanhar a jornada por inteira, do início ao fim, sendo responsável por tocar viola nas festividades. Em todas estas ocasiões, eu estava associado ao terno de Ivan Gombé. Ivan é capitão e se transformou em grande amigo, além de bom informante. Minha participação no seu terno era sustentada por relações de afetividade e reciprocidade. Os objetivos etnográficos da minha pesquisa, nesses momentos, se misturavam às relações pessoais e aos compromissos que havia estabelecido com o capitão. De alguma maneira, eu fui inscrito no circuito de dons; ora como pesquisador, ora como tocador. A inserção no domínio estrito das relações de reciprocidade que ligam os foliões entre si e aos seus imperadores me foi apresentada no dia em que eu recebi, de um *imperador*, o *agrado* por minha participação em sua folia: uma sacola com os pedaços que sobraram da carne de boi servida nos festejos. Hoje, eu estou comprometido a participar de um *giro* no final de 2009. Nele, eu participarei como folião de um festejo que será organizado pelo capitão Ivan. Sei que há cavalo a minha espera e nove noites de jornada para cumprir. Minha inserção no mundo das folias, de alguma maneira, revelava o caráter relativamente aberto dos festejos. Pude perceber, assim, que há sempre uma dupla dimensão a articular os devotos para sua realização. De um lado, há as alianças sociais necessárias que aproximam e às vezes afastam os seus participantes. De outro, há as noções de *devoção* e *sacrifício*, quando todos eles entendem, cada qual a sua maneira, que suas atividades nos festejos são formas de se doarem, na forma de um empreendimento fisicamente extenuante, às divindades que dizem acreditar. De todo modo, não se trata de entender que as folias apenas reforçam laços sociais ou cosmológicos. Os festejos, em suas duas dimensões, também os criam. Foi essa uma das lições que aprendi com as folias urucuianas.

Além de acompanhar os foliões nos seus *giros* e de me estabelecer por quase 5 meses na sede municipal de Urucuaia, minha pesquisa de campo também foi realizada por meio de

entrevistas abertas. Seguindo as orientações de Victor Turner (1973), dividi meus interlocutores em três grandes conjuntos, de acordo com as principais categorias de participantes do ritual: os *foliões*, os *imperadores* e os demais *devotos*. A cada um desses agrupamentos de personagens, eu perguntei sobre os principais *fundamentos* do ritual, ou seja, sobre o conjunto de saberes que compõe a base prática e teórica das folias urucuianas. Como era de se esperar, a estas perguntas, os moradores, e alguns imperadores, quase sempre recorriam à autoridade do folião mais graduado (o *capitão*), eximindo-se de responder eles mesmos às minhas indagações. Com essas entrevistas, também procurei levantar dados sobre a história de cada um deles: onde eles nasceram, há quanto tempo vivem na localidade, como praticam a agricultura, etc. A partir das informações colhidas junto aos meus interlocutores, eu também fui capaz de elaborar uma pequena narrativa sobre a história do município.

A maioria das entrevistas foi realizada ainda durante minhas primeiras viagens exploratórias pela região. Mas o grosso dos depoimentos usados nesta tese foi coletado em meio aos *giros*, durante seus preparativos e encerramentos, ao longo de várias conversas informais. Todos eles estão registrados nos meus cadernos de campo. Na verdade, na medida em que me minha experiência etnográfica se tornava mais intensa, menos eu sentia a necessidade de estabelecer os limites rituais da entrevista. Talvez, como Evans-Pritchard, entre os Azande, eu estivesse com receio de que o ritual da entrevista quebrasse o *rapport* constituído a partir do dia a dia das interações do campo. Anoto, desde já, que os depoimentos registrados através de entrevistas gravadas estão indicadas no texto. Também tomei a liberdade de trazer depoimentos de *foliões*, *imperadores* e *devotos* de outros municípios próximos a Urucuia. Fiz uso deste material quando achei necessário e conveniente, partindo do princípio de que havia uma proximidade de crença a articular as populações do Norte e Noroeste mineiro.

Há poucas referências escritas a respeito dos festejos de folia em Urucuia. A rigor, elas só podem ser encontradas a partir da década de 1970. Quando achei necessário, eu trouxe parte dos trabalhos realizados no município e região para auxiliar a escrita da tese. Além de trazerem as falas de pessoas com as quais eu tive oportunidade de me relacionar diretamente durante meu trabalho de campo, os materiais bibliográficos também traziam depoimentos de personagens já falecidos, que, de um modo ou de outro, ainda servem de

referência aos urucuianos de hoje em dia. Toda vez que estes depoimentos são utilizados nessa tese faço a indicação da fonte primária.

1- Os primeiros registros são o resultado das viagens realizadas pelo músico paulistano Paulo Freire a região Norte de Minas Gerais entre os anos de 1977 e 1979, quando Urucuia ainda era um distrito longínquo do município de São Francisco/MG. Os relatos do autor, publicados, em sua grande maioria, no livro *Lambe-lambe* (2000), de sua autoria, têm um caráter ao mesmo tempo biográfico e autobiográfico. Paulo Freire está preocupado em narrar seus encontros com os urucuianos ao mesmo tempo em que, como um autêntico fotógrafo “lambe-lambe”, apresentar certos personagens que marcaram suas passagens pela região.

2- Em meados da década de 1990, as folias urucuianas também foram objeto de registro fonográfico e visual através da atuação da ONG paulistana *Cachuêra!*. Contando com o trabalho de consultoria de Paulo Freire, um grupo de três pesquisadores recolheu, durante vários dias de trabalho de campo, entre janeiro e fevereiro de 1996, diversos materiais relativos não só às folias, como também às danças que compõem todo o ciclo destas festas religiosas (os *quatro* e *lundus*), às Danças de São Gonçalo, aos cantos de trabalho, aos versos da tradição oral, às cantigas infantis e aos tocadores de instrumentos musicais. Não faltaram, igualmente, documentações sobre técnicas agrícolas “tradicionais” e exemplos da culinária local. O resultado destas pesquisas foi expresso em um vídeo, *Urucuia, um vão de nossas riquezas*, dirigido por Angélica Del Nery, e num pequeno CD, intitulado *Sons do Urucuia*. Além disso, um rico material em entrevistas permanece guardado no acervo da ONG, em São Paulo/SP. Ele, aliás, me foi muito útil, sendo gentilmente cedido por membros da ONG paulistana para minha pesquisa na região.

3- No final dos anos 90 e início dos anos 2000, um trabalho de pesquisa de quase dois anos, baseado em relatos de diversos músicos e artesãos do litoral paranaense e de toda uma região delimitada pelo Entorno de Brasília e parte do Norte e Noroeste de Minas Gerais, incluiu Urucuia em suas preocupações. Da cidade, foram selecionados dois foliões para compor a seção “tocadores tradicionais” do livro. O primeiro era Manoel de Oliveira, violeiro nascido em Urucuia e conhecido *capitão de folia* do município. O segundo era Geraldo de Jesus, tocador de rabeca também nascido na região²¹.

Minha tese é dividida em três partes, articulando 8 capítulos. Na primeira parte, eu apresento uma pequena etnografia a respeito dos lugares e dos principais personagens dos festejos. No primeiro capítulo, eu descrevo alguns dos aspectos que considero relevantes do município de Urucuia, da sua sede e dos territórios rurais do seu entorno. Nos capítulos 2 e 3, eu apresento as duas principais personagens rituais do mundo das folias; aquelas que são responsáveis por articular todos os festejos. No segundo capítulo, em especial, falo do

²¹ Manoel de Oliveira mora em Urucuia e se transformou em meu anfitrião ao longo de boa parte dos meus trabalhos de campo. Geraldo de Jesus, segundo me informaram os urucuianos, vive em Brasília, com um de seus filhos. O motivo de sua emigração estava relacionado a questões de saúde.

imperador. Eu procuro entender como e por que estes personagens se organizam e mobilizam outras pessoas para produzir uma folia. No terceiro capítulo, enfim, eu procuro falar sobre os *foliões* e seus *ternos*. Comandados por um *capitão* (seu líder político e religioso), acredito que estes grupos são unidades sacerdotais fundamentais para o trabalho religioso dos festejos.

Na segunda parte, eu descrevo os *giros* propriamente ditos. Trabalho com a idéia de que uma folia ocorre a partir de uma sucessão de *visitas*, intercaladas com longas caminhadas pelas estradas e ruas de um território previamente delimitado. No capítulo 4, destaco os usos e sentidos dos santuários encontrados durante os momentos iniciais das viagens. A idéia, aqui, é a de apresentar o artefato como um dos elementos que contribuem para a constituição da comunidade festiva em movimento (o *terno*). No quinto capítulo, descrevo os foliões na estrada, suas caminhadas e as formas peculiares de sociabilidade que são estabelecidas entre eles. A rigor, a viagem dos cantadores e tocadores é vivenciada como uma “*communitas*” festiva, no sentido que Turner atribui ao termo (1974), também permeada de perigos que colocam em risco a unidade da festa. De que modo os perigos são controlados, e por quem, centraliza os meus interesses pelo tema. No sexto capítulo, por fim, eu procuro descrever uma *visita* ritual a uma casa. Ali, eu estarei preocupado em observar o papel do domicílio para as realizações dos festejos. Além disso, tento anotar como se constituem as trocas entre homens e divindades através dos *cantorios* religiosos e das danças coletivas que acompanham as visitas.

Na terceira parte deste tese, descrevo a festa do encerramento das folias e os preparativos que precedem sua realização. No capítulo sete, apresento o caminho das *esmolos*, doadas pelos moradores para os foliões e que vão se transformar na festa propriamente dita. Destaco o papel do *boi do santo* nesse processo. Considerado o alimento por excelência dos festejos, o boi tem um importante significado sociológico e cosmológico para uma correta compreensão do circuito das *esmolos*, para a observação de como aquilo que é doado a uma folia pode se transformar, a partir da ação de homens e mulheres, no próprio repasto que define as festas. No oitavo capítulo, vou descrever e analisar o ritual da *entrega* propriamente dito. Destaco ali o encerramento do circuito ritual. Pretendo demonstrar que a folia é, na verdade, um grande ritual de trocas agonísticas, onde as rivalidades entre um e outro festejo, além de seu caráter altamente santuário, é uma forma de *potlach* bem desenvolvida.

As fotografias que ilustram a tese foram tiradas por mim, durante meu trabalho de campo. As exceções são dadas pelas fotografias batidas por Roberta Guimarães (que estarão indicadas nos créditos). As imagens, gentilmente cedidas por ela, foram produzidas durante a pesquisa de campo que realizamos, em conjunto, entre os anos de 2002 e 2003, durante a produção de minha dissertação de mestrado. A proximidade do tema e, também, das estruturas que compõem os festejos em Urucuia, no Norte de Minas Gerais, e em Silvianópolis, no Sul, tornaram possível sua utilização. Também preciso dizer que os nomes dos personagens apresentados nesta tese são, em sua maioria, reais. Quando trato de temas que considero delicados, por envolverem conflitos, rivalidades e tensões de todo tipo, preferi alterar os nomes dos agentes ou simplesmente suprimi-los do texto.

PARTE I

URUCUIA, SEUS DEVOTOS E SUAS FOLIAS



Foto 2. Urucuia

CAPÍTULO 1

OS LUGARES DA FESTA

Por que é que todos não se reúnem, para sofrer e vencer juntos, de uma vez? Eu queria formar uma cidade da região. Lá nos confins do Chapadão, nas pontas do Urucuia. O meu Urucuia vem, claro, entre escuros. Vem cair no São Francisco, rio capital. O São Francisco partiu minha vida em duas partes. (Guimarães Rosa, 1986, p..270-271.)

As folias urucuianas quase nunca acontecem em lugares essencialmente religiosos, como um templo ou uma igreja, que por si mesmo poderiam expressar os limites entre ambientes entendidos como sagrados e profanos²². Todas elas são feitas nos espaços mais comuns da vida e do trabalho cotidiano dos seus participantes. As porteiras, os portões, os terreiros, as varandas, os alpendres, as salas e as cozinhas das casas, dos sítios e das fazendas; as ruas, esquinas, as estradas, as trilhas e as matas por onde circulam as pessoas e coisas em intermináveis idas e vindas por uma região - todos estes são os domínios que se transfiguram, por um período de tempo, nos lugares de um grande acontecimento religioso. As igrejas das folias, por assim dizer, são as calçadas, as roças, as fazendas e as moradias dos urucuianos. Durante sua realização são estes os espaços que se transformam momentaneamente nos lugares de encontros sociais e cosmológicos, onde homens, mulheres, crianças, santos, vivos, mortos, coisas e animais movimentam e são movimentados por uma ampla teia de relações totais (Pereira, 2004; Mauss, 2004).

No capítulo que se segue eu me proponho fazer uma pequena descrição sobre os lugares da vida cotidiana da sede municipal de Urucuia e de suas imediações; aqueles, enfim, que vão se transformar com a realização dos festejos. Em primeiro lugar, apresento alguns dados relativos aos territórios encontrados nas zonas rurais próximas ao seu pequeno centro urbano, locais onde ocorre a maioria dos giros de suas folias. Urucuia é um município marcado pela presença de inúmeras *fazendas*. Pretendo, aqui, descrever sucintamente os usos e os significados destes espaços. Num segundo momento, apresento alguns dos aspectos que considero relevantes da sede municipal, onde fiquei hospedado

²² “Lugar santo por excelência”, o templo, segundo Mircea Eliade, “está ao abrigo de toda corrupção terrestre, e isto pelo fato de que o [seu] projeto arquitetônico (...) é a obra dos deuses e, por consequência, encontra-se muito perto dos deuses, no céu” (2001:56). Nesse mesmo sentido, ele continua: “a porta que se abre para o interior da igreja significa, de fato, uma solução de continuidade. O limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser, profano e religioso” (2001: 29).

para os meus trabalhos de campo e onde vivem alguns dos principais personagens dos festejos que vou estudar. Evoco, principalmente, a oposição entre a *roça* e *rua*, que é a maneira pela qual o morador do município costuma representar a clássica dicotomia entre o rural e o urbano em sua região. O terceiro ponto deste capítulo versa sobre o espaço da vida familiar dos moradores e devotos: a *casa*. Habitada por um grupo doméstico, ela desempenha um papel fundamental na dinâmica cotidiana das populações locais, além de ocupar um lugar central durante a realização dos festejos. O quarto e o quinto tópicos a serem destacados dizem respeito aos principais ciclos do calendário de Urucuia: os *diários*, os *semanais* e os *anuais*. Pretendo, com isso, indicar o modo pelo qual as folias se articulam às várias referências temporais. Adianto que esta relação não é unívoca nem uniforme. O tempo urucuiano (ou tempos) possui (ou possuem) diversas dimensões que precisam ser pelo menos apontadas²³.

1. Um município do sertão mineiro

O município de Urucuia está localizado nos limites das meso-regiões administrativas do Norte, da qual faz parte, e Noroeste do estado de Minas Gerais²⁴. Situado numa área de transição geológica entre a depressão do rio São Francisco e o planalto central, ele é recortado por intensa rede hidrográfica de pequenos córregos e ribeirões que deságuam no

²³ Eu quero justificar o uso do termo “cotidiano” nesse capítulo. A noção tem um evidente referente temporal. Ela é aqui utilizada como um contraponto ao *tempo das folias*, objeto de estudo desta tese. Não se trata, no entanto, de considerá-la apenas como um conjunto de atividades “ordinárias”, “simples” ou “entediantes” (Overing, 1999). A vida cotidiana dos urucuianos tem, em si mesma, um valor bastante significativo. O seu mundo do dia-a-dia é eivado por diversos acontecimentos que regulam os seus ciclos mais importantes e conferem significado aos espaços de convivência social e religiosa. O que eu estou chamando genericamente de “cotidiano urucuiano” é marcado por diversas irrupções, transformações, passagens. O dia e a semana em Urucuia não são nunca uniformes; há muitos momentos extraordinários a pontuar e articular a existência dos seus moradores. Certos horários e dias são antes de tudo *sagrados*, implicam atitudes distintas e demarcam passagens importantes na vida local. Assim também são os anos, com suas outras festas e encontros coletivos. As folias, noutros termos, conformam apenas uma das possíveis temporalidades do lugar. Meu interesse pelo tema serve para privilegiar este domínio, mas não deve, em absoluto, reificar ou aplainar as outras dimensões do mundo social.

²⁴ A mesorregião do Norte de Minas Gerais tem uma área territorial de quase 128.602 Km² e conta com 89 municípios. Ela possui baixos indicadores sócio-econômicos. Na década de 1960, a proximidade e a semelhança com o Nordeste brasileiro foi responsável por que a região fosse colocada sob a área de influência da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE). Dos seus municípios, apenas Riachinho, São Romão e Santa Fé de Minas não estão inscritos da Área Mineira da SUDENE. A mesorregião compreende sete microrregiões: Bocaúva, Grão-Mogol, Janaúba, Janaúba, Montes Claros, Pirapora e Salinas. Urucuia é integrante da microrregião de Janaúba e faz divisa com os municípios de Arinos, Chapada Gaúcha, Pintópolis, Riachinho e São Romão. As distâncias aproximadas entre o município de Urucuia e os principais centros nacionais e regionais são: Belo Horizonte: 608 Km; São Paulo: 1100 Km; Rio de Janeiro: 1080 Km; Brasília: 300 Km; Montes Claros: 293 Km; Unaí: 200 Km.

curso d'água mais importante que atravessa a cidade: o Urucuia, nascido em Goiás para se transformar num dos mais importantes afluentes do São Francisco na região. Sua vegetação é predominantemente de cerrado, com suas variações de “campos limpos”, “campos sujos”, “carrascos”, “campinas”, “cerradões” e “veredas”.

A história do município está intimamente associada ao processo de ocupação dos territórios do Norte do estado de Minas Gerais. Iniciado no século XVI, o povoamento da região se deu através da expansão pecuária do Nordeste brasileiro em direção ao sul, ao longo do eixo do rio São Francisco. Também contribuíram para sua formação as passagens de sucessivas bandeiras paulistas em busca de lavras de ouro, responsáveis por fundar cidades, vilas e diversas fazendas de gado. Durante os séculos XVIII e XIX, os viajantes estrangeiros que circularam por ali caracterizaram a região como de povoamento esparsos, o que os levou a denominá-la “sertão” – termo etimologicamente originário da palavra “desertão”, “deserto grande” (Diniz, 2003; Ribeiro, 2005). Sua economia era sustentada pela atividade agropecuária, realizada em grandes fazendas, associada ao comércio desenvolvido em pequenas cidades localizadas às margens do rio São Francisco²⁵.

Todos [os viajantes] não só a caracterizavam [a região Norte do estado de Minas] como um deserto, como também a denominaram sertão. Sertão pela incipiente exploração econômica e pela aridez do clima/vegetação. Pohl, Gardner e D'Orbigny cruzam a região no sentido oeste-leste, Spix/Martius no sentido oposto e Saint-Hilaire em ambos os sentidos. Os autores coincidem ao descreverem a Região do Sertão como um deserto devido a baixa densidade populacional observada. Saint-Hilaire e Spix/Martius se confirmam ao informarem sobre a composição racial dos habitantes do Sertão. A predominância do trabalho livre e a estrutura da posse de escravos concentrada são características do Sertão. A miséria, indigência do sertanejo, convive com poderosos proprietários, donos de grandes extensões de terras e impressionantes atividades econômicas (Cunha e Gogoy, 2003 *apud* Pereira, 2004)

O distrito de Urucuia foi oficialmente criado em 24 de fevereiro de 1891, por meio do Decreto 398 do então Governador do Estado de Minas Gerais, Frederico Augusto Álvares da Silva. O lugar inicialmente escolhido para sua fundação foi a fazenda Alegre, localizada no distrito de Brejo da Passagem, município de São Francisco/MG. Num curto espaço de tempo, no entanto, a nova sede distrital foi transferida para outra localidade, denominada Porto de Manga. Ponto de passagem de barcos sobre o Urucuia, a Manga,

²⁵ No final do século XIX, ocorre um progressivo afastamento do seu eixo econômico, que passa de seus municípios ribeirinhos para o sertão, notadamente em direção ao leste, em torno da cidade de Montes Claros (Pereira, 2004).

como ainda é conhecida, tem seu nome associado a uma grande mangueira que até hoje se encontra às margens do rio. Sua área foi doada por um antigo fazendeiro da região. Ali foi erguido seu patrimônio e estabelecido o local da construção da capela dedicada à padroeira do lugar: Nossa Senhora da Conceição.

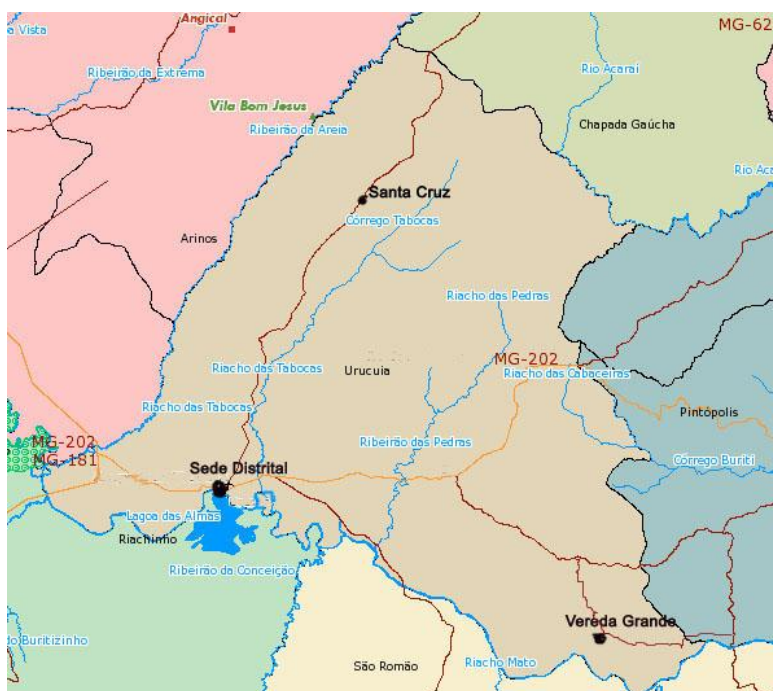
Segundo relato de vários moradores urucuianos, o distrito de Porto de Manga e suas imediações foram intensamente povoados, entre os finais do XIX e meados do século XX, por migrantes originários do sudoeste do estado da Bahia e de outras localidades do norte de Minas. Eles chegaram para desbravar o lugar, derrubando matas para se assentarem em terras devolutas ou em áreas de grandes fazendas de agropecuária. Desde sua fundação, até os anos de 1970, o distrito sofreu forte influência dos então três maiores centros urbanos da região: a sede municipal de São Francisco, distante cerca de 108 Km, Januária, há quase 200 Km, e Pirapora, há cerca de 174 Km (todas as cidades estão localizadas às margens do rio São Francisco). Para esses lugares, seus antigos moradores empreendiam grandes viagens em busca de saúde, serviços públicos diversos e para a realização de trocas comerciais. Algumas vezes, o “comércio” chegava de barco pelo rio Urucuia na figura de “negociantes” que traziam coisas da cidade para serem trocadas pelos “produtos do sertão”.

Andava de carro de boi, a cavalo. Comia sal, ia buscá na cidade, de cargueiro, outra hora de carro de boi, outra hora, por água. Tinha uns negociante aqui. Aí tinha uns canoão aqui, carguera, que enfrentava as cachoeira do rio aí. Quando eles ia, levava couro, de tudo quanto era pele, de tudo quanto era vivente, até de tatu a gente levasse e vendesse pra eles, eles comprava e levava. Cabelo, calda de animal, crina, o rabo do gado, mamona, algodão...descia carregado, ia pra Januária pelo rio. Voltava de lá pra cá, passava pelo São Francisco, subia, entrava na boca do Urucuia e vinha praqui. (...) Eles comprava as coisa lá e a gente comprava deles. Eles vendia o que levava e comprava, empregava em mercadoria. Era tecido, era sal, café. Esse tempo não tinha açúcar, era rapadura. O feijão, o arroz, isso era aqui, eles não trazia não, mas sal, café, essas coisa que a gente não produzia, né? (Manoel de Oliveira. Urucuia. Entrevista: 13/01/2005)²⁶

²⁶ As viagens para os centros urbanos mais importantes da região eram realizadas a pé, a cavalo, em carros de boi ou pelo próprio rio Urucuia, através de pequenas embarcações. Cada uma delas podia durar dias, semanas e até meses. Nos anos de 1940, a população do distrito conheceu os automóveis, de propriedade de grandes fazendeiros, que circulavam com dificuldade por precárias estradas de rodagem. “Ia pelo rio [Urucuia], entrava no rio grande [São Francisco]. Não tinha carro, não tinha estrada. Depois de muitos anos, não me lembro ano que foi, tinha um Américo Martins, fazenderão lá na beira da Taboca, que ce passo ali hoje, o primeiro carro que entro aqui foi dele, um caminhão. Esse caminhão ficava três, quatro dia atolado nas estrada pra vim pra cá, pra fazenda. E por aí pra volta era outro tempo. Não tinha estrada nenhuma. Não tinha estrada não. Aqui nessa Taboca era ponto de atolá. Saia daqui no Galho Grande era outro ponto, nas Pedras



Mapa 1. Urucua e o Norte de Minas Gerais (Fonte: Associação dos Municípios Mineiros)



Mapa 2. O município e seus três distritos: a Sede, Santa Cruz e Vereda Grande (Fonte modificada por mim: Instituto de Geociências Aplicadas – IGA/MG)

Apenas na década de 1950 foi construída a primeira rodovia de terra que ligava Porto de Manga à sede municipal de São Francisco. Os gastos financeiros e a mão-de-obra utilizada na sua construção foram divididos entre alguns dos grandes fazendeiros do

era outro ponto, no Capim Fogo, que é pra lá de Pintópolis, era outro ponto, chegando no Acari era outro ponto, na Prata, que é pra lá... Tinha outro atoleiro nos Caldeirão, que é um quilômetro e pouco depois do Acari, na Prata tinha outro atoleiro...Moço, pobre sofria demais” (Manoel de Oliveira, 13/01/2005).

distrito e o poder público local. No final dos anos de 1970, com apoio da SUDENE, a estrada foi ampliada até alcançar o município de Arinos/MG, já no Noroeste mineiro, para daí estabelecer uma ligação efetiva entre o então distrito de Urucuia e a capital federal, Brasília (distante quase 300 Km). Surgiram as primeiras linhas de ônibus. Aos poucos a influência administrativa de São Francisco vai cedendo lugar à presença cada vez mais forte de Arinos, para onde seguiam seus moradores em busca de vários serviços básicos. Com o investimento estatal, construiu-se, também nos anos de 1970, o primeiro posto médico no distrito. No início dos anos de 1980, seus habitantes tiveram acesso à luz elétrica, produzida por motor de combustão. O ensino fundamental é reformulado com a chegada dos primeiros professores com formação superior. Em 1985, Porto de Manga é finalmente integrada à rede elétrica nacional.

Os anos entre 1980 e 1990 marcaram a fundação da Associação Comunitária da Vila de Urucuia, formada por fazendeiros, comerciantes e políticos locais. O grupo tinha por objetivo a luta pela emancipação política e administrativa do distrito, conquistada finalmente no ano de 1992. Atualmente, o poder público urucuiano participa ativamente da associação dos municípios do Vale do Rio Urucuia, composta por diversas cidades do Noroeste do estado de Minas Gerais: Arinos, Bonfinópolis, Formoso, Pintópolis, Uruana de Minas, Chapada Gaúcha, São Romão e Buritis²⁷. Suas atividades econômicas mais destacadas são os pequenos comércios da sua sede, além da agricultura e da pecuária de corte, realizadas em fazendas e terras de pequenos agricultores familiares. A pesca sazonal tem algum destaque, sendo realizada em torno do rio que dá nome a cidade. Desde o início da década de 1980, a exploração do carvão vegetal também ganhou muita força na região. O “ouro negro”, como ainda é chamado pelos entusiastas da atividade extrativista, é boa parte dele destinado a alimentar o pólo siderúrgico de Betim, na grande Belo Horizonte, sendo recolhido ao custo de um intenso desmatamento, associado à produção de cada vez mais pastos plantados para a criação do gado em pequenas, médias e grandes propriedades.

²⁷ Poderíamos dizer, assim, que Urucuia, ao longo do final do século XIX, de todo o século XX e começo do XXI, desloca seu foco para o Noroeste de Minas Gerais, afastando-se, paulatinamente, de sua região Norte. Embora seja administrativamente vinculado à região Norte do estado (através da microrregião de Januária), o município mantém relações bem mais efetivas com o Noroeste mineiro. Talvez isso explique o porque das obras do PAC (Programa de Aceleração do Crescimento), realizadas entre os anos de 2007 e 2008, financiadas pelo Governo Federal, tenham privilegiado o asfaltamento do trecho da rodovia MG-202 que corta a cidade no sentido de Arinos/MG (Noroeste) e Brasília, ao invés de focar o trecho mais “antigo”, que liga Urucuia a sua antiga sede municipal, São Francisco/MG (Norte de Minas).

1.1. Fazendas, sítios e territórios de parentesco

Segundo dados do IBGE, Urucuia contava, no ano de 2000, com uma população de 9615 habitantes, sendo 55,08 % dela vivendo na zona rural e 44,92 % na área urbana (2001)²⁸. Ao longo dos quase 2042 Km² do seu território, seus habitantes se distribuíam entre três *distritos administrativos* (Sede, Santa Cruz e Vereda Grande), 19 “povoados” (Bonito, Porto Novo, Água Branca, Vereda da Cuia, Riacho Grosso, Pró-Árvore, Vereda do Engenho, Ribeirão do Sabão, Pedras, Gameleira, Santa Rita, Vista Nova, Boa Sorte, Matão, Aldeia, Buriti, Poções, Ribeirão de Areia), centenas de localidades rurais e 1042 estabelecimentos agropecuários (IBGE, 2001, 2007; Prefeitura Municipal & IEF-MG, 1998). Os *povoados* são pequenas aglomerações de casas, não tão intensamente habitados como os *distritos*, mas onde também podem ser encontrados uma igreja católica, um incipiente comércio local, alguma escola e, em certos casos, um posto de saúde. A rigor, eles são pequenos centros regionais que articulam as diversas localidades rurais do seu entorno.

A *fazenda* constitui a forma mais comum de ocupação na zona rural de Urucuia. O termo possui três sentidos até certo ponto discordantes, mas intimamente articulados. No primeiro e mais difundido deles, a *fazenda* identifica o tipo de estabelecimento rural associado às origens do próprio município, sendo voltado para a produção agrícola, pecuária ou agropecuária. O vocábulo não evoca as (poucas) propriedades altamente capitalizadas e modernizadas destinadas à exploração mecanizada e racionalizada da terra,

²⁸ Como ocorre em diversas cidades da região, Urucuia também é marcada por um intenso processo migratório, responsável por arrastar parte considerável de sua população para grandes centros urbanos de Minas Gerais e do Brasil, tais como Brasília, São Paulo, Belo Horizonte e Montes Claros. A capital federal é um caso a parte, tendo considerável influência econômica, política, social e até cultural sobre Urucuia. Para lá, a maioria dos migrantes urucuianos se muda em busca de trabalho e muitos dos seus atuais moradores fazem viagens constantes para tratamentos hospitalares mais complicados. Os movimentos migratórios, no entanto, podem ser observados em dois sentidos. Assim como podem sair da cidade, muitos dos seus ex-moradores podem também retornar. Questões familiares entram em jogo nesse processo. “Morei de agregado. Plantava... até a quantidade de vinte ano aqui era na roça, plantava roça, trabalhava com o pessoal aí na roça... E com vinte ano eu fui embora pra Brasília. Com vinte ano de idade eu fui embora pra Brasília. E de Brasília, eu fui pro norte de Goiás (...). Foi lá que eu conheci família, por lá me casei, e aí vim voltando... Porque é aonde tem meu pai, aonde tem meus irmão, né? Voltei. Fiquei vinte ano fora daqui, do Urucuia. (...) Com 40 ano voltei. Eu sai daqui de Porto de Manga em 62 e fui pra Brasília, fui pro Goiás, por lá me casei, voltei pra Brasília e de Brasília eu fui pra umas carvoaria aqui na região de Unaí. De Unaí eu vim me embora. E tô por aqui até hoje. (...) Eu vim por causa do meu pai - porque minha mãe faleceu muito nova, faleceu em 59, com trinta e poucos anos de idade. Mas eu tenho meu pai aí - por causa do meu que já tá velhinho, né? E eu pensava em ficar perto de meu pai. Eu tava pra lá e meu pai diz que alembrava de nós, não durmia. Ia comer e lembrava de nós, não comia. Eu falei: "não tá muito fácil, eu vou voltando pro rumo de meu pai, né?". E assim foi. Ele mora ali neste bairrozinho, no Riachinho, aqui em Urucuia. Aqui eu tenho meu pai e meus irmão - 4 irmãos” (José Wilson. Capitão de Folia. Urucuia: 11/01/2005).

baseadas no trabalho assalariado (estas são simplesmente chamadas de “agropecuárias”). Efetivamente, o termo remete a um território caracterizado pela presença do *fazendeiro*, dos seus *vaqueiros* e de alguns *agregados*. Ele, em suma, ajuda a definir uma unidade de produção e de moradia que articula inúmeros circuitos simétricos e assimétricos de reciprocidade (i.e., de troca entre sujeitos posicionados em domínios semelhantes e distintos da vida social), centralizados em torno da figura do dono da propriedade (Woortmann, 1987; Ribeiro, 2003)²⁹.

Hoje, a grande fazenda e o fazendeiro vêm perdendo sua força no município e em toda a região norte do estado (Ribeiro, 2003). “Urucuia tinha muito fazendeiro, um bocado de fazendeiro. Tinha muito agregado. Hoje cabô tudo isso aí” (Ivan Gombé. Urucuia, caderno de campo: 13/01/2005). As explicações para sua decadência são várias. Os urucuianos falam da migração rural-urbana, justificada em termos de busca de “melhor condição de vida” nas cidades, e da “lei de terra” que tornou cada vez mais “perigoso” para os proprietários manter *agregados* vivendo nos seus terrenos³⁰. No geral, a “decadência” é entendida não apenas em função da redução drástica da população residente sobre o território de uma grande propriedade rural, mas pela destituição dos regimes de reciprocidade que, centralizados na figura do dono das terras, articulavam todos os seus moradores.

Não, a terra não era dele [do pai]. De primeiro... hoje ninguém deixa mais as pessoa morar porque surgiu uma lei, né? Chamava de agregado. Era agregado. Porque a gente nunca teve as terra, né? E morava de agregado. E assim nós viveu, ele criou nós. Mas surgiu uma lei que se o agregado passasse de um ano naquela fazenda ele tinha direito naquela fazenda. Aí os fazendero foi recusando. "Não mora mais agregado aqui". Quem tem seu pedacinho de terra, mora no seu pedacinho de terra, por pequeno que seja. E quem não tem, mora na cidade, através de lote (José Wilson, capitão de folia. Urucuia: 11/01/2005).

²⁹ “A fazenda pode ser também um território de parentesco e de reciprocidade. Estudando a fazenda goiana em processo de modernização, a autora aborda com relativo detalhe o sentido da troca num ‘tempo de transformação’. ‘Sob um aspecto, a fazenda não se diferencia do Sítio: Tanto o proprietário quanto os trabalhadores mantêm entre si relações de parentesco, ou compadrio... O processo de ocupação daquela região foi desenvolvido por grupos de parentes... essa circunstância parece ter gerado uma espécie de obrigação moral entre as famílias’ (Motta Santos, 1986: 5). Não obstante a assimetria entre as categorias sociais da fazenda, o simbolismo da reciprocidade aí operante postula uma equivalência moral entre famílias consideradas iguais entre si” (Woortmann, 1987: 36).

³⁰ O começo do fim das grandes fazendas urucuianas talvez tenha se dado entre os anos de 1950 e 1970, estando relacionado às diversas transformações ocorridas no campo brasileiro, tanto em termos econômicos, como jurídicos e sociais (Ribeiro, 2003).

O poder do *fazendeiro* urucuiano (“o fazenderão”) era (e ainda é, em certos casos) garantido pelo controle sobre a terra, por meio da qual ele podia se impor aos seus *agregados* e *vaqueiros*³¹. Sua reputação estava baseada, sobretudo, na sua “capacidade de trocar” (Ribeiro, 2003: 8). O *agregado* e o *vaqueiro* estavam posicionados em domínios sociais mais inferiores, embora pudessem ser considerados sujeitos relativamente livres dentro da *fazenda*. Como no caso de propriedades similares do Norte mineiro e do Centro-Oeste brasileiro, sua relação com o dono das terras assumia formas de intercâmbio recíproco (Suarez, 1982: 21). O *agregado*, em termos “puramente econômicos”, garantia os meios de sobrevivência da propriedade, produzindo alimentos. Em troca, o *fazendeiro* tornava possível esta atividade, não só pelo fato de permitir acesso a terra – que, anos atrás, era abundante, devoluta e despovoada –, mas pelo fato de prover instrumentos e outros objetos manufaturados de primeira necessidade adquiridos através da renda monetária advinda da comercialização do gado (*idem, ibidem*: 22)³². O *vaqueiro* era, por outro lado, “homem de confiança” do grande produtor, cuidando daquilo que era considerado o bem de maior valor da propriedade: o gado, fonte de rendimentos econômicos e de prestígio. Em troca, ele costumava desfrutar a intimidade de seu “patrão”, morando próximo da sede da fazenda, além de compartilhar dos espaços de sua cozinha com as mulheres da casa. Muitas vezes, ele podia ser “criado” na própria sede, recebendo alimentos, roupas, bom trato e comida do seu proprietário (Ribeiro, 2003)³³. As reciprocidades entre estes personagens transcendiam a pura esfera econômica, para articularem domínios sociais, morais e até religiosos (muitos *fazendeiros* se transformavam em *compadres* de seus *vaqueiros* e *agregados*). Em troca da segurança, das terras para plantar, da moradia e do alimento, o fazendeiro exigia fidelidade, respeito e obediência daqueles que viviam em sua propriedade. Tratava-se, antes de tudo, de dons, no sentido maussiano do termo (Mauss, 2004), de concessões que o dono da terra acreditava dar ao “seu povo”, de modo a manter vivo o circuito de prestações totais.

³¹ A “tradição fazendeira” no Nordeste do estado de Minas Gerais, como nos lembra Ribeiro, é baseada na autonomia produtiva, independência política da fazenda e força pessoal. “Num mundo rural que se acreditava agreste e adverso, a glória da fazenda foi dominar a mata, e a do fazendeiro foi usufruir deste domínio e, por meio do domínio da terra, subordinar outros homens” (2003: 4). O mesmo, acredito, pode ser dito a respeito do Norte mineiro, como um todo, e sobre Urucuia, em particular.

³² O *agregado* é uma personagem complexa, por vezes definida na literatura por duas referências que a história tornou opostas: “não tem terra e tem produção autônoma” (Ribeiro, 2003: 5).

³³ A respeito dos *vaqueiros* de fazendas tradicionais do Norte de Minas, escreve Ribeiro (2003): “Vaqueiro, por ser artesão e dono de sua arte, foi um trabalhador próximo ao fazendeiro; seu trabalho, obediência e solidariedade foram para a casa de sede; seu mundo era diferente daquele do trabalhador ordinário das lavouras [o *agregado*]. Nas fazendas de gado era costume o vaqueiro ser criado na casa, convivendo na comunidade da família numa sede” (: 141).

A influência do fazendeiro muitas vezes extrapolava os limites de sua propriedade. Não era incomum que os donos das terras acabassem se constituindo como verdadeiros centros do poder local. Grandes produtores do município, por exemplo, foram responsáveis pela constituição de diversos *povoados* e muitas localidades rurais. Alguns deles acabaram por se transformar em “heróis fundadores” de Urucuia, eleitos pelo poder público municipal e por parcela de sua população como os principais responsáveis pelo “progresso” da cidade.

Bem próximo do povoado de Porto de Manga, na Fazenda Gameleira, o empresário Francisco Cavalcanti Albuquerque comprou uma grande área de terra onde construiu um considerável patrimônio – casa de comércio, moradias de colonos e vaqueiros, igreja, escola e outras – desenvolvendo um excelente comércio e atraindo grande freguesia para toda a região. Cavalcanti possuía caminhão, automóvel e quando alguém necessitava de transporte, fretava os seus, pois eram os únicos da região. Chegou até a construir um grande trecho de rodovia com seus próprios recursos. Viveu em sua fazenda até a sua morte, e foi sepultado em sua propriedade no pátio da Igreja “Coração de Jesus” (Prefeitura Municipal de Urucuia e IEF-MG, 1998)³⁴.

O segundo sentido do termo *fazenda* se refere à pequena propriedade rural onde vive e trabalha a família agricultora e pequena criadora de gado. Aqui, o vocábulo se aproxima da idéia de “sítio camponês”, indicando a unidade mínima da vida social urucuiana no campo. Embora o termo “sítio” não seja usado com frequência no município, eu proponho, para fins de melhor entendimento do texto, manter a denominação ao me referir a este tipo de ocupação rural (em oposição à grande fazenda). Organizada em torno de uma *casa* e de áreas de plantio (o *roçado*), criação de gado (o *pasto*) e vegetação nativa (a *mata*), o *sítio* é ao mesmo tempo o lugar da *morada*, o produto e o meio para a reprodução social da família (Heredia, 1979; Woortmann, 1997). Como revela o depoimento transcrito logo abaixo, a constituição do grupo doméstico, sua manutenção e

³⁴ Se os *fazendeiros* são muitas vezes tratados pelos documentos do poder público municipal como “heróis do progresso urucuiano” (em alguns casos eles podem ser até definidos como *empresários*), a imagem desses verdadeiros “coronéis” para os pequenos produtores pode ser mais ambígua. Durante minha estadia no campo, pude perceber que a personagem do “velho” Cavalcanti, como eles chamavam o proprietário da Fazenda Gameleira, era envolto por narrativas relativas ao pacto com o diabo. Elas insinuavam que o fazendeiro possuía um demônio engarrafado que atendia a todos os seus pedidos (era o *famaliá*). Para muitos dos moradores, a presença do diabo explicava sua prática de usurário (emprestava dinheiro a juros) e, em certos casos, de assassinatos e grilagem de terras. Sobre as narrativas relativas aos pactos com o diabo na região, ver Pereira (2008).

reprodução estão ancoradas sobre o trabalho sobre a terra, conformando a honra e a reputação de seus *donos* e dos *chefes de família*³⁵.

Eu criei esses fio, os neto, tudo. Eu trabaia na roça. Prantava, capinava, limpava. Prantava os trem pa criá os fio. Criei tudo, assim. Prantá cana. Fazê a covona no chão, assim. Por dentro, ela cresce, corta, leva no carro, bota no engenho, moe, tira a garapa, apura no fogo, faz a rapadura, faz o açuque. Tudo pa comê. Tem as forma de fazê as rapadura. Ele teve engenho, ali. Muito tempo. Aí, na casa dele, ali (Joana Lisboa. Urucuia. *Famaliá*)³⁶.

O trabalho sobre os terrenos é idealmente organizado segundo o modelo do patriarcado, sendo o esposo/pai o dono da terra e o gerente da produção. A ele, a esposa e os filhos devem auxílio e respeito. Quase todas as atividades produtivas são realizadas pelos membros do grupo doméstico, mas podem contar, às vezes, com a presença de mão-de-obra assalariada. Os produtos da lavoura e da pequena pecuária de corte são consumidos internamente pela família. O excedente é vendido num incipiente mercado local de grãos, farinha e cabeças de gado (“É tudo pra despesa. O resto a gente vende”). A agricultura é quase sempre entendida como a atividade principal do *lavorista*. Ainda que muitos deles realizem serviços em outros campos de atuação (marcenaria, carpintaria, carvoarias, pesca, cerâmicas ou mesmo como assalariado em grandes fazendas ou na cidade), o trabalho sobre a terra é pensado como o meio por excelência de manter e reproduzir a vida familiar sobre o sítio. A idéia de *lavrador*, como no depoimento abaixo, ganha destaque nos discursos de muitos moradores.

Mais ou meno isso. Tem 12 ano que nós trabalha junto, já. (...) Nós tem 12 ano que nós trabaia junto em serviço [de carpinteiro], assim. Num é anual, né? É de ocasião. Nós pega umas empreita, assim. Mas, sempre, a gente trabaia de lavradô. Trabaia mais na roça, memo, né? Mas, quando nós arranja uma empreita, assim, nós trabaia de dois (Firmino. Urucuia, *famaliá*).

A maioria dos *sitiantes* urucuianos são *donos* de seus terrenos³⁷. Sua posse, no entanto, é definida menos em termos de titulação legal do que pelo valor *trabalho*,

³⁵ Um informante me falava, certa vez, do seu orgulho de ter criado seus filhos com o seu “trabalho na roça”, até que eles se “casassem”. “Quando eu morrê, eu posso falar pra São Pedro que eu deixei os filho criado, casado e tudo” (Caderno de campo. Urucuia: 15/11/2007).

³⁶ Há casos de mulheres, como a informante acima, que trabalham no *roçado* (local predominantemente masculino, Heredia, 1979), em casos de viuvez precoce ou extrema necessidade econômica. De todo modo, mesmo nestes exemplos percebe-se que a honra está sempre associada à manutenção, alimentação e criação da família a partir do trabalho na roça e no sítio.

³⁷ O *dono* é uma categoria moral. Valem para o caso urucuiano, as observações realizadas em outros contextos etnográficos: “*Dono* é também uma categoria moral entre os *sitiantes* de Sergipe, opondo-se à de

entendido como atividade familiar de transformação do ambiente natural em espaço econômico, social e cultural (Woortmann, 1987; Brandão, 1995)³⁸. O sítio é, antes de tudo, um “patrimônio familiar”, deixado de herança para os filhos de seus *donos* (Woortmann, 1987)³⁹. Ele corresponde, em certo sentido, a um determinado estágio do ciclo evolutivo de uma família. Num primeiro momento, indica o grupo doméstico que vive sobre seu espaço de acordo com regimes reconhecidos de posse e uso da terra; num segundo, ele aponta idealmente para a família extensa, quando implica heranças e divisões que acabarão aproximando o espaço dos territórios habitados por grupos de parentesco (Woortmann, 1995: 249).

O terceiro sentido evocado pela noção de *fazenda* se refere, pois, aos pequenos agrupamentos de vizinhança que guardam algumas semelhanças com os “bairros rurais” paulistas estudados por Antonio Cândido (1964), Maria Isaura Pereira de Queiroz (1973) e Carlos Rodrigues Brandão (1995)⁴⁰. Formado por uma série de famílias nucleares distribuídas em seus próprios lotes de terra (os “sítios”), cada uma destas localidades é marcada por sentidos de pertencimento responsáveis por movimentar redes mais ou menos visíveis de reciprocidades. A aproximação entre a grande propriedade e o bairro rural tem relação com a própria fundação de muitos destes locais, originários de grandes *fazendas* (no primeiro sentido do termo) que, fracionadas em função das mortes de seus proprietários, falências ou vendas, acabaram repartidas entre familiares, *agregados* e

proprietário. Enquanto esta última remete a uma ordem econômica, onde a terra é mercadoria, e a uma lógica jurídica coerente com tal ordem, a primeira remete a uma ordem moral, onde a terra é patrimônio e transmitida como tal, de geração em geração, segundo padrões camponeses de herança que variam de lugar para lugar, mas sempre espelham essa ordem moral” (Woortmann, 1987: 28).

³⁸ Sobre a categoria *trabalho na terra*, vale ler esta passagem de Woortmann & Woortmann: “Trabalho é uma categoria cultural ou ideológica e tem múltiplos significados. É, de fato, uma categoria central da teia de significados que constitui a cultura camponesa aqui estudada, e expressa uma ética. É uma categoria que não é pensada independentemente de outras, como terra, família e gênero. À diferença do que ocorre no universo de representações da produção moderna, trabalho não pode ser pensado em si, visto que é uma categoria moral” (1997: 134).

³⁹ A noção de “patrimônio”, aqui, não implica apenas uma ordem moral, como pensam alguns autores. Ela pode ser considerada mais corretamente como um verdadeiro fato social total, tendo, ao mesmo tempo, valores fisiológicos, morais, econômicos, religiosos, etc. (Mauss, 2004; Gonçalves, 2005). Para argumentar a esse favor, vale dizer que a *terra*, que é “trabalhada” e deixada de herança para os filhos, é considerada um “dom de Deus” (Heredia, 1979; Brandão, 1999; Pereira, 2004, entre outros)

⁴⁰ O bairro rural é, para Cândido, “a estrutura fundamental da sociabilidade caipira, consistindo no agrupamento de algumas ou muitas famílias, mais ou menos vinculadas pelo sentimento de localidade, pela convivência, pelas práticas de auxílio mútuo e pelas atividades lúdico-religiosas. As habitações podem estar próximas umas das outras, sugerindo por vezes um esboço de povoado ralo; e podem estar de tal modo afastadas que o observador muitas vezes não discerne, nas casas isoladas que topa a certos intervalos, a unidade que as congrega. O viajante, de antanho e de agora, é por isso levado muitas vezes a uma idéia exagerada da segregação em que vive o caipira, quando, na verdade, era raro, e foi-se tornando excepcional, o morador não integrado em agrupamentos de vizinhança” (Cândido, 1964: 44).

vaqueiros do antigo proprietário. Há, obviamente, outras localidades deste tipo que não parecem ter suas origens associadas às grandes propriedades urucuianas. A maioria delas se formou às sombras das fazendas tradicionais, contando com pequenos agricultores “livres” vivendo, lado a lado, sobre seus próprios lotes de terra. Ao se referir a estas unidades sociais originalmente “autônomas”, o morador urucuiano irá evocar apenas o nome próprio da localidade. Ele vai falar das “tabocas”, do “sabão”, da “vereda do meio” ou do “alegre” para poder designar cada um destes lugares⁴¹.

Os bairros rurais são constituídos em torno de relações visíveis e reconhecidas de parentesco. É muito comum que pais, filhos e suas respectivas famílias nucleares vivam muito próximos uns dos outros; assim como podem ser observados grupos de irmãos de uma mesma família (também casados) que se encontram numa mesma localidade. As evidências parecem indicar um padrão, ao menos ideal, de famílias extensas compartilhando o mesmo território. Algumas destas localidades podem ser formadas por mais de uma família extensa, que interagem entre si através de práticas de auxílio mútuo e, até, de casamentos cruzados. Nesse sentido, os bairros rurais podem ser igualmente definidos como “territórios de parentesco” (Woortmann, 1995). A espacialidade (baseada na idéia de *vizinho*) e a família (na idéia de *parente*) desempenham papéis fundamentais na sua constituição; são princípios complementares a definir os “direitos sobre a terra, e os deveres entre as pessoas” (*idem, ibidem*: 250). Ainda que, muitas vezes, não haja efetivamente uma correspondência exata entre as séries do parentesco (que delimita um campo de relações pautado, discursivamente, pela união, tolerância, confiança, ajuda mútua, respeito, intimidade, compartilhamentos e responsabilidades) e a dos territórios, há

⁴¹ Muitos dos nomes para estas localidades são definidos pelo meio físico, principalmente rios, ribeirões e veredas. Segundo Jacinto (1998), que escreveu interessante etnografia a respeito dos moradores do Parque Grande Sertão Veredas, no município de Chapada Gaúcha, Noroeste de Minas Gerais, uma das principais referências para a percepção desses lugares é dada a partir do encontro e interação do espaço social com o espaço físico. Isso porque eles se constituem “também enquanto territórios que se marcam pelas águas e rios que banham suas terras, nomeados preferencialmente pelo rio principal – ou o rio mestre – coincidindo provavelmente com as microbacias da região” (: 45). Assim, o nome do rio é também o de um conjunto mais próximo de casas e unidades domésticas, e é também, algumas vezes, o nome de uma fazenda. Nessas pequenas localidades rurais, as casas dos seus vizinhos se encontram muitas vezes distantes uma das outras. O deslocamento por entre as moradias implica longas caminhadas ou cavalgadas. Em certas localidades, ir de um lugar a outro envolve travessias de rios e ribeirões. É interessante observar nesses trânsitos as marcações entre os territórios. Muitas vezes, quando contíguos, essas pequenas localidades rurais se confundem sob o ponto de vista de um recém-chegado, incapaz de observar as separações entre elas. A proximidade física não implica proximidade social. Noutros casos, os limites visíveis (um córrego, uma grande fazenda, etc.) não são capazes de separar socialmente seus membros. Em algumas localidades, por fim, essas divisões se tornam muito evidenciadas pelos espaços físicos, pela existência de “grotas”, “rios” e “matas”. Os caminhos entre tais localidades são marcados por pequenas trilhas, servidas de algumas pinguelas, que expressam física e simbolicamente a fragilidade de seus contatos.

uma nítida tendência nesse sentido: não só porque a subdivisão de um sítio ou fazenda ao longo do tempo costuma ter como resultado a criação de uma vizinhança formada por avós, pais, filhos, netos, irmãos, primos, cunhados, cunhadas, noras, genros, mas também porque cada um destes lugares tende a ser associado genericamente, nas narrativas e comentários cotidianos, a algumas famílias (“nas Tabocas é mais o povo dos Lisboa”) (Comerford, 2001)⁴².

As trocas que se instituem em seu interior podem estar relacionadas a diversas tensões entre os moradores de um ou vários território de parentesco⁴³. Não são incomuns casos de conflitos relacionados à divisão de cercas, roubo de animais, fofocas, entre outros, que acabam opondo as famílias moradoras de um mesmo lugar. Muitas vezes, como veremos nesta tese, as rivalidades afloram no interior dos festejos de folia. Numa ocasião, pude observar um dos seus promotores avisar a um grupo de cantadores e tocadores que não passasse pela casa de um vizinho com quem ele tinha problemas pessoais. Notadamente, ele era pai do marido de sua filha. Ligados por laços de afinidade, ambos também se consideravam oponentes no interior da mesma localidade. “A gente é inimigo mortal”, ele me dizia. “Quando encontra na rua os dois não passa na mesma calçada”. Durante anos, os dois vizinhos permaneceram disputando os limites de suas terras. “Todo dia que eu olhava minha cerca, ela tava no chão. O gado dele derrubava tudo e vinha come na minha roça”. As disputas não pareciam opor apenas dois indivíduos, mas acabavam, discursivamente e na prática, englobando as famílias dos contendores: “o povo lá do sangue dele é tudo prosa-ruim mesmo”⁴⁴.

⁴² O caso é semelhante ao que observou John Comerford (2001) em certas localidades rurais da Zona da Mata mineira. Diz o autor: “Nas localidades rurais de pequenos sítios e meeiros, diz-se, em algumas circunstâncias (diante de pessoas de fora que perguntam sobre as famílias do lugar, por exemplo), que “aqui todo mundo é parente” (por descendência ou afinidade, nesse caso), mesmo que em outras circunstâncias (de conflito e ruptura ou de desprestígio de alguma pessoa ou segmento de parentela) essa mesma afirmação possa ser negada e só relutantemente admitida. Assim, a relação entre localidades e parentesco se dá, na área rural da região pesquisada, em dois planos: uma tendência de relativa agregação territorial (residencial /e/ou de áreas de trabalho sem residência), ao longo do tempo, de pais, filhos, irmãos, primos, tios, sobrinhos, netos, cunhadas, cunhados, noras, genros, além de paralelamente de compadres e comadres (que podem também ser parentes); e uma tendência no plano das narrativas, comentários e explicações sobre a vida social e a história do córrego, a enfatizar as relações de parentesco entre aqueles que vivem em uma mesma localidade e a antiguidade da associação entre dadas famílias e das localidades” (2001: 24).

⁴³ Não há oposição entre troca e rivalidade. Para o assunto, ver Mauss (2004).

⁴⁴ A noção de *sangue* é usada para definir grupos de parentesco consanguíneos. Ela evoca uma espécie de qualidade comum que está associada à natureza do agrupamento (Marcelim, 1999). O termo implica noções de moralidade, ética, entre outras. Numa ocasião, um avô criticava seu neto (envolvido com roubo e consumo de drogas) dizendo que aquilo era fruto do *sangue ruim* da família de seu genro. A noção, portanto, cria

2. A “roça” e a “rua”

Embora eu tenha circulado o máximo possível dentro dos seus limites municipais e, também, para fora deles, o grosso do meu trabalho de campo se restringiu ao distrito sede de Urucuia e às várias localidades rurais de suas imediações. A Manga, como ainda é conhecida, é habitada por quase cinco mil pessoas. Localizada às margens do rio Urucuia, na divisa com o também município norte-mineiro de Riachinho, ela conta com um hospital e dois postos de saúde, três escolas públicas, duas municipais e uma estadual, uma praça com coreto e dois cemitérios (o “novo”, localizado na saída do centro urbano, e o “velho”, perto do rio). Também se encontram na pequena zona urbana de Urucuia os prédios da prefeitura municipal e da câmara dos vereadores. Não há fóruns. A sede é ponto de referência para um grande contingente populacional, sendo o centro religioso e comercial mais importante das redondezas, contando com duas igrejas católicas e aproximadamente seis evangélicas, duas agências bancárias, um posto dos correios e um comércio relativamente diversificado, com supermercados, farmácias, casas de material de construção e um grande número de bares e biroskas. Há também dois hotéis para a recepção dos viajantes, além de uma pequena pensão para visitantes com menor poder aquisitivo.

Para além de suas subdivisões administrativas (os “bairros”), o distrito sede é simbolicamente dividido por seus habitantes entre a *cidade nova* e a *cidade velha*. A *cidade velha* é onde moram os membros das *famílias antigas* e prestígio do lugar (como os Cavalcanti, os Lisboa, etc.). Ali também estão localizados os marcos históricos de Urucuia tombados pelo poder público municipal: a capela de Nossa Senhora da Conceição, construída no final do século XIX, a mangueira bicentenária em torno da qual se formou a vila que deu origem ao município e todo um conjunto arquitetônico de casas e estabelecimentos comerciais que remontam aos primeiros anos de sua formação. A *cidade nova*, por sua vez, é fruto recente de um projeto de habitação estimulado pela prefeitura municipal, há pouco mais de 10 anos. Ela se separa da *cidade velha* pela rodovia MG-202 que, cortando a cidade de uma ponta a outra, estabelece ligações entre Urucuia e os municípios de Pintópolis e São Francisco, ao leste, e a Riachinho e Arinos, a sudoeste e a oeste, respectivamente. A *cidade nova* é, em certo sentido, estigmatizada pelos moradores

distinções no interior da categoria mais ampla de *parentesco* e se opõe, como veremos mais adiante, à idéia mais inclusiva de *consideração*.

da sede, principalmente por aqueles que vivem na *cidade velha*. Uma das razões que indicam aos seus habitantes o baixo valor social e simbólico da área estaria relacionada ao fato de que ela seria maciçamente povoada por imigrantes provenientes “de fora” da cidade, das zonas rurais do município e de municípios próximos ou distantes. Como no caso clássico de Winston-Parva (Elias, 2000), a antiguidade das famílias residentes na cidade estabelece os critérios da subdivisão e demarca uma distinção espacial que resvala em questões morais e até religiosas⁴⁵.



Foto 3. A sede. Acima a *cidade nova*. Abaixo, próximo ao rio, a *cidade velha*.

A sede municipal, como um todo, também é conhecida pelos urucuianos como a *rua*, que é o modo como os moradores do norte mineiro denominam pequenas, médias ou grandes aglomerações populacionais. A *rua* se opõe à *roça*, lugar que muitos entendem ser a “origem”, não apenas de Urucuia (“Na Manga, antes, tinha umas casinha pouca. Aqui era tudo roça”), como também de suas próprias experiências individuais.

Eu nasci aqui na região de Urucuia mesmo. Mas não foi aqui na “rua”, não. Foi na “roça”. Foi lá na fazenda Santa Cruz. Depois fui morar na Taboca, ali na beira do ribeirão. Vim pra cá [para a “rua”] depois de

⁴⁵ A *cidade nova* segundo alguns católicos urucuianos, é “dominada” pelos evangélicos. Ali, pensam eles, viveriam a maior parte dos “crentes” (evangélicos de várias congregações) da cidade. Não pude fazer um estudo estatístico nesse sentido, mas pude observar que a *cidade nova* é, efetivamente, o local onde se encontram o maior número de templos evangélicos, em Urucuia. Enquanto a *cidade velha* se caracteriza por ser o local da moradia do padre e pela presença de duas igrejas católicas, a *cidade nova* contava, no final de 2007, com cerca de 5 templos evangélicos.

velho, né? Na roça tava ficando pesado demais pra mim e pra mulher (Manoel de Oliveira, capitão de folia. Urucuia: 13/01/2005).

A *roça* é um conceito derivado do espaço primordial do trabalho agrícola – o *roçado*, mas também se refere, em certos contextos, a um determinado território mais amplo, maior do que a porção de terra destinada à lavoura. A *roça* é a soma de todas as localidades rurais (de fazendas a pequenos sítios), onde vivem os indivíduos e as famílias que compartilham, segundo os seus habitantes, um mesmo *costume*: um conjunto mais ou menos homogêneo de crenças, valores e práticas relacionadas ao trabalho, a terra, à família, à religião, entre outras coisas⁴⁶. Situada a meio caminho entre um espaço entendido como pura natureza (o *sertão*) e, outro, onde esta natureza quase não existe (a *rua*), a *roça* é compreendida pelos urucuianos como o território onde vive e se reproduz o *povo da roça* (aqueles que compartilham de um mesmo *costume*). Para além das distinções espaciais e sociais que ela ajuda a operar, a categoria também possui, com relação à natureza e à cidade, uma dimensão temporal. A *roça* é a expressão visível e vivenciada de um território e de um modo de vida herdados dos *antigos*: na terra ancestral onde se produz com técnicas passadas de geração a geração, nos valores atribuídos à família e ao trabalho coletivo, nas festas religiosas realizadas nas localidades, etc.⁴⁷.

A *rua*, por sua vez, demarca os espaços reconhecidos das trocas comerciais (ela também é conhecida como o *comércio*) e da busca por serviços: é o lugar para se fazer compras, cuidar da saúde, ter instrução, enterrar os mortos, despachar e negociar os produtos da lavoura, etc. Outros significados são atribuídos a este espaço: é nele que os “jovens” gostam de viver e onde “adultos” vão em busca de emprego e dinheiro. Além disso, ela é também compreendida como um espaço mais feminino do que masculino, na

⁴⁶ A *roça* termina mesmo onde começa a *rua*, por um lado, e aonde acaba o *sertão*, por outro. Na fala dos moradores, o *sertão*, ao mesmo tempo em que se refere a todo a região de Urucuia (“aqui é o sertão”), também evoca um lugar que fica muito longe, no tempo e no espaço. É onde se encontram densas matas, onde vivem os animais selvagens (a onça – em menor número nestes últimos tempos -, o lobo-guará e outros “bichos-do-mato”) e os seres sobrenaturais (o lobisomem, o pé-de-pilão, a mula-sem-cabeça, etc.), e onde já viveram um dia os índios que, para seus moradores, são como que homens não civilizados, mais próximos do que distantes do mundo natural. O *sertão* é conquistado pelos homens através do *trabalho*. Ao longo dos anos de derrubadas de árvores, preparação de terras, plantações e colheitas, ele vai se transformando em *roça*, no seu duplo sentido: como território da *morada* e como espaço de produção, como o *roçado* - ambas as dimensões consideradas o resultado do trabalho humano realizado sobre a pura natureza. A *roça* é, desta forma, o espaço socialmente transformado do *sertão*, e opõe-se igualmente a ele por ser o lugar das lavouras e dos pastos pontuados por algumas pequenas matas, enquanto o *sertão* é um lugar de muitas *matas* sem nenhuma ou pouca plantação (Brandão, 1995; Pereira, 2004).

⁴⁷ Os *antigos* são considerados aqueles que, ao transformarem o *sertão*, criaram as bases sociais e culturais sobre as quais vivem os homens e mulheres do lugar. A noção guarda algum parentesco com a idéia de antepassado, sem querer dizer, como esta, contudo, vínculos necessariamente familiares. No geral, o termo abarca todos aqueles que estão acima da geração mais velha ainda viva na cidade (Pereira, 2004).

medida em que algumas migrações rurais-urbanas são explicadas em função dos desejos da mulher pelo “conforto” da cidade e pela fuga do “sofrimento da vida na roça”. Também é muito comum filhos forçarem seus pais, depois que estes são percebidos como “velhos”, a irem morar na cidade, onde estariam mais perto dos serviços de saúde, considerados (e de fato) inexistentes na zona rural. De acordo com muitos urucuianos, a fragilidade dos idosos os impedem de enfrentar a “dureza” da vida no campo. Vejamos o depoimento de um destes moradores.

Eu fico a semana toda lá na minha rocinha. Tem uma lavoura pra ficar cuidando. (...) Tem um gadinho também que precisa ficar sempre olhando, né? (...) Às vez fico semana toda lá sem ver a mulher. Ela quase não vai mais lá não. Ela só fica na rua. Não gosta mais de roça, não. Esse negócio de roça pra ela não presta mais não (João Bispo, Uruçuia. Caderno de Campo: 01/12/2007)

Muitas famílias urucuianas estão trocando a vida nos campos pela cidade. A busca por melhores “condições de vida”, empregos, escolas para os filhos e saúde para os mais velhos seriam os maiores responsáveis pelo deslocamento no interior do município⁴⁸. Apesar das mudanças, no entanto, muitos dos migrantes rurais urucuianos relutam em romper seus laços com o campo. Boa parte dos moradores do distrito sede, por exemplo, ainda possui propriedades na zona rural, onde são realizadas atividades agrícolas e pecuárias diversas. São igualmente importantes os movimentos sazonais em direção à *roça* relacionados às atividades da pesca, da caça e da coleta de frutas e outros vegetais (alguns deles comercializados na cidade e fora dela). Além disso, há diversos moradores das áreas urbanas que também trabalham como assalariados no mundo rural, em fazendas de “agronegócio” ou nas “carvoarias” que abundam na região. A relação mantida por alguns urucuianos com a *roça* não se restringe à motivações puramente econômicas. Em primeiro lugar, a agricultura, a pecuária e as práticas extrativistas, mais do que simples atividades de “subsistência” e reprodução familiar, são fenômenos sociais importantes, estando articulados a prestígios sociais, laços de amizade, parentesco, compadrio, etc., e a

⁴⁸ A migração rural-urbana em Uruçuia guarda algumas relações com um movimento mais amplo, comum a todo o Norte do estado de Minas Gerais. A região, como atesta alguma literatura sobre o tema, vem passando por um intenso processo de “urbanização”. Com o termo, os pesquisadores procuram definir o crescimento acelerado da população urbana em relação à rural (a “cidade”, nesse caso, compreende as sedes dos municípios). O termo também pode definir “a grande concentração de atividades terciárias públicas e privadas do aglomerado e a forma contínua dos espaços edificados onde se dá a proximidade das habitações da população” (Sacarlato, 1995: 401). A região Norte de Minas tem, hoje, quase metade de sua população vivendo nas cidades. A urbanização ocorre de forma diferenciada em diversos municípios, o que contribui para tornar mais agudas as diferenças regionais. Uruçuia, em 2004, tinha uma taxa que a colocava na média entre as maiores e menores da região (*idem, ibidem*).

complexos sistemas de classificação do mundo natural (Brandão, 1995; Attuch, 2006; entre outros). Além do mais, muitos moradores da *rua* mantêm relações com seus parentes que vivem no campo, o que torna o trânsito entre estes lugares ainda mais intenso.

A separação entre a cidade e campo não obedece a critérios apenas espaciais. A *roça* e *rua* são, na verdade, categorias polissêmicas, podendo se referir, em contextos diferentes, a espaços, temporalidades, pessoas e modos de vida, sempre pensadas uma em relação à outra⁴⁹. Se a *roça* é entendida como o lugar que torna visível o “costume dos antigos”, a cidade é compreendida como o espaço onde se encontram todos os elementos percebidos como “recentes” em relação àquilo que foi herdado dos antepassados: de bens materiais e úteis - tais como a luz elétrica e todos os seus derivados (a T.V., geladeiras, etc.), as estradas e os carros, a educação formal, a medicina moderna, etc. - a comportamentos e gostos musicais - o “farró”, a “música country”, etc.⁵⁰. Esta oposição é importante ao mundo das folias. Como veremos ao longo dessa tese, embora alguns de seus patrocinadores e muitos dos seus executores vivam na cidade, boa parte deles prefere que os festejos ocorram na *roça*. O fato está relacionado às formas como se pensam e se realizam o controle moral e religioso sobre seus agentes e participantes. A *roça*, associada aos *antigos*, *adultos* e *homens*, se opõe à *rua*, relacionada aos *novos*, *jovens* e *mulheres*. Os três primeiros elementos da série estão intimamente ligados ao mundo da ordem; por isto, não espanta que a cidade, em diversos contextos, também seja entendida como sendo o local onde acontecem mais “roubos”, onde há “mais brigas”, onde se usa “drogas”, como a “maconha”, e onde a “educação dos filhos” é dificultada pelas “novidades”, “más companhias” e mudanças radicais “do mundo”. Se a *roça* implica territórios pensados como mais *controlados*, a *rua* carrega o estigma do *descontrole*⁵¹.

⁴⁹ Há toda uma bibliografia que sustenta que o rural e o urbano são, antes de mais nada, representações sociais, criadas e sujeitas a disputas no interior de determinados contextos históricos, sociais, políticos e culturais (Carneiro, 1998; De Paula, 1999; Paulino, 2003, entre outros). *Roça* e *rua* são categorias deste tipo: representações sociais operadas para demarcar o território de uma cultura, localizado no espaço, no tempo e materializado nas práticas e nos modos de pensar de uma ampla coletividade.

⁵⁰ Sobre os sentidos ambíguos da categoria *progresso* entre pequenos agricultores e criadores de gado ver Brandão (1999). Muitas vezes, a noção é oposta ao *benefício*.

⁵¹ A oposição entre a *roça* e a *cidade* no mundo das folias também foi observada por Veiga (2002) na cidade goiana de Pirenópolis. Lá, diferentemente de Urucuia, tratava-se da folia dedicada à festa do Divino e a distinção entre ambos os espaços acabava se expressando na realização de dois *giros* concomitantes para uma mesma festa: “a folia da cidade” e a “folia da roça”. Na cidade paulista de Cunha, Alceu Maynard Araújo também observou a mesma distinção. Neste caso, as folias eram dedicadas aos Santos Reis Magos e a separação entre a *roça* e a *cidade* se materializava, inclusive, em dois “estilos” diferentes de se fazer a festa: “a que percorre os sítios e fazendas [é] a FOLIA DE REIS DE CAIXA, e a que canta na cidade sem sair no

3. As casas “da roça” e “da rua”

A noção de *moradia* desempenha um papel central na vida dos moradores urucuianos e, também, em suas folias. Os festejos, por princípio, nunca ocorrem somente num local “público” por excelência, como uma rua, uma igreja ou um centro comunitário. Como regra geral, suas atividades mais importantes são executadas sempre nas residências de seus devotos, que se transfiguram, por um período de tempo, nos lugares de um grande acontecimento religioso de reprodução anual. Em primeiro lugar, as folias se assentam nas casas dos seus *imperadores*: os locais onde elas começam e terminam; de onde saem e para onde voltam os *foliões* ao final de sua jornada. Em segundo lugar, os festejos ocorrem também – e, com muito mais frequência – durante as *visitas* e *pousos*, quando os grupos de cantadores e tocadores entram de casa em casa para recolher os donativos necessários a patrocinar os festejos e param, em uma delas, para passar um dia de descanso e alimentação. Tais acontecimentos são centrais para toda e qualquer folia. É também ao longo dos giros que são realizadas as visitas aos cemitérios, diante dos túmulos dos mortos, e ao interior das igrejas, entendidos, respectivamente, como a *casa dos que já morreram* e a *morada do Senhor*.

As casas rurais ou urbanas do município são habitadas por indivíduos unidos por laços específicos de parentesco: um pai, uma mãe e os filhos, por vezes acompanhados por avós ou filhos “de criação”⁵². Os moradores constituem o “grupo doméstico” por excelência, que engloba os que vivem sob o mesmo teto e contribui para definir uma economia em comum (Galeski, 1972). A moradia é fruto de um casamento; a maneira mais disseminada e reconhecida de se formar uma unidade doméstica. Tanto na cidade, como no campo, o casamento precisa conduzir o novo casal à constituição de uma unidade de moradia independente em novo local. “Quem casa quer casa”, diz um dito popular brasileiro que encontra eco também em Urucuia. Quando os recém-casados encontram dificuldades na hora de estabelecer novas moradias, eles são obrigados a viver junto aos pais do noivo ou da noiva. Nas áreas urbanas do município, eles acabam residindo em “puxadinhos”, construídos nos fundos do quintal. Nas áreas rurais, uma nova casa pode ser erguida em lugares mais afastados, mas sempre dentro do terreno do sítio dos pais do

rocio, é a FOLIA DE REIS DE BANDA DE MÚSICA, ora chamada FOLIA DE REIS DE BANDA, ora de FOLIA DE REIS DE MÚSICA” (1952: 417-418 – destaques do autor).

⁵² Há uma ampla literatura sobre moradias populares em zonas rurais e urbanas do Brasil. Destaco os trabalhos de Marcelin (1999), Brandão (1995), Woortmann (1997), Heredia (1979), entre outros. Para a região pesquisada, vale as descrições de Donald Pierson (1972).

marido ou da esposa. O período, entretanto, é vivido como fase de transição e liminaridade: o ideal é sempre construir um domicílio em terreno próprio. A ênfase na independência e na neolocalidade revela algumas tensões entre a família nuclear que compõe o grupo doméstico e a família extensa, “vista como uma interferência indevida na liberdade de tomada de decisões, como uma invasão de privacidade” (Woortmann, 1982: 121). Uma mesma moradia não pode ter dois *pais de família* ou duas *donas da casa*⁵³.

A construção da residência (e, principalmente, da *casa própria*) é um valor central para os urucuianos. Numa visita que fiz à prefeitura municipal, em certa ocasião, pude perceber que muitas das “promessas” do, antes, candidato e agora prefeito da cidade giravam em torno da cessão de materiais de construção para seus eleitores, a fim de que eles mesmos construíssem suas moradias. Normalmente, o material usado para sua fabricação é comprado aos poucos pelo marido e pela esposa. A casa é construída na medida em que os recursos econômicos são acumulados pelo casal. Em algumas ocasiões – mais na *roça* do que na cidade –, os domicílios podem ser *levantados* em regime de mutirão ou auxílio mútuo. Nos intervalos dos serviços individuais, os parceiros do trabalho coletivo (parentes, vizinhos e amigos) se dedicam a fabricar a moradia para o novo casal⁵⁴. Quase todo homem adulto de Urucuia parece entender minimamente das práticas da construção civil. Muitos deles, inclusive, são *pedreiros* ou *carpinteiros* “profissionais”; o que significa dizer que eles articulam a outros tipos de serviço (na agricultura, na pecuária, etc.) o trabalho de construir ou reformar residências de outros moradores⁵⁵.

As unidades domésticas rurais e urbanas do município diferem entre si em termos de ecologia e arquitetura. As residências “da roça” costumam ser mais rústicas quanto aos materiais usados para sua construção. Elas são feitas, quase sempre, com adobe ou pau-a-

⁵³ Nas festas, em geral, e nas folias, em particular, isso se torna bastante evidente, como veremos. O comando das atividades festivas está sempre ancorado nos *donos da casa*. Não foram poucas as ocasiões em que eu os ouvia reclamar de alguns de seus ajudantes que tentavam se impor, coordenando ações em seu lugar.

⁵⁴ Não pude realizar uma etnografia sobre a construção de moradias; o que seria de importância fundamental para o melhor entendimento do espaço doméstico. Woortmann argumenta, corretamente, que a construção de uma casa é uma atividade ritual; ou, pelo menos, está inscrita num processo ritual mais amplo, que é o casamento: “a casa está para família, tal como sua construção está para a constituição dessa família” (1982: 140).

⁵⁵ Há uma diferença reconhecida entre o *carpinteiro* e o *marceneiro*. O primeiro produz a casa, construindo as ripas de telhado, portas e janelas. O segundo fabrica mesas, cadeiras, camas, armários e demais mobiliários domésticos. A distinção entre ambas as atividades guarda relações com algumas noções de “bruteza” e “delicadeza”. O *carpinteiro* é aquele que trabalha com materiais “brutos”, “pesados”, “fortes” e o resultado de seu trabalho é sempre avaliado em termos de “permanência”, “força” e “resistência”. O *marceneiro*, ao contrário, trabalha com materiais mais “leves” e “frágeis”. Aquilo que ele produz evoca noções de “beleza”, “justeza” e “leveza”.

pique, e cobertas com telhas barro ou complexos trançados de palha de buriti. Suas congêneres citadinas (principalmente aquelas localizadas na *cidade nova*) são, ao contrário, quase todas construídas à base de tijolos e concreto, sempre cobertas com telhas de cerâmica ou de fibrocimento (as telhas “Eternit”). Muitas vezes, as casas rurais podem ser maiores em tamanho do que as “da rua”, tanto no que se refere à própria edificação, quanto em relação aos seus espaços adjacentes. As residências urbanas são geralmente contíguas, deixando pouco espaço para sua expansão, ao passo que nas áreas rurais os terreiros, despensas, currais, ranchos, áreas agricultáveis e pastos expandem consideravelmente o tamanho das moradias que, sob um determinado ponto de vista, também se configuram como espaços do trabalho agrícola e pecuário de uma família. O tamanho das edificações também pode dizer alguma coisa sobre as condições sócio-econômicas de seus proprietários. Ter uma boa casa, “grande”, é sinal de prosperidade econômica, mais até do que os materiais que são usados para a construção da residência.



Fotos 4 e 5. Duas casas urucuianas "da roça".

Embora distintas quanto à sua materialidade, as casas “da rua” e “da roça” mantêm algumas significações sócio-culturais em comum. Mais do que apenas espaços físicos úteis à vida de um grupo doméstico, as moradias urucuianas são, ao modo da casa *Kabyle*, descrita e analisada por Bourdieu, complexos sistemas de posições e oposições simbólicas (1990). As residências são espaços sociais e até cosmológicos, mais do que apenas simples edificações. Boas para viver e para “pensar” (Woortmann, 1982), as casas urucuianas também são fundamentais para a produção da família (Marcelin, 1999). Elas são a materialização da vida familiar no sentido estrito, seu espaço de convivência, encontro,

intimidade e de devoção religiosa. Sua estrutura material se articula com a própria estrutura familiar, em suas distinções de gênero e idade e contatos com o sagrado⁵⁶.

A estrutura da casa segue um padrão estabelecido de divisão de espaços. Não se trata, em absoluto, apenas de determinações materiais. Os *quartos*, por exemplo, são sempre seus lugares mais restritos, normalmente inacessíveis aos visitantes “de fora”. Os cômodos dos chefes da família, em primeiro lugar, são mais afastados da fachada; estando mais próximos da cozinha e dos fundos do que da porta de entrada da residência. Além da cama dos cônjuges, local praticamente inacessível ao visitante, ali também são guardadas as roupas do casal, seus objetos pessoais ou familiares, fotografias, cartas, artefatos religiosos e, também, os santos de devoção, geralmente colocados em um oratório. Durante vários meses de trabalho de campo, foram poucas as ocasiões em que fui convidado a adentrar neste tipo recinto. Na maioria das vezes, o único contato que eu tinha com este cômodo restringia-se a um olhar de soslaio, cada vez que o morador entrava para buscar um ou outro objeto de sua coleção particular. Os cômodos dos filhos, ao contrário, quando existem, são mais “abertos” que o dos pais. Construídos mais perto do que distantes da porta de entrada da residência, para eles são encaminhados os hóspedes de uma ou mais noites e, durante as folias, são locais relativamente bem freqüentados pelos visitantes. Os quartos das crianças são contíguos à sala de visitas. Quando inexistem, eles até se confundem com estes espaços. Não é incomum, neste sentido, encontrarmos nesta área de contato com o mundo “de fora” uma ou várias camas que servem, ao mesmo tempo, de sofá, durante o dia, e de cama para as crianças, durante a noite. Alguns destes quartos também são usados como despensas, sendo marcados pela presença de sacas de mantimentos agrícolas diversas, tais como feijão, milho e arroz. A intimidade, ao que parece, ainda é um assunto prioritariamente dos adultos, dos pais e dos donos da casa. Um depoimento de um morador urucuiano indica o modo como as crianças compartilhavam um mesmo quarto e até uma mesma cama.

Quando a gente era pequeno dormia tudo junto, os menino. Ficava três, quatro, tudo numa cama só. Só os mais velho tinha as cama deles. (...) Os pequeninho assim, neném, ficava junto com o pai e da mãe. Mas era só virar molecotezinho que ia mais nós pra cama (risos) (Antonio, morador de Urucuia. Caderno de campo: 08/11/2007).

⁵⁶ As noções de “casa” e “mundo”, ou “casa” e “rua”, não são simples categorias espaciais. Como nos ensina Roberto da Matta, elas são categorias totais, capazes de articular valores morais, éticos, religiosos, sociais, econômicos, etc. (1997).



Fotos 6 e 7. Duas salas urucuianas



Foto 8. Santuário permanente na sala de um morador

Os *quartos* e a *sala* ocupam posições opostas dentro do espaço domiciliar, sendo cada um deles, respectivamente, os pólos mais íntimos e públicos do interior de uma residência. A passagem de um espaço a outro é regulada pelos moradores, não só no que tange à circulação dos visitantes, mas também em relação ao movimento interno das coisas que são mostradas ou não para os que vêm de fora. A *sala* é o local das visitas. O visitante é convidado a se sentar num sofá, num banco ou tamborete de madeira para estabelecer negócios econômicos ou simples conversação com seus anfitriões (geralmente, os homens). São colocados neste espaço os filtros de barro e as gamelas com água, destinadas a saciar a sede dos que chegam. As (poucas) fotografias de membros vivos e mortos da família (avós, tios, padrinhos, filhos) se espalham pelas estantes e paredes do cômodo. Também se vêem, além da TV e dos rádios (quando existem), os quadros dos santos de devoção do grupo doméstico, calendários temáticos distribuídos pelas casas de comércio do município (geralmente, religiosos), escudos ou pôsteres dos times de futebol

do gosto de seus habitantes e fotografias recortadas de revistas que retratam artistas famosos, cavalos e bois.

A área, como verdadeira zona de contato, apresenta-se como a face que se quer visível da casa, com suas preferências religiosas, seus antepassados, seus gostos futebolísticos, estéticos e profissionais. Alguns devotos (especialmente *imperadores*) mantêm altares permanentes montados em suas salas. Guardando em seu interior as imagens das divindades de adoração de uma família, eles lembram a todos os visitantes que o dono da casa e seus dependentes não são devotos comuns. “A gente”, me dizia um destes imperadores, “deixa aí porque a gente é muito devoto de São José. Quando entra em casa tem que ter respeito pelo santo também” (João de Romão. Urucuia. Caderno de campo: 21/04/2008). A exibição destes verdadeiros *sacras* familiares tem ressonância entre os visitantes. Logo que chegam à residência eles se ajoelham para saudar as imagens ali posicionadas. À vista dos visitantes, o altar permanente, além de controlar a chegada de estranhos, também identifica a relação especial que o devoto mantém com seu santo, conferindo-lhe certa distinção social e religiosa.

A meio caminho simbólico entre a *sala* e os *quartos*, mas construída nos *fundos* da residência, encontramos a *cozinha*. O espaço é do controle da *dona da casa* e é nele que está localizado o fogão de gás ou à lenha, instrumento central para a definição deste ambiente da casa. Em Urucuia, como em outras regiões do Brasil, a própria existência do mundo doméstico se define pelos seus fogões (Woortmann, 1982). Muitas vezes, mesmo quando o olhar estrangeiro não consegue identificar a separação de moradias germinadas, os fogões ou “fogos”, como pensam seus moradores, servem para estabelecer a unidade dos grupos domésticos e sua distinção em relação aos outros. Em geral, não há mesa para refeição coletiva. O objeto, ali, quando presente, é apenas um suporte para os utensílios do serviço culinário, tais como os potes de alho e sal, além dos temperos. Os homens, quando se alimentam neste espaço (eles frequentemente permanecem nas salas ou terreiros durante as refeições), comem sentados em tamboretas ou de cócoras, segurando seus pratos com uma das mãos. As mulheres, ao contrário, se alimentam sentadas nos fogões de lenha ou em pé, encostadas na parede e equilibrando-se com um dos pés apoiado na outra perna. A *cozinha* é espaço de sociabilidade familiar por excelência, onde os moradores costumam se encontrar na hora do jantar, do almoço e do café da manhã para conversar, “fofocar” e até estabelecer diálogos rípidos uns com os outros durante estas conversações. Embora esteja

sob responsabilidade expressa das mulheres, ela é um lugar comum a todos os integrantes da casa e, de certa forma, permanece preservada dos intrusos⁵⁷. É neste espaço que os moradores recebem as visitas de seus parentes, amigos e vizinhos próximos (mais as mulheres do que os homens). Rodeados em torno do fogão de lenha, eles se sentam para comer, tomar seu café ou estabelecer os diálogos cotidianos. A rigor, pode-se pensar que exista mesmo entre as moradias de um dado território uma espécie de “caminho de cozinhas” que liga todos os domicílios da área através deste espaço de sociabilidade intra e entre famílias afins.

Também é possível observarmos que há, numa mesma casa, duas entradas diferentes. A primeira é pela porta *da frente*, através da sala, destinada a receber as visitas estranhas ou pouco íntimas. Atravessar suas soleiras é um verdadeiro ritual de passagem (Van Gennep, 1978), quando as falas e os gestos de encontro são mais formalizados e marcados por trocas incessantes de gentilezas, licenças e desculpas. Zona de perigo, os alpendres que encontramos ali podem contar com a presença de amuletos que destacam os limites mágico-religiosos da residência. As “caixas de marimbondo” penduradas sobre os caibros do teto e envoltas com um terço de contas, por exemplo, serviriam, segundo os moradores, para proteger a casa e seus integrantes da entrada de pessoas com “olho-ruim”.

A segunda entrada é pelos *fundos*, onde está a cozinha, destinada a receber os mais íntimos, “os de casa”, que muitas vezes só se fazem ver quando já estão com a cara na porta, pedindo uma breve licença para entrar (as saudações, nestes encontros, são menos formais e geralmente marcadas por risos e brincadeiras). O contato com esse mundo de maior intimidade é difícil para quem é “de fora”, além de ser um pouco perigoso, na medida em que pode criar certos constrangimentos para o convidado e o anfitrião. Numa ocasião, durante os preparativos de uma festa, testemunhei, na cozinha de uma residência, uma sessão de censura familiar em torno da figura do *dono da casa*, incitado a parar de beber por duas de suas comadres que ajudavam nos festejos. Acuado diante da insistência das mulheres (em nenhum momento, contudo, ele faltou com o respeito a nenhuma delas), ora olhava para mim, ora para o chão, enquanto reafirmava sua independência, dizendo que, se quisesse, beberia na rua e que ninguém tinha nada a ver com sua vida. O evento, típico de um encontro familiar, provavelmente não seria realizado noutro ambiente. Como

⁵⁷ Para usar uma feliz expressão de Marcelin, quando se referia às residências populares do Recôncavo Baiano, a cozinha urucuiana também representa “uma dimensão da intimidade coletiva” dos habitantes de uma mesma moradia (1999: 34)

diz a ética compartilhada pelos moradores, “roupa suja se lava e casa”, longe dos olhos atentos das pessoas “de fora”⁵⁸.



Foto 9. Mulheres na cozinha



Foto 10. Amuleto mágico-religioso colocado diante da porta de entrada

Em torno da casa (rural ou urbana), há um *terreiro* que, em síntese, pode ser dividido em dois tipos: o da *frente*, localizado antes da sala, e o dos *fundos*, atrás da

⁵⁸ Na sede distrital de Urucuia estas separações entre as casas são mais difíceis. Numa ocasião, eu conversava com uma moradora quando uma discussão emergiu na moradia vizinha. Ela se mostrou preocupada e argumentava que “esse povo” (com quem não mantinha nenhuma relação de parentesco) “é sempre assim, briguento”. As discussões eram cotidianas e “incomodavam toda a vizinhança” de sua rua. “A gente”, dizia, “não tem nada que ver com os problemas deles, né?”

cozinha. Como continuidade de cada um destes dois cômodos, os *terreiros* são espaços de transição. O *da frente* é o local por excelência da passagem das visitas estranhas. Adentrar nele pressupõe uma caminhada que os “de fora” fazem muito lentamente, frequentemente anunciando-se em voz alta e batendo palmas bem antes de chegar próximo à soleira. O espaço - como continuidade da sala – pode ser local de conversação com estranhos que ali permanecem a convite do morador para “tomar à fresca” à sombra de uma árvore qualquer. Nas casas rurais, dali também se pode ver o curral onde o gado é confinado durante a noite e o pequeno barraco onde os homens guardam o material de seu trabalho: a enxada, sua sela para o cavalo, junto com os baixeiros, rédeas e freios e botas. Como a sala, este é um espaço mais masculino do que feminino. O *terreiro dos fundos*, por sua vez, é o local do trabalho das mulheres: onde elas tratam de suas galinhas, frangos, galinhas d’angola e perus, além de realizar tarefas cotidianas de lavar a louça e outros utensílios domésticos (as roupas, na zona rural, são geralmente lavadas em rios ou açudes próximos à residência). Ali, pode ser também encontrada uma cozinha em separado, com seus fornos para assar biscoito e chapas de fazer beiju (em muitas propriedades rurais, aliás, esta é a única cozinha da residência). É possível se observar nestes espaços o depósito de mantimentos (a despensa), geralmente fechado por uma porta com cadeado e acessível apenas aos membros da casa. O local é onde se guardam as sacas de arroz, feijão, farinha, entre outros alimentos já beneficiados para o consumo da família, além dos litros de cachaça, certos instrumentos de trabalho do homem da casa e armas de fogo. Os banheiros, quando existentes, podem estar montados ainda mais ao fundo. Caso estejam dentro da residência, ficam mais próximos da cozinha do que da sala. Caso não existam, são substituídos por zonas de transição entre o terreno e algum mato próximo.

Os *terreiros* marcam os limites externos da moradia no sentido estrito. Para além deles, há, na zona urbana, outros terreiros, outras casas e a rua. Na zona rural, há o “*mnturo*” (lugar para se jogar o lixo retirado do terreiro e espaço liminar entre a casa e o resto do mundo)⁵⁹, as roças, os pastos e a mata da propriedade, locais do trabalho e de circulação masculina. A partir dali, tudo é “fora”: os outros sítios e fazendas, as outras casas, o mato e o mundo (o oposto direto ao espaço domiciliar). Logo abaixo apresento uma planta baixa de uma casa rural urucuiana.

⁵⁹ O espaço liminar do *mnturo* deve ser destacado. Algumas narrativas sobre pactos indicam que pode ser ali o lugar que o interessado pode encontrar com o demônio. O diabo, figura liminar por excelência, indica o caráter mediador do espaço entre o “baixo” e o “alto”, a “natureza” e a “cultura”, o “podre” e o “não-podre”, etc (Pereira, 2008).

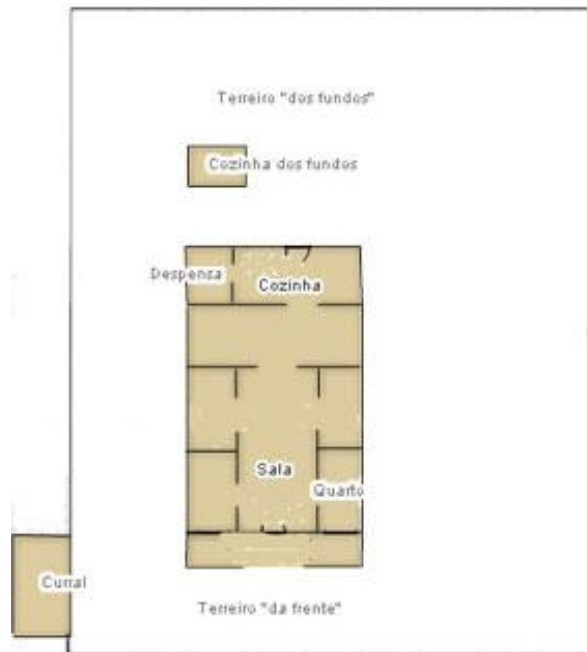


Figura 1. Planta baixa de uma casa "da roça"

Podemos, então, imaginar a casa urucuiana a partir de uma sucessão de círculos concêntricos que partem da maior intimidade, localizada em seu interior, para desembocar no “mundo”, em seu exterior. O eixo, por assim dizer, é fundado sobre os quartos dos pais – uma espécie de *axis mundi* (Eliade, 1999) doméstico – onde repousam seus membros mais importantes e onde se encontram os objetos “sagrados” da família e seus santos protetores. Entre os quartos, há notadamente uma distinção hierárquica que espelha a própria separação geracional no interior de uma residência: o cômodo dos pais está mais ao centro que os dos filhos. A partir deste eixo central, encontramos, de um lado, a *cozinha*. Espaço da produção da comida, onde a natureza se faz cultura através da preparação de alimentos (Lévi-Strauss, 2006), ela também é o local das refeições, da sociabilidade intra-familiar e o ambiente dos encontros com as pessoas íntimas *de casa* que visitam a residência. De outro, há a *sala*; lugar por excelência para a recepção dos *de fora*, onde a intimidade dá lugar aos gestos formalizados de encontro e visitação. No entorno da casa encontramos os *terreiros, da frente e dos fundos*, espaços de transição importante para a “rua” e para o mundo exterior.

A residência urucuiana é, noutros termos, pensada, construída e vivida por seus habitantes a partir de uma organização estrutural onde seu interior opõe espaços entre si, assim como os micro-espaços a eles associados, fixando as fronteiras invisíveis que condicionam e localizam os modos de conduta que dão forma e sentido às relações intra e

extra-familiares (Marcelin, 1999). A *casa* corresponde a diversas oposições e passagens articuladas em torno dos espaços femininos (“privados”) e masculinos (“públicos”) no seu interior e entre seu interior e o exterior. O sistema de articulações fica bastante claro quando se leva em consideração a divisão de tarefas no interior de uma família urucuiana: a mulher é a grande responsável por “arrumar” a casa e preparar as refeições. Além disso, é de sua responsabilidade o trato dos animais de “criação” que vivem no terreiro. Os homens, por sua vez, devem cuidar das coisas da roça e do pasto (quando moram na cidade, eles trabalham “na rua”). É possível imaginar, inclusive, que a enxada, os bois e os cavalos (instrumentos e objetos de trabalho do homem) estão para o mundo masculino, assim como as panelas, os frangos e as galinhas para o feminino⁶⁰. Um depoimento de um morador urucuiano quando questionado sobre as aves de seu terreiro é significativo, neste sentido.

As galinha. Agora, a gente tem pouca galinha. Mas, nós tinha aqui quase umas cem cabeça. Mas, quando... agora, a mãe da mulhé adoeceu. Ela fica mais lá na rua e a gente... e eu fico aqui, sozim, bicho come. E eu fico transano pra lá, pra cá. Tem dia que eu num durmo aqui. E, vai sumindo, sumindo. Agora tem poquinho. Que, a mulhé, em casa, acho que é a afirmativa do home, em casa, é a mulhé, né? Se ela saí, o home num tem afirmativa em casa. Mas, qué que pode fazê, né? A mãe dela tá doente (Manelim. Urucuia. *Famaliá*).

A esposa, dedicada aos assuntos do lar, é a principal responsável por seu funcionamento, guardado seus objetos “pessoais” (não há homem urucuiano capaz de achar um de seus pertences pessoais, como roupas íntimas, sem pedir auxílio à sua mulher), símbolos sagrados, seus segredos familiares, produzindo o alimento da família e cuidando de sua organização e limpeza. A mulher, noutro sentido, está vinculada a duas tarefas básicas: as de recombinar o sustento da casa na cozinha e garantir a exibição ordenada de uma moradia aos olhos de quem chega de fora (elas arrumam e limpam a casa)⁶¹. Os homens são responsáveis pela provisão do sustento, trabalhando “fora”, nas roças, pastos, matas e ruas. Eles também são aqueles que cuidam das entradas e saídas; são eles destinados a vigiar seus espaços de mediação mais perigosos: a sala, o terreiro da frente, as roças e os pastos.

⁶⁰ Carlos Rodrigues Brandão enxerga as mesmas analogias no caso dos agricultores paulistas de São Luís do Paraitinga (1995).

⁶¹ Para descrições a respeito do papel das refeições, a constituição dos espaços da moradia e das noções de feminilidade, ver Woortmann (1986).

Podemos, então, vislumbrar algumas oposições e passagens fundamentais. O feminino está para o masculino, assim como o *interior da casa* está para o seu *exterior*. A articulação contribui para estruturar toda uma série de outras oposições e passagens, cujos sentidos mais importantes são os de estabelecerem os limites e as transformações entre o “grupo doméstico” e os “outros”, a “frente” e os “fundos”, o “visível” e o “invisível”, o “ordinário” e o “extraordinário”, etc.. Há muitos outros desdobramentos possíveis a serem observados⁶². O que vale anotar, por enquanto, é o caráter dinâmico da residência como espaço simbólico, em contraste com sua aparente imobilidade, enquanto edifício material.

4. Os tempos urucuianos

Um esboço classificatório da casa urucuiana não poderia deixar de levar em consideração as diversas temporalidades que regem o seu dia a dia e o de seus moradores. A vida às margens do rio Urucuia é marcada pela alternância constante entre os momentos de maior ou menor intimidade e períodos de mais ou menos abertura para o mundo exterior. Os espaços são, portanto, articulados aos tempos⁶³. Falo, inicialmente, dos ciclos *diários* e *semanais*, tomando como referência a agricultura, a atividade mais importante da vida cotidiana da maioria dos urucuianos⁶⁴.

4.1. Os dias e as semanas

O dia, a rigor, começa cedo em Urucuia. Por volta das 5:30 ou 6:00 da manhã (a “barra do dia”), a família acorda para realizar, em conjunto, o repasto matutino (um café “puro”, às vezes acompanhado de “farofas de frango” ou “lingüiça”, “biscoitos” ou “beijus”). Terminada a refeição, os homens e as crianças com idade o suficiente (mais de 10 anos) seguem para seus trabalhos, na *rua*, nas *fazendas*, nos *roçados* ou *pastos*, enquanto os

⁶² Para se observar toda uma série de oposições articuladas em torno da casa camponesa e da moradia popular, ver Woortmann (1982).

⁶³ O tempo, é bom salientar, é entendido aqui não apenas como um elemento do mundo natural, uma realidade exterior aos homens capaz de determinar suas ações e suas percepções. Trata-se, na verdade, de considerá-lo uma construção elaborada coletivamente, através de diversas atividades sociais e culturais (Leach, 1974). “A passagem do tempo”, escreve Evans-Pritchard a respeito das variações sazonais da cultura Nuer, “é percebida na relação que uma atividade mantém com outras” (1999: 115). O caso é mesmo para os urucuianos.

⁶⁴ É preciso indicar que os ciclos diários, semanais e anuais se articulam a outras temporalidades, constituídos a partir de diversas atividades sociais (Evans-Pritchard, 1999). O tempo associado à criação do gado, ao trato dos animais do terreiro e do chiqueiro, ao mundo dos cavalos, da pesca e da caça, entre outros, se não foram apresentados aqui, podem ser considerados como importantes para a formação do cotidiano urucuiano. Sobre as várias temporalidades camponesas, ver Brandão (1999).

meninos e as meninas, em idade escolar, se dirigem aos colégios, a pé, de bicicleta ou nos ônibus da prefeitura. Apenas as mulheres, os velhos, os doentes e as crianças muito novas permanecem na residência; as primeiras, em especial, porque estão incumbidas de comandar e realizar os serviços “da casa” (a limpeza, a arrumação, a preparação dos alimentos, o trato das aves do quintal, etc.)⁶⁵.



Foto 11. Agricultor trabalha solitário no plantio do arroz

A família só volta a se reunir novamente durante a “hora do almoço”, que se inicia entre 10:30 e 11:00 (é o “meio-do-dia”). Os homens e as crianças comem na sala, enquanto as mulheres almoçam na cozinha. Após o repasto, há um período de descanso, que se segue até às 15:00, quando tem início os serviços da tarde. Os trabalhos terminam efetivamente por volta das 18:00, momento no qual todos os membros da família se encontram outra vez na residência para o jantar (o horário é denominado a “boca da noite”). O período que vai das 19:00 às 22:00 também é marcado por visitas realizadas por vizinhos e parentes⁶⁶. Na sede, nos distritos e alguns povoados, os homens podem se dirigir a um bar, onde permanecem até as 22:00 bebendo, comendo, jogando ou simplesmente conversando com outros homens⁶⁷. O período é, pois, de relativa convivência extra-familiar, que só termina

⁶⁵ É preciso anotar que o trabalho nas “carvoarias” urucuianas também impõe um ritmo diferente ao dia a dia de suas residências. Há “carvoeiros” que trabalham em áreas próximas à cidade, mas há aqueles que precisam se deslocar quilômetros para outros locais (às vezes, em municípios distantes). Nesse último caso, o homem pode passar semanas longe de casa.

⁶⁶ Sendo evangélico, o morador pode se dirigir ao culto de seu grupo religioso.

⁶⁷ O espaço é praticamente interdito para as mulheres “da roça”. Mas, na cidade, há algumas delas que podem conviver com os homens nestes lugares eminentemente masculinos. Os riscos para o seu nome, reputação e

quando todos os membros da casa se recolhem à suas camas para dormir, por volta das 23:00. As luzes são apagadas e os pais vão para o quarto, enquanto as crianças seguem para os seus (quando os têm). Caso haja espaço suficiente, os filhos e as filhas ocuparão cômodos diferentes. Os avós ou avôs, se moradores da residência, também terão seus quartos em separado.

A *noite* é o período do *descanso* e do *sono*, opondo-se ao *dia*, período do *trabalho*. No entanto, para além dessa oposição, podemos considerar também que o tempo noturno é recheado de certos perigos e interditos importantes. Os urucuianos evitam sair de casa nestes horários. No pequeno centro urbano de Urucuia (à exceção do posto de gasolina localizado na sua entrada e de uma casa de meretrício, que funciona numa das ruas afastadas da cidade velha) e em suas zonas rurais, seus habitantes dormem. A *noite* é a hora dos “bichos do mato” saírem à caça. Onças pintadas, pretas ou pardas; as cobras sucuris das beiras dos brejos; os lobos-guarás e os tamanduás bandeiras (os “meletas”) - todos os animais considerados selvagens e que representam algum risco para a integridade física do homem saem de suas “tocas” e esconderijos para ganhar o mundo (“Tem onça aqui sim. A noite ela passa na cidade, vindo da serra do Buritizeiro pra ir praquela serra lá acolá, do outro lado”). O ambiente noturno também é sobremaneira dominado pelos seres sobrenaturais. Os lobisomens, os caboclos d’água, o pé-de-pilão, entre outras criaturas fantásticas, são, antes de tudo, entidades da noite. A vezes à luz do dia, elas se aproveitam do horário para perambular pelas estradas, rios e matas. As almas do “outro mundo”, os espíritos dos mortos, também costumam dar as caras nesses momentos; muitas vezes, sem respeitar sequer os limites da casa, aparecendo aos pés da cama do morador ou nos quartos de uma residência. A noite se reserva à atuação de personagens perigosos. Tão ou mais assustados do que os animais selvagens e os seres encantados, os “ladrões” e os “vagabundos” povoam a madrugada, sendo encontrados com muito mais frequência na *rua* do que na *roça*. O horário, com seus riscos, não é “hora” de mulher, criança ou “homem de bem” sair de casa. Ele só costuma ser enfrentado pelos cidadãos comuns no caso das caçadas realizadas na mata ou pescarias nas beiras dos rios, atividades que quase sempre integram os homens em grupos de um, dois ou três.

honra, no entanto, são grandes. Sobre reputação feminina em Urucuia, ver capítulo 7 desta tese. Sobre o tema em outros contextos etnográficos, ver Pitt-Rivers (1994).

Ciclo	Nome	Horário aproximado	Atividade
A passagem entre a noite e o dia	“Barra do dia”	5:30 às 6:00	Repasto matutino
DIA	“Manhã”	6:00 às 10:30/11:00	Trabalho
	“Meio-dia”	11:00 às 15:00	Almoço e descanso
	“Tarde”	15:00 às 18:00	Trabalho
A passagem entre o dia e a noite	“Boca da noite”	18:00 às 22:00	Jantar/Visitações/Idas ao bar
NOITE	“Noite”	23:00 às 5:30	Repouso/Caçadas/Bichos do Mato/Seres Sobrenaturais/Bandidos, “drogados” e “marginais”

Tabela 1. O dia e a noite em Urucuia

A rotina diária dos moradores urucuianos é parcialmente quebrada pelo sábado e, principalmente, pelo domingo. No sábado à noite, os jovens solteiros se encontram na *rua*, onde estabelecem grupos de amigos e companheiros na praça central. Os bares permanecem cheios e o consumo de álcool é elevado nessas ocasiões. Ao contrário do que costuma ocorrer durante o meio da semana, a “noitada” deste dia pode atravessar madrugadas, sem comprometer efetivamente a honra e o prestígio daquele que gosta de enfrentá-la (as exceções são as mulheres). O domingo, por sua vez, diferentemente dos outros dias da semana, não começa muito cedo. Nesse dia não se realiza nenhum trabalho agrícola ou pecuário. *Dia santo*, ele é reservado ao descanso, à intensa sociabilidade e à atividade religiosa do católico urucuiano. Os homens permanecem na casa até mais tarde cuidando de produzir ou consertar redes de pesca, equipamentos do trabalho agrícola e pecuário ou simplesmente descansando. Alguns podem sair, logo cedo, para pescar ou se dirigir para um bar ou birosca. As visitas entre parentes, vizinhos e amigos também se intensificam nesse dia. Os grupos permanecem no terreiro, conversando e trocando informações diversas sobre vários assuntos. No final da tarde, os mais devotos se dirigem às igrejas para assistirem a “missa”. Eles se arrumam cuidadosamente para a ocasião. As roupas usadas são consideradas as melhores de seu proprietário e precisam estar impecavelmente limpas (preocupação e responsabilidade da mulher). A missa é, além de ritual religioso, um encontro social. Depois da sua realização, os moradores permanecem

próximos à igreja até 20:00, quando, então, se dirigem novamente às suas casas para terminar o dia.

Há, como se pode ver, uma nítida variação na forma de ocupação dos espaços domésticos ao longo de uma semana urucuiana. Durante as segundas, terças, quartas, quintas e sextas-feiras (e, parcialmente, nos sábados), o *dia* separa seus habitantes entre o mundo interior da residência e o seu exterior (*roçado, pastos, rua*), na medida em que o grupo doméstico se divide para que cada um dos seus integrantes dê ensejo às suas atividades cotidianas: a mulher “em casa”, o homem “fora dela”. A *noite*, quando do recolhimento dos indivíduos aos quartos, estabelece, por oposição, uma outra distinção, só que mais interiorizada ao mundo doméstico, que se torna radicalmente separado do mundo exterior: os espaços associados a cada um dos habitantes de uma moradia são hierarquizados e suas separações reforçadas; além disso o mundo fora do lar se torna extremamente perigoso. O *dia*, portanto, implica, por oposição à *noite*, a abertura de passagens entre o mundo da casa e o mundo “de fora” (e vice-versa). Não por acaso, é durante este período, em três momentos específicos - na “barra do dia”, quando o repasto matutino é consumido rapidamente antes que cada um dos membros do grupo doméstico comece os trabalhos; no final da manhã e começo da tarde (o “meio do dia”), quando a família se encontra para o almoço; e no final da tarde e começo da noite (a “boca da noite”), quando os moradores terminam suas atividades e se preparam para o jantar –, que se pode observar encontros sociais mais amplos na residência, tanto os que envolvem seus próprios moradores, como aqueles que englobam as visitas que se estendem até a hora do recolhimento, antes do sono (por volta das 23:00)⁶⁸.

A *visitação* e o *recolhimento* desempenham papéis centrais na dinâmica dos espaços domésticos durante o *dia* e a *noite*. A vida íntima dos moradores durante o dia propõe que os espaços físicos e simbólicos de uma residência sejam muitas vezes vazados.

⁶⁸ O ciclo da *noite* e do *dia*, noutros termos, é marcado por momentos de alguma liminaridade, por períodos de transição: a “barra do dia” (a manhã), o “meio-dia” (fim da manhã) e a “boca da noite” (começo da noite). As passagens indicam os períodos de maior sociabilidade intra e extra-familiar. Como eles, só o sábado e o domingo (“dia santo”), entendidos como transição entre uma semana e outra, também são capazes de quebrar a rotina diária do domicílio. Os homens permanecem todo o tempo na casa e as visitas são realizadas com bastante frequência. Acredito que uma importante correlação pode ser apresentada como hipótese de trabalho: enquanto o *dia* é classificado em diversos períodos (“manhã”, “meio-dia”, “tarde”) e envolve uma série de atividades complementares, a *noite* é compreendida como conjunto de atividades opostas entre si (sono, noitada, atuação sobrenatural, caçadas). Equacionando essa correlação às formas de ocupação dos espaços, poderíamos dizer que o *dia*, mundo da complementaridade, está associado à valorização das passagens do mundo interior de uma casa para o seu exterior, enquanto a *noite*, mundo das oposições mais rígidas, apresenta a moradia altamente categorizada no seu interior e em relação ao seu exterior.

A própria arquitetura do lar supõe tais mediações: sem possuir forro no teto, por exemplo, ela permite que se ouçam todos os ruídos produzidos em qualquer um dos cômodos da casa. Tudo parece ser, de alguma maneira, compartilhado pelos moradores; que, aliás, não parecem se incomodar com estas “invasões” mútuas entre os espaços domésticos. Também não se vêem portas lacradas à chave. Durante alguns momentos do dia, é comum vermos os homens – nunca as mulheres (pelo menos não em minha presença) – ficarem sem camisas ou andarem em roupas íntimas pela sala e quartos. Ao “meio-dia”, a sala pode ser local de descanso ou de um cochilo rápido depois do almoço, enquanto os quartos permanecem abertos, sempre acessíveis a todos os seus moradores. As visitas, por sua vez, estabelecem novos padrões no interior das residências; nestes momentos, as casas parecem se apresentar de modo mais estruturado, estando seus espaços e pessoas distribuídos de acordo com a concepção geral do lugar⁶⁹. É como se o recebimento de visitas “de fora” indicasse um recorte no fluxo cotidiano de uma moradia, reforçando, quando de sua realização, a categorização dos lugares e das pessoas no seu interior. As mulheres vão para a cozinha preparar os cafés e os quitutes para receber o convidado; os homens permanecem à sala ou no terreiro da frente, conversando e recebendo o recém-chegado. Nas visitas surgem com mais força os espaços de mediação com o mundo exterior: as salas são preparadas e desocupadas para receber o estrangeiro ou os menos íntimos.

A *visitação* guarda, portanto, algumas semelhanças estruturais com a *noite*. Ambas são caracterizadas pela rígida categorização dos espaços. Inversamente, as noções se opõem em outros sentidos, na medida em que o sono durante o período noturno não condiz com uma visita feita nestes horários. A chegada de pessoas a uma residência depois do recolhimento de uma família pode ser, além de inconveniente, considerada perigosa. A *noite* implica um tipo de categorização dos espaços que fecha a moradia para os estranhos, separando-a do mundo (é o único momento do dia onde as portas de entrada e saída de uma residência são fechadas à chave), ao passo que a *visitação* categoriza-os abrindo seus limites para chegadas das pessoas de fora. A *noite* aponta para dentro, para o mundo da intimidade, para o espaço feminino da casa, separando-o rigidamente do seu exterior. A *visitação*, por outro lado, sugere o mundo público, privilegia os espaços de passagem,

⁶⁹ As *visitas* se distinguem da simples *ida a casa*, realizada por familiares e vizinhos íntimos. A *ida a casa* ocorre sem quaisquer resquícios de formalidade, ao contrário da *visitação*. Sobre o tema, ver Comerford (2001).

indica a atividade masculina e aponta para a relação entre a casa e seu lado de “fora”. Acho importante anotar, desde já, o caráter distintivo dessa correlação. As folias, veremos, são visitas realizadas à noite, subvertendo nitidamente a lógica regular do cotidiano da moradia urucuiana.

4.2. O verão e o inverno

Os ciclos dos *dias* e das *semanas* desempenham para os urucuianos o mesmo papel crucial que Antonio Cândido pôde observar entre os integrantes dos agrupamentos rurais de vizinhança do interior estado de São Paulo (Cândido, 1964)⁷⁰. Também como no caso dos “caipiras” paulistas, um quadro temporal de sua existência estaria bastante incompleto se não mencionássemos o *ano*⁷¹. Em Urucuia, o ano se divide em duas estações: os períodos do *verão* e do *inverno*⁷². O *inverno* se caracteriza pela época das chuvas e comporta os meses de outubro, novembro, dezembro, janeiro, fevereiro e março. O seu auge pode ser caracterizado por momentos de maior fragmentação social. As famílias permanecem mais em suas casas e os trabalhos coletivos entre-famílias diminuem em quantidade. Apenas a época do plantio das roças (de arroz, mandioca, milho e alguns tipos de feijão) e dos pastos para a criação bovina, realizado no “início das chuvas”, envolve a participação de toda a mão-de-obra familiar, em associação com a mão-de-obra extra-familiar, seja na base do *assalariamento*, através de *trocas de serviço* ou de *mutirões* (Heredia, 1979; Woortmann & Woortmann, 1997; entre outros)⁷³. O período que abarca o final do tempo da seca e o início

⁷⁰ “Para o colono ou o assalariado, o mês é unidade fundamental que regula o recebimento do dinheiro; mas não para o *aforante*, cujas contas se fecham ao cabo do ano agrícola, e para quem os trinta dias nada significam. O ritmo da sua vida é determinado pelo dia, que delimita a alternativa de esforço e repouso; pela semana, medida pela “revolução da lua”, que suspende a faina por vinte e quatro horas, regula a ocorrência das festas e do contacto com as povoações; pelo ano, que contém a evolução das sementes e das plantas” (Cândido, 1964: 95).

⁷¹ O *mês*, à exceção dos empregados assalariados, aposentados e pensionistas, não desempenha papel importante na vida dos agricultores e pecuaristas urucuianos. É de se notar, no entanto, que algumas “contas” (como as de luz) inserem paulatinamente esse período no rol de preocupações dos moradores do município.

⁷² Sobre os calendários anuais de sociedades agrícolas brasileiras, ver Prado (1977); Heredia (1979); Garcia Jr., (1989); entre outros.

⁷³ Os moradores dizem que, “hoje em dia”, não há mais, “como antes”, o “costume” de se promover grandes *mutirões* para a realização dos trabalhos na roça ou com o gado. No entanto, ainda assim, é possível falarmos do período de transição para o inverno como que marcado por diversos encontros e trocas sociais. Para o plantio dos pastos, por exemplo, é preciso que se realize uma operação denominada “gradeamento”, quando se abre sulcos no solo para o posterior plantio das sementes. O trabalho, atualmente, é feito com tratores, na maioria das propriedades. Nem todo produtor, contudo, possui tal maquinário agrícola, sendo então bastante disseminado o “empréstimo” do equipamento entre vizinhos.

da época das chuvas mobiliza diversos encontros sociais; as trocas se intensificam e as pessoas se aproximam.

O *verão*, por seu turno, se caracteriza pela época da seca. Ele se inicia no mês de abril para terminar no começo de outubro, quando caem as “primeiras águas”. Os meses de março e abril indicam, geralmente, o período das colheitas, onde ocorre uma intensa mobilização de mão-de-obra familiar e extra-familiar. Como na época do plantio, a colheita também é responsável por um significativo aumento das relações sociais, através de várias modalidades de trabalho coletivo. O verão também é a época de *fartura*, quando os produtos da roça são estocados nas despensas e podem ser vendidos nos mercados locais em troca de dinheiro. O período, assim, se opõe francamente ao *inverno*, entendido e vivido como a época da entressafra e da *carência*⁷⁴.

Talvez não seja mero acaso que algumas das festas mais importantes do município ocorram nesse período, apoiadas pelo dinheiro e pelo acúmulo de mantimentos. Destaco aqui os festejos juninos, ocorridos entre os meses de junho e julho, dedicados a São João, Santo Antonio e São Pedro. Eventos marcados pelo excesso de comida e bebida, eles ocorrem preferencialmente nos terreiros e em frente às casas urucuianas. O grupo doméstico constrói uma grande fogueira, em torno da qual tudo acontece. Os festejos juninos também são propícios à constituição dos “padrinhos” e “afilhados de fogueira”, quando duas pessoas próximas saltam de mãos dadas sobre o fogo, depois de entoarem um “juramento” em conjunto⁷⁵. Os “padrinhos” e “afilhados de fogueira”, embora não sejam estabelecidos de acordo com rituais oficiais do catolicismo local (batizados, casamentos, crismas), são bastante valorizados; a relação entre seus integrantes também é marcada por grande respeito e diversas obrigações mútuas. O mês de Santo Antonio (julho), finalmente,

⁷⁴ Prado (1977), em sua etnografia sobre “festas camponesas”, aponta concepções semelhantes entre os pequenos agricultores de uma localidade do Maranhão. “O verão é o tempo da seca, do dinheiro, do reavivamento dos contactos sociais, das festas portanto. O inverno, em contrapartida, é o tempo das chuvas, da falta de dinheiro, da reclusão, de parcimônias cerimoniais (...) Os critérios que os levam [os nativos] a distinguir o tempo, assim, de forma antagônica, são de ordem ecológica, econômica e social, todos eles responsáveis da reprodução do grupo como um todo” (:17).

⁷⁵ O *juramento* e o salto por cima da fogueira compõem etapas de um importante ritual para a criação e fortalecimento de laços sociais. Não tive oportunidade de recolher alguns dos ritos orais que caracterizam o cerimonial (Mauss, 1999). Mas, Donald Pierson recolheu um destes textos em suas pesquisas no Vale do Rio São Francisco: “Eu juro por São João, São Pedro e São Paulo, e todos os santos da corte do céu, que o senhô (ou você) vai sê meu padrinho (ou madrinha), que São João mandô”. Pierson continua a descrição dizendo que após padrinho e afilhado saltarem a fogueira, o afilhado precisa dizer três vezes: “vai sê meu padrim” (ou madrim). Ao passo que o padrinho (ou madrinha) também precisa repetir: “vai sê meu afilhado” (ou afilhada) (Pierson, 1972: 63).

também é propício à realização de casamentos, muitas vezes realizados coletivamente, quando 2, 5, 10 ou até mais casais se unem para uma grande cerimônia coletiva⁷⁶.

INVERNO			VERÃO						INVERNO		
JAN.	FEV.	MAR.	ABR.	MAI.	JUN.	JUL.	AGO.	SET.	OUT.	NOV.	DEZ.
Trabalho familiar		Passagem do inverno para o verão: colheita e trabalho extra-familiar		Trabalho familiar com o gado				Passagem do verão ao inverno: plantio		Trabalho familiar	
Reclusão		Pequenos encontros sociais para o trabalho		Festas “fortes”				Pequenos encontros sociais para o trabalho		Reclusão	
<i>Carência</i>				<i>Fartura</i>						<i>Carência</i>	

Tabela 2. O ciclo do *inverno* e do *verão* em Urucuia

A oposição entre *verão* e *inverno* marca, ao modo das variações sazonais da sociedade esquimó, descritas e analisadas por Mauss (2004), períodos de intensa verticalidade e horizontalidade da vida social (Gonçalves & Contins, no prelo). O *verão*, época de *fartura*, se caracteriza por ser um período de encontros e intensas trocas sociais, quando os membros de um grupo doméstico transcendem com bastante freqüência os limites de sua casa e/ou território de parentesco. Ele representa um *tempo de festa*, de gastos, da recriação de laços sociais e religiosos, antecipando a época de chuvas (o reinício de mais um ano agrícola). O *inverno*, por sua vez, indica a fragmentação do social, quando os homens e mulheres permanecem mais presos aos limites de sua *casa*, do seu *roçado* e do trato com seus animais no *pasto*. Ele implica um período de poucas festas, de contenção

⁷⁶ O período do *verão* marca igualmente a realização de duas grandes festas que mobilizam os moradores urucuianos, embora sejam realizadas em outros municípios. Entre os dias 9 e 14 de julho, ocorrem os festejos dedicados a Santo Antonio, no distrito da Serra das Araras, na Chapada Gaúcha/MG. O acontecimento engloba diversas cidades do Norte e Noroeste mineiro (segundo dados da prefeitura de Chapada Gaúcha/MG, os festejos de 2008 contaram com a participação de quase 35.00 pessoas, entre “romeiros” e “turistas”). De Urucuia, diversos devotos partem para a localidade, distante cerca 80 quilômetros de sua sede municipal. O segundo festejo é dedicado a Bom Jesus da Lapa, realizado no dia 6 de agosto na cidade do mesmo nome, no sudoeste do estado da Bahia. Durante esta época, muitos urucuianos seguem em caravanas para a cidade santa, a fim de saldar suas promessas ou para exercer sua devoção a um dos santos mais conhecidos e prestigiados da região. A peregrinação a estas duas cidades envolve acertos coletivos entre os moradores de Urucuia para a formação de grupos de “romeiros”, na forma de “caravanas”, para aluguel de ônibus, para as viagens a pé, motos ou caminhões (no caso da Serra das Araras), intensificando os encontros sociais mediados pela religiosidade.

de gastos e de arrefecimento da vida social. Entre ambos, há dois momentos de alguma troca social, mais intensa do que no período do *inverno*, mas bem menos aglutinadora do que no período do *verão*: são as passagens entre as estações que mobilizam os trabalhos da colheita, num caso, e o plantio, em outro.

O ciclo anual, exposto aqui de maneira bastante rígida, sofre, no entanto, um revés considerável, quando se trata das folias urucuianas. Realizadas para os mais diversos santos católicos, os festejos se espalham ao longo do ano, atravessando os períodos do *verão* e do *inverno*. Ao fazerem isso, eles podem até ser influenciados pela oposição geral entre a *fartura* e a *carência*. A folia de Santa Luzia, por exemplo, realizada no começo de dezembro, é, geralmente, “pequena”, envolve poucas pessoas e um contingente menor de gastos; produzida no período da *carência*, ela se torna um pouco carente também. Mas, no sentido oposto, há algumas folias que podem propor certas transformações no calendário. A folia de Reis, realizada no auge da entressafra (entre o final de dezembro e início de janeiro), é capaz de se transformar num festejo de muita *fartura*, a despeito de ser produzido no auge do período da *carência*. Considerada a mais importante de todas as folias, ela mobiliza um grande número de pessoas e consome, para sua execução, uma boa quantidade de recursos. Se a folia pode ser influenciada pelo ciclo anual do *verão* e do *inverno*, ela pode também, no sentido inverso, subverter sua constituição⁷⁷.

⁷⁷ Uma temporalidade específica pode ser adicionada ao mundo das folias: o ciclo anual de visitas dos urucuianos migrados, geralmente associado ao período das festas natalinas, responsáveis por liberá-los de seus compromissos de trabalho nas cidades. Talvez esteja aí uma das razões do grande número de participantes de uma folia de Reis, se comparada com as demais folias realizadas ao longo do ano.

CAPÍTULO 2

OS IMPERADORES E SEUS IMPÉRIOS

É o Imperadô é que chama. Faz trato com um, faz trato com outro. É todos. Chama e eu vô. Nós vamo (Zé de Paulina, folião urucuiano).

As folias urucuianas são dedicadas aos mais variados santos do panteão católico. Há as folias dos Santos Reis, as de São Sebastião, as de São José, de Bom Jesus da Lapa, de Nossa Senhora Aparecida e de Santa Luzia; só para citar as mais importantes⁷⁸. Todas elas se realizam em épocas precisas, de acordo com o calendário religioso que estabelece dias específicos para cada entidade: 06 de janeiro (Santos Reis), 20 de janeiro (São Sebastião), 19 de março (São José), 10 de agosto (Bom Jesus da Lapa), 12 de outubro (Nossa Senhora Aparecida) e 13 de dezembro (Santa Luzia). As datas marcadas pelo calendário religioso para a realização de cada um dos festejos formam, no entanto, apenas um ponto de referência para sua execução. Uma única folia pode durar de um a doze dias, antecedendo sua data oficial, a depender do santo para o qual ela é dedicada ou do conteúdo dos votos dos seus principais organizadores e patrocinadores. Além do mais, ela também pode ser *temporona*, realizada fora do dia prescrito pelo calendário religioso. Produzidos assim em função de certas conjunções econômicas, sociais e religiosas, os festejos fora de época mantêm relações específicas com suas datas oficiais, preservando, segundo concepção local, uma correlação numérica com elas: uma folia *temporona* dos santos Reis Magos, por exemplo, será realizada obrigatoriamente em torno de dias 6 ou cujo final também seja 6 (16 ou 26), enquanto uma folia fora de época dedicada à Santa Luzia deverá ocorrer nos dias 13 de cada mês ou nos dias 3 e 23⁷⁹.

⁷⁸ A rigor, não há limites estabelecidos para os santos homenageados com este festejo. Qualquer entidade deste tipo pode, em tese, ser homenageada através de sua execução. Muitos santos já deixaram a algum tempo de serem louvados, enquanto há previsão de que outros tantos possam começar a sê-lo logo, em razão dos planos de seus devotos. De acordo com certas condições que vão desde o voto e a disposição pessoal de seu patrocinador e organizador (o *imperador*) até a existência de especialistas rituais preparados a conduzir as jornadas para um determinado santo (os *capitães de folia* e os *foliões*), “novas” folias podem aparecer ou “antigas” desaparecer continuamente. Uma promessa de Nossa Senhora da Conceição, por exemplo, me disse, um dia, que tem um desejo de que em sua “reza”, realizada sem folia, seja incluída a participação de um grupo de tocadores e cantadores de um terno. A maior “dificuldade” que ela encontra no sentido de colocar em prática seu desejo é a ausência de especialistas rituais capazes de “conhecer” os cantos específicos para a santa.

⁷⁹ A noção de *folia temporona* pode estar vinculada à dinâmica anual da vida urucuiana. O deslocamento das datas pode obedecer aos períodos da *carência* e da *fatura* que afetam sobremaneira seus habitantes. Não há dados conclusivos sobre o tema. Mas eu ouvi de alguns promotores que o melhor período para se produzir as festas de folia é durante a seca. Sobre o mesmo tema, ver Prado (1977).

Os festejos podem ser descritos como o planejamento, a preparação, a execução e a obtenção de certos benefícios provenientes das viagens cerimoniais efetuadas por grupos de cantadores e tocadores (os *foliões*) durante os períodos de tempo determinados pelo calendário religioso. Nestas jornadas, também conhecidas como os *giros das folias*, seus integrantes visitam casas, igrejas e cemitérios de um território previamente estabelecido para recolher óbulos em nome dos santos ao quais os festejos estão associados e em favor de seus principais organizadores e patrocinadores (os *imperadores*). Em troca, eles distribuem bênçãos religiosas aos doadores (*moradores*), além de auxiliá-los em seus esforços para saldarem suas dívidas (*promessas*) com as divindades e contribuir para que danças e repastos coletivos sejam produzidos, oferecidos, distribuídos, retribuídos e consumidos ao longo de sua passagem. Todos os *giros* têm início e fim na casa dos *imperadores*. No intervalo entre o começo e a rabeira das atividades rituais, os *foliões* se transformam em seus emissários durante as visitas às moradias de um determinado território. De volta à residência do seu organizador e patrocinador, os cantadores e tocadores lhe entregam efetiva e simbolicamente a bandeira do santo para qual o festejo é dedicado e o resultado daquilo que foi coletado pelo caminho. Uma grande festa é realizada e pode atravessar dias até o seu encerramento.

Nesse capítulo, eu apresento um dos principais personagens dos festejos de folia: os *imperadores*. Eles estão vinculados às festas segundo certos compromissos assumidos em torno da noção de *promessa*: uma forma socialmente estabelecida de se pedir e se saldar uma dívida contraída com os santos católicos. Engajados no patrocínio e na organização dos festejos, estes personagens precisam, primeiramente, estabelecer as condições materiais para que os *giros* aconteçam, além de articular toda uma rede de apoio ao seu redor para este mesmo fim. Num primeiro momento, eu apresento as especificidades da noção de *promessa*, essencial ao processo festivo. Logo em seguida, tento descrever as estratégias de acumulação econômica dos seus *imperadores*: como eles acumulam os recursos necessários ao patrocínio dos festejos? O que isto significa? Por último, procuro demonstrar os processos envolvidos durante a constituição das redes de apoio que sustentam os festejos: como elas são estabelecidas e quais as noções que guiam sua constituição? Noto que há, nesse sentido, duas categorias centrais: a de *consideração* e a de *trato*. Ambas, articuladas, movimentam os compromissos e os atores no interior de um sistema responsável por fornecer a base sobre a qual são erguidos os festejos.

1. A “promessa” e a “graça”

Todos os envolvidos com a produção de uma folia são, em princípio, *devotos*. São raras as pessoas que se dizem *descrentes* desta forma de manifestação religiosa e que mesmo assim se dispõem a participar dos festejos⁸⁰. Um dos pilares da crença cotidiana do católico urucuiano é a idéia de que não apenas Deus e outros seres celestiais existem, mas que eles estão sempre presentes em todos os momentos de vida dos seus devotos⁸¹. Deus, Nossa Senhora, o Anjo da Guarda e um ou mais santos padroeiros, são companhias invisíveis, mas acreditadas como reais e realmente presentes na vida do fiel. A eles se rezam em momentos pessoalmente escolhidos a cada dia, ou durante situações de perigo ou devoção súbita, como quando se passa por um pasto que se acredita ter cobras (São Bento é o santo protetor), um cruzeiro, um cemitério ou diante de uma das diversas igrejas do município. As personagens sagradas não são meramente entidades abstratas ou seres excessivamente distantes. Para todos os efeitos, elas são seres reais, com os quais os fiéis precisam se relacionar. A relação que os devotos estabelecem com os santos oscila entre o respeito a um ser hierarquicamente superior a comportamentos que beiram as raias da intimidade. Os santos, por um lado, são tratados com seus nomes próprios precedidos ou seguidos por expressões de grande distinção: eles são o “*senhor Santos Reis*”, o “*senhor São Sebastião, o Imperador do Sertão*”, a “*Senhora Santa Luzia*”; por outro, eles também podem ser chamados com termos carinhosos e próximos ao mundo doméstico e familiar, como o “nosso santinho”, “nosso padrinho” ou “a nossa mãe” etc.. Quando falam em seu nome, os devotos homens tiram os

⁸⁰ Há que se estabelecer uma distinção entre a *devoção*, quando articulada ao mundo das folias, e a noção quando empregada em termos mais gerais. Primeiro, há os evangélicos de várias tendências, que ao abandonarem o catolicismo abandonam também suas práticas religiosas populares, como a folia. Em segundo lugar, nem todo católico participa dos festejos. Algumas razões apresentadas pelos informantes dizem respeito ao caráter excessivamente “festivo” da folia, com suas “bebidas” e “danças”. Mais afeitos ao catolicismo oficial da igreja, eles não vêm na folia a expressão legítima da religiosidade cristã. Assim, quando falo em *devotos* nesta tese, falo dos personagens inscritos na prática das folias, que compartilham a *crença* na sua eficácia religiosa como ritual de comunicação e troca efetiva com os santos católicos. Trata-se, pois, de um conceito muito específico de *crença*. A noção vincula-se das idéias de “crédito” e “confiança”; não se restringindo o vocábulo, portanto, a levantar uma questão ontológica a respeito da existência, de fato ou não, de alguma entidade religiosa. A idéia se torna bastante evidente no caso dos santos católicos, mas pode também estar relacionada à crença em outras entidades sobrenaturais, tais como certos gênios da natureza e o diabo (Pereira, 2008). Marcel Mauss, no seu *Ensaio sobre a Dádiva* (2004), já havia nos alertado para o caráter ambivalente do conceito em certas sociedades ditas “primitivas” ou “tradicionais”, indicando sua proximidade com o tema das prestações e contraprestações totais. “Crer” é conferir crédito ao parceiro de trocas, é confiar no seu compromisso – qualquer que seja sua especificidade – com o jogo dos dons e contradons. O caso parece ser o mesmo para os devotos urucuianos. Afirmar uma “descrença” é outra forma de se dizer que não se quer “assunto” com uma determinada entidade, que não se pretende se engajar em contratos de reciprocidade com ela. Ao contrário, alardear a “crença” é uma forma de incluí-la no jogo de dons e dádivas que cerca quase todos os meandros da vida social.

⁸¹ Na verdade, essa forma de representar as divindades católicas foi observada em outros contextos etnográficos. Cito Brandão (1995), que inspirou parte das minhas reflexões neste sentido.

chapéus e as mulheres se benzem antes de olhar para os céus. Suas imagens são tratadas com excessivo zelo, são beijadas e manuseadas com cuidado. Diante delas sempre se tira o chapéu ou se ajoelha nos momentos de reza ou saudação. Um descuido pode soar como desrespeito para com as próprias divindades e deve ser corrigido com pedidos de perdão e desculpas⁸².

Uma das categorias centrais que organizam a relação entre homens e santos é a da *promessa*. A noção evoca uma espécie de acordo, sendo ao mesmo tempo um pedido feito aos santos (“eu faço uma promessa”), uma dívida para com a divindade (“tenho uma promessa para pagar”) e a própria efetivação do pagamento (“a folia é uma promessa que estou pagando pro santo”). O termo condensa a própria idéia maussiana das prestações totais, onde as operações de pedir, receber e retribuir estão intimamente articuladas. A noção também ajuda a definir a própria identidade do *devoto* como aquele que *faz votos* a uma santidade.

Os *pedidos de promessa* são frequentemente direcionados aos santos e são quase sempre efetuados por uma única pessoa. Não são raros, no entanto, os casos em que eles também acabem por comprometer mais de uma pessoa, geralmente os membros de um grupo doméstico, de uma família estendida ou os integrantes de uma mesma relação de compadrio. Abaixo, um caso etnográfico retirado do meu caderno de campo, onde registro parte de uma conversa que tive com uma promessa urucuiana sobre o tema.

Perguntei sobre o motivo da promessa a D. Tereza. Ela me disse, sem muitas ressalvas (ao contrário do que eu esperava) que seu voto foi feito há cerca de 28 anos. Ela ainda era casada. O marido mexia com gado e

⁸² Os católicos urucuianos possuem objetos individuais de culto, como medalhas abençoadas, terços de contas e imagens de santos. Suas casas são povoadas de objetos familiares de devoção, geralmente expostos nas salas de visitas ou guardados em oratórios dentro dos quartos de seus proprietários. A relação que os devotos estabelecem com tais objetos é de certa forma ambígua. Por um lado, eles atribuem a eles um caráter material evidente. Ninguém está disposto a dizer, por princípio, que a imagem e o retrato do santo são efetivamente a materialização da entidade sagrada. Muitas vezes, alguns devotos argumentam que elas são apenas formas de se *lembrar* da divindade. A analogia com a fotografia é constantemente evocada, como fez um devoto para mim ao comparar tais imagens de santo a um retrato de algum parente que se leva no bolso da carteira. A noção de *lembrança*, aqui, reitera o caráter carregado de valor emocional e simbólico da imagem, mas, à maneira das elaborações “eruditas” sobre imagens sagradas, ela destaca o plano do simbólico como uma representação de alguma coisa que está ausente (Gonçalves, 2003). Por outro lado, os modos como os devotos se relacionam com tais objetos revelam outros usos e significados. Não se trata, neste caso, apenas de conjuntos puramente materiais cuja função seria de lembrar ou representar como ausência uma santidade. Para todos os efeitos, a imagem é o próprio santo. Os devotos esfregam as imagens nos corpos para curar doenças, carregam-nas com respeito e são capazes de dirigir palavras de saudação e carinho para cada uma delas. A noção de “representação”, assim, ganha sentidos mais literais (Skorupski, 1975): a imagem possui qualidades as mesmas da pessoa sagrada que ela procura representar; de certa forma ela é sua encarnação, sem distinção entre matéria e espírito (Mauss, 2004; Bitter, 2008; Gonçalves, 2004).

perdeu dois bois “emparelhados” (i.e., dois “bois de carro”). Ele procurou seus animais durante vários dias, mas em vão. Numa manhã, saiu outra vez para procurar. Era 13 de dezembro, um “dia santo” (Santa Luzia). A mulher ralhou: “Você procurou no dia certo e vai achar no dia santo? Cê vai é beber!” O marido, contudo, parecia sincero e pediu à sua esposa: “Tereza, faz uma promessa pros Santos Reis para achar os bois. Fala que a gente faz nove noites e eu dou um boi pros Reis.” Ela, então, fez como o marido pediu: “Eu fui com o Santo Reis e pedi pra que o Juca avistasse os bois naquele dia. Ele passou por um lugar que ele tinha passado muitas vezes. Tinha rastro dos cavalos indo e voltando. Naquele dia ele passou e viu os dois numa moita. Eles tava quase morrendo no mato. Ele tirou os boi e deu de comer pra eles” (Caderno de campo, 29/11/2007).

Os votos são quase sempre realizados através de rituais que, em termos nativos, significam literalmente “ir” em direção aos santos (“eu fui com o Santo Reis”). Alguns deles podem ser públicos, anunciados a toda uma coletividade que se torna de alguma maneira testemunha dos acontecimentos⁸³. Na maioria das vezes, os pedidos são feitos a partir de uma prece individual. Há vários tipos de rituais acionados nestas ocasiões e, embora a maioria deles seja realizada em momentos de solidão, todos são socialmente conhecidos e compartilhados, segundo algumas regras gerais: o fiel pode acender uma vela para o santo, ajoelhar-se diante de sua imagem e rogar pela graça que pretende alcançar para si ou para alguns de seus entes mais queridos⁸⁴. Por vezes, a imagem do santo não se faz necessária e apenas uma oração contrita é o suficiente para que os pedidos sejam feitos (o “pai-nosso” e a “ave-maria” são recitados em voz baixa ou “na cabeça” antes do pedido propriamente dito). Em alguns casos, o elemento cerimonial parece perder-se de vista, sendo o voto feito sem as formalidades mais comuns da reza, apenas como uma “conversa” íntima entre devoto e santo: “eu fecho os olhos e peço pro santos Reis me ajudá”. De um modo geral, os pedidos são efetuados de acordo com certos procedimentos orais e corporais que implicam o reconhecimento da superioridade dos santos em relação aos

⁸³ Não pude presenciar nenhuma *promessa* deste tipo sendo realizada em Urucuia. Mas Donald Pierson descreve, com alguma precisão, um voto publicamente anunciado por alguns devotos do Vale do São Francisco. Note-se, neste exemplo, o papel dos foguetes em sua descrição, lançados durante sua efetivação, como uma forma ritual de publicizar o compromisso assumido pelo devoto: “na igreja de Pambu, por exemplo, no momento em que um homem e a esposa oravam certo dia, fazendo uma promessa, foguetes foram disparados ao lado de fora, “em sinal da solene promessa que está sendo feita”” (1972: 109).

⁸⁴ Não tenho dados de campo o suficiente para afirmar, mas podemos levantar a hipótese de que em Urucuia também haja, como entre os devotos de Santo Antonio, no Rio de Janeiro, certas “etiquetas” na hora de se fazer um pedido aos santos (Menezes, 2004): uma espécie de conhecimento compartilhado por alguns devotos de que sempre há limites de como, quando e onde devem ser feitos os pedidos ou se eles devem mesmo ser realizados. O conhecimento desta etiqueta, segundo Menezes, está associado à constituição de uma hierarquia entre os devotos.

homens, como uma espécie de mediação necessária entre planos cosmológicos distintos (Gonçalves, 2003; Dumont, 1992; Menezes, 2004)⁸⁵.

Os santos aos quais os devotos recorrem podem ser taumaturgos ou mediadores sobrenaturais da relação entre os homens e outras entidades celestiais (Menezes, 2004). No primeiro caso, eles são considerados especialistas em determinados “assuntos”, assim como Santa Luzia é a “santa dos olhos” e São Sebastião o “santo que protege das guerras e das doenças contagiosas”. A necessidade do devoto, nesse sentido, acaba aproximando-o da entidade para qual ele precisa rogar (“Sou devoto de Santa Luzia. Tenho problema é de visão”). No segundo caso, os santos podem ser os intermediários dos pedidos dos fiéis; pede-se a eles que intercedam com Deus ou com outros santos para a efetivação das graças. Uma ampla cosmologia se abre diante do devoto: os santos, assim como os homens, viveriam em sociedade e manteriam entre si laços de proximidade ou distanciamento. No limite, há santos amigos e inimigos, que não se “batem”, “não se cruzam” e vivem às turras uns com os outros⁸⁶.

A escolha do santo para o qual se quer fazer uma promessa também pode estar relacionada a uma série de outros fatores, que vão desde a *devoção pessoal* do fiel, até considerações coletivas acerca da *fama* reconhecida da entidade sobrenatural⁸⁷. Há,

⁸⁵ Na verdade, a noção de *reza* pode ter três sentidos diferentes. Em primeiro lugar, ela se refere à determinada oração oral, escrita ou impressa, falada, lida ou cantada. Em segundo lugar, ela se refere ao próprio ato de oração privada, realizado em casa, na igreja ou em qualquer outro lugar. Por último, ela se refere à cerimônia religiosa, pública, realizada numa igreja, capela, residência ou cruzeiro de beira de estrada, dirigida por *capelães* ou *rezadeiras* (especialistas que conhecem e guiam os devotos durante sua realização) (Pierson, 1972: 120). No seu sentido geral, tais pedidos são “preces”, no sentido que Marcel Mauss emprega ao termo (ver mais adiante nesta tese). Os votos articulam a oposição entre ritualização e espiritualização (ou individualização). Há uma forma mais coletivizada e ritualizada devoção e outra mais individualizada, interiorizada e espiritualizada (Mauss, 1999).

⁸⁶ Um dos exemplos nesse sentido pode ser dado pelas narrativas que opõem São Gonçalo a Santo Antonio: “O São Gonçalo, diz que é protetor das prostituta, né? Ele é o protetor das mulher. Diz que Santo Antonio ia celebrar a missa e São Gonçalo chegava. E panhava as mulher tudo pra levá pra festa dele. E a missa de Santo Antonio é pequena, num instante terminava, eles iam embora e eles iam onde elas queria. E ele não, ele levava e ficava com elas a noite todinha. Aí no outro dia, elas amanhecia cansada, ia dormi, já largava a zona prum lado. No outro dia, elas tornava a ir pra uma missa, ele ia lá, apanhava elas e ia pra festa dele. E Santo Antonio ficava nervoso, que ele [São Gonçalo] apanhava o povo pra festa, tanto que na festa de São Gonçalo tem mais é mulher, só três homem, o mais de tudo é mulher, né? [Santo Antonio] ficava nervoso que ele apanhava as mulher dele. Só apanhava as mulher, os homem ele largava lá, né?” (Manoel de Oliveira. Correa, Machi & Sanger, 2001: 241). O depoimento revela uma série de temas interessantes: a oposição entre “prostituição” e “casamento” (Santo Antonio é o “santo casamenteiro”), entre o mundo masculino e feminino, entre outras. Mas também indica uma interessante cosmologia na qual os santos disputam entre si a fidelidade de seus devotos. Para uma ótima descrição da Dança de São Gonçalo, ver Queiroz, 1973.

⁸⁷ A idéia de *devoção pessoal* merece ser destacada. Trata-se, às vezes, de verdadeiras identificações entre o devoto e seu santo (Menezes, 2004). Muitas vezes, ela é expressa nos nomes dos fiéis: “José *dos Reis*”, “Maria *da Conceição*”, etc. Nesse caso, pode-se falar até em noções de propriedade, como se o devoto fosse

efetivamente, santos de maior ou menor prestígio em Urucuia; prestígio este medido em função de suas capacidades de atender promessas e também por sua disposição de enviar castigos. Um santo de boa *fama* “não falha” diante dos pedidos dos devotos e, ao mesmo tempo, é sério na hora de enviar um *exemplo* (castigo) àqueles que ousam desrespeitá-lo.

Santo Reis é um santo muito milagroso. Mas é muito vingativo também. Não pode abusar do Santo Reis não. É perigoso. A gente conhece dos exemplos da gente, dos outros. Não brinca com Santo Reis não! (Urucuia. Caderno de campo: 10/01/2008)

As *promessas* são acionadas nos momentos que os fiéis consideram ser de extrema necessidade, quando entendem precisar da intervenção do santo em algum momento de sua vida. A idéia de “necessidade” (ou *precisão*, para usar um termo nativo) é importante, porque são considerados levianos ou mesmo jocosamente tratados, votos feitos para assuntos considerados pequenos, que não se imaginam ter impacto profundo na vida de uma pessoa. As promessas mais frequentes estão relacionadas à saúde pessoal do próprio promesseiro, de algum membro de seu grupo doméstico (às vezes, indivíduos da família extensa, compadres e amigos) ou mesmo um animal de sua criação (cavalos e gado). Os votos também incluem a obtenção de sucesso em alguma empresa (não apenas econômica), como assegurar o bem estar de um filho que vai servir às forças armadas, conseguir emprego para si ou para um parente, pedir proteção ou liberdade a algum familiar que esteja preso, dar a luz a uma criança fruto de uma gestação complicada, evitar um parto indesejado, recuperar animais desgarrados ou achar certo objeto valioso que esteja perdido. Como no caso do depoimento abaixo, boa parte dos votos indica períodos de transição, momentos de passagem ou crises de vida (Zaluar, 1982; sobre a noção de “crise de vida”, ver Turner, 1974)⁸⁸.

de alguma maneira pertencente ao santo de quem carrega o nome. Um conhecido folião de Montes Claros/MG dizia ser devoto dos Reis Magos porque, além de nascer no “seu dia” (06/01), sua mãe o “deu” de presente para os santos. Isso justificava, para ele, seu envolvimento vitalício com a folia. A *devoção pessoal* pode também ser herdada de outros familiares: “Minha mãe era muito devota de Santa Luzia e passou isso pra gente”. Nesse caso, a fidelidade a algum santo é, como a terra, também uma espécie de *patrimônio familiar*. No entanto, é preciso dizer que a “identificação” ocorre a *posteriori*, porque receber o nome do santo ou ser dado de presente a ele não garante que o filho de um católico devoto de São Sebastião não vá se converter ao pentecostalismo, por exemplo. A questão toda parece estar associada à idéia de *crença*, de que falei em nota anterior. Apenas a reatualização constante das trocas com os santos justifica uma *devoção pessoal*.

⁸⁸ Para Zaluar, parecia claro que as promessas que ela estava tentando compreender, a partir de certos casos descritos por outros autores, eram tentativas de controlar acontecimentos cujos rumos não eram possíveis prever de modo seguro. Em alguns deles, os elementos de *sorte*, tal como nós o entendemos, era evidente: achar objetos perdidos, ganhar no jogo do bicho, não ser atingido pelo raio, não ser picado por cobra ou não ser acometido por doenças. Outras promessas faziam parte dos ciclos produtivos ou de vida das pessoas, de

É porque acho bonito. Acho bom. Porque tenho fé no santo. Tinha fé no santo. Agora memo, tinha aquela filha minha, ali, ela é crente. Mas, ela ‘tava ruim, demais, ali. Aí, dei pa levá ela pa Brasília, pa tratá. E, chego lá, o médico não podia tratá dela logo. Ela ficô ruim. Aí, eu fiz promessa pa Santo Reis pos médico cuidá dela logo. Com 8 dia, os médico cuidô dela. Cuidô dela, ficô boa, veio logo embora. Comé que num tem fé no santo? Tem que tê fé mesmo (Zé de Paulina. Urucuia. *Famaliá*).

No entanto, como sabem todos os católicos de Urucuia, nem toda *promessa* feita ao santo – qualquer santo - obtém uma resposta positiva da entidade. Ou seja, nem tudo que se solicita a ele pode ser alcançado. É preciso dizer, desde já, que a confiança do devoto não parece se abalar nestes momentos. O fiel pode entender que Deus e os seus santos “sabem das coisas”, dos seus “merecimentos” e de suas “necessidades”, mais até do que ele mesmo. Segundo os próprios devotos, o atendimento das *promessas* faz parte de um grande *mistério* que demarca as relações entre os homens e suas divindades⁸⁹. Um folião explicou-me, certa vez, o significado desta concepção. A expressão verbalizada do conceito indicava um poder divino que os homens não conhecem e nem podem controlar. “Deus tem o poder e nós não sabe, né? A fé. O mistério da fé. Porque tudo é um mistério”. A noção, noutros termos, evocava algo fora da razão humana (neste caso, a “razão” é o conhecimento dos motivos de Deus, dos santos e de seus atos). Segundo Gonçalves & Contins (no prelo), o *mistério*, por oposição à *transparência*, implica a existência de dois universos muito diferentes, o da ordem cósmica e o do social; ambos separados em domínios hierarquicamente distintos (Dumont, 1997). O contato entre os seres pertencentes a cada um destes domínios só pode ser realizado através de ações rituais cuidadosamente elaboradas, cujo papel é mediar uma relação quase sempre perigosa. As preces pessoais ou coletivas realizadas durante os momentos iniciais de uma *promessa* - e também nos momentos em que elas precisam ser salgadas - formam conjuntos estruturados de atos, falas e manipulação de artefatos cerimoniais cujo sentido mais profundo é realizar a mediação sempre difícil entre o mundo social, onde vivem os devotos, e o cosmológico, onde se acredita, estão os santos.

certa forma esperados e rotineiros, mas que tinham desfechos incertos, dentro de um determinado quadro social e cultural. No ciclo de vida do indivíduo, a proteção também era sempre invocada nas passagens. Partos, batismos, casamentos, doenças, e morte -, ocasiões em que a pessoa atravessava períodos de transição de um estado socialmente definido para outro, durante o qual deixava de operar a sociedade. Ao estabelecer áreas liminares, esperava-se que as promessas pudessem os devotos a ter algum controle sobre elas; com os votos, eles esperavam ordenar suas experiências (1982).

⁸⁹ O reconhecimento de que os pedidos não garantem o retorno esperado parece afastar as *promessas* de algumas interpretações que são procuram entendê-la exclusivamente como “troca de favores”, relações puramente instrumentais, regidas pelo princípio do *do ut des* (Queiroz, 1973; Zaluar, 1982).

O *mistério*, nesse sentido, mantém relações diretas com a noção de *graça*. A *graça* evoca, em primeiro lugar, a força religiosa capaz de impregnar e transformar a vida dos homens. Toda *promessa* envolve o “pedido de uma *graça*” capaz de dar um novo rumo à existência dos devotos. O termo também nos remete à gratuidade das ações, estando articulado às idéias de “favor” e “reconhecimento” (Menezes; 2004; Pitt-Rivers, 1992). A *graça* não implica necessariamente obrigatoriedade e supõe serviços que não exigem contra-prestações de nenhuma espécie. Na relação verticalizada entre homens e seres celestiais, a noção indica aquilo que Pitt-Rivers definiu como a “vontade de Deus” (1992: 290). O conceito, pensa o autor, representa uma conjunção “misteriosa” da vontade divina com as intenções humanas. “Los ritos de la iglesia católica”, escreve ele, “requieren las intenciones adecuadas por parte del beneficiado para ser válidas. La solución católica para la paradoja de la teodicea reside en esta misteriosa conjunción de la voluntad de Dios y la voluntad del hombre” (*idem, ibidem*). Receber uma *graça*, nesse sentido, é de alguma maneira ser considerado mais “digno” e melhor “devoto” (ter mais “merecimento”), estando mais próximo do que distante das entidades sobrenaturais; noutros termos, receber o auxílio divino é ser eleito pelos santos para seu recebimento. O conteúdo moral embutido no conceito é capaz de distinguir e hierarquizar os fiéis de um santo qualquer. Além do mais, o conceito também estabelece a idéia de que, no limite, os devotos sabem que um benefício alcançado por vontade de um santo nunca poderá ser realmente retribuído; o que implica uma fidelidade quase eterna a ele⁹⁰.

2. Pagar uma promessa: os imperadores “vitalícios” e “temporários”

O voto feito por um promesseiro pode ser pago tão logo ele se sinta agraciado pelo santo. Não há, entretanto, data estipulada para que o pagamento ocorra, exceto aquelas relacionadas ao calendário religioso: paga-se uma promessa quase que invariavelmente no *dia do santo* e contribuindo para a efetivação de sua festa ou reza (há também o caso das

⁹⁰ A relação entre promessa e mundo moral foi bastante explorada por diversos autores. Ver Zaluar, 1982. As noções de *mistério* e *graça* também parecem indicar algumas interpretações possíveis para a troca de dons entre homens e deuses, de que nos fala Marcel Mauss (2004). Como escreve Godelier, em seu texto sobre o “mistério do dom”, “o fato de que os deuses têm liberdade para dar ou não e que os homens abordam os deuses estando já em dívida com eles, pois foi deles que receberam todas as condições de existência. Falta a esta análise [de Mauss] a consideração de que os deuses e os espíritos são muito superiores aos homens e que os doadores, que são os homens, são já de antemão inferiores aos tomadores, que são os deuses” (2001: 51).

folias *temporonas*, já citadas aqui, que de alguma maneira manipulam, segundo certas regras, o calendário religioso de modo a adequá-lo aos interesses e às necessidades dos devotos). O “ano” do pagamento pode variar, a depender, principalmente, das possibilidades do fiel. Por “possibilidade” quero dizer a disponibilidade econômica, social e religiosa para sua realização: dinheiro, bens materiais e o amparo de uma ampla rede social de auxílio. Não é sempre que o promesseiro pode angariar fundos econômicos e sociais para os festejos, mesmo sendo, de alguma forma, considerado abastado ou muito querido por seus pares. Uma demora prolongada para se pagar uma promessa pode suscitar cobranças por parte dos santos. Isso é observado por doenças ou dificuldades financeiras que afligem o devedor. Mas estes são casos até excepcionais, porque, em geral, entende-se que o *castigo do santo* surge do desrespeito, mais do que da incapacidade do fiel em pagar sua promessa. Na maioria das vezes, entende-se que o “santo pode esperar” e é compreensivo, caso saiba que o promesseiro esteja passando por algumas dificuldades. No limite, uma promessa pode nunca ser paga pelo próprio promesseiro, que acaba deixando sua dívida para que seja saldada por seus familiares vivos, após sua morte.

No dia 17 de abril de 2008, eu conversava com um pai que deveria saldar a promessa do seu filho já falecido. Ele havia desistido de pagá-la no mês anterior em razão de certos problemas “financeiros”. No ano de 2005, ele pegou dinheiro emprestado no Banco Rural para financiar sua produção agrícola (R\$ 1000,00). Por alguma razão, ele não conseguiu pagar a dívida no tempo estipulado pelo banco. Em função dos juros, ela chegou à casa dos R\$ 2000,00. Ele pretende pegar mais dinheiro emprestado pra pagar esta dívida. Por conta disso, não se acha em condições de fazer a folia nesse momento. Ele também brincou dizendo que os santos podem esperar “mais um pouco”. Diferentemente do banco, argumentava, “eles não cobra juros”. Mas, logo em seguida, também disse que vai acabar fazendo a festa “esse ano”, porque já está sendo “cobrado” pelo filho, com que vem sonhando há alguns meses. (Caderno de campo: 18/04/2008).

Nas *promessas de defunto* o indivíduo “devedor” só pode encontrar sossego depois que sua dívida com os santos for finalmente saldada⁹¹. Ele se transforma num “vagante”, numa espécie de “alma penada” (cheia de penas) que pode importunar os vivos até que um

⁹¹ João Leal (1994) fala dos *impérios de defunto* no caso dos festejos do Espírito Santo, nos Açores. Eles são constituídos na medida em que uma promessa precisa ser sempre saldada pelo devoto, sob pena de sua alma não ter descanso mesmo após sua morte. “Em muitos casos”, diz ele, “o defunto surge em sonho a um de seus familiares, solicitando a realização, em seu nome do Império” (1994: 68-69). Os encargos, como no caso dos *impérios de folia* urucuianos, são geralmente assumidos por familiares próximos – cônjuges, filhos, etc..

deles se responsabilize por seus votos⁹². Uma das formas mais comuns que estas verdadeiras *cobranças* em cascata podem tomar em Urucuia é a dos sonhos: durante o descanso noturno, os viventes (geralmente irmãos, pais, filhos, compadres) acabam estabelecendo contatos com os defuntos⁹³. Apresento, agora, um trecho retirado do meu caderno de campo no qual relato um encontro com uma devota urucuiana que dizia estar sendo *cobrada*, em sonhos, por seu compadre falecido.

Quando fui visitá-la, em meados de novembro de 2007, a devota me informou que, naqueles dias em especial, vinha tendo encontros com seu falecido compadre há pelo menos quatro noites⁹⁴. Às vezes, ela me dizia, a conversa que tinha com ele era esquecida tão logo acordava. “Ele fala umas coisas, mas eu não posso lembrar quando acordo. Eu esqueço tudo (...) Mas eu sonho sempre com ele”⁹⁵. Em geral, no entanto, o falecido parecia ter sucesso na sua tentativa de se comunicar com a mulher. Foi numa destas ocasiões que ele teria lhe informado que seu voto para com os santos consistia efetivamente no patrocínio de uma folia completa, de nove noites, arrematada com a realização de três ladainhas diante da lapinha (Caderno de campo: 17/11/2007).

Os sonhos da devota urucuiana apontavam para o caráter inquebrável da promessa de seu falecido compadre, cujo compromisso não cessou mesmo após a morte do devedor; ainda que o prazo de seu pagamento tenha se tornado bastante dilatado. Por outro lado, eles indicavam o modo pelo qual a dívida para com um santo se transmite para os familiares do falecido. As aparições demonstravam que certos laços familiares ainda se mantêm efetivos,

⁹² A existência deste tipo de voto cria uma nova personagem ritual, o *representante*, o familiar, vivo, de um promesseiro morto, responsável por saldar uma dívida para com os santos. As linhas de sucessão são na maioria dos casos as de pais para filhos, mas não faltam exemplos de transmissões entre irmãos e compadre.

⁹³ Narrativas sobre sonhos e visões com parentes falecidos são comuns em Urucuia. Tais eventos são interpretados como se fossem contatos efetivos com os mortos, como se a região do sonho indicasse um espaço liminar, onde as fronteiras que separam o mundo dos vivos e o mundo dos mortos desaparecessem momentaneamente. As aparições se justificavam por razões diversas, mas, de modo geral, elas ocorriam, como no caso da informante, quando o falecido pretendia passar alguma mensagem para o sonhador. Elas indicavam, de alguma forma, que seu espírito não se desligou totalmente do que é “mundano”, confirmando, pelo menos para alguns, a crença de que, antes do Juízo Final, as almas estão condenadas a vagar pela terra antes de ressuscitarem no reino dos céus.

⁹⁴ Uma das características do sonho com os mortos não reside apenas na presença do falecido em meio às imagens oníricas do sonhador. É necessário que o espírito também tente se comunicar com ele. Existe, aqui, uma distinção que deve ser considerada. Por outro lado, devemos notar também que o sonhador pode muitas vezes, do ponto de vista do devoto, ser dotado de certas qualidades especiais, que o habilitam a manter esses contatos com os mortos. Tais personagens são frequentemente associadas a práticas de *feitiçaria* ou ao *espiritismo*. Além do mais, não são apenas os mortos que estabelecem contatos com os vivos através dos sonhos. Para uma discussão sobre os sentidos culturais e sociais dos sonhos, ver Caillois (1978) e Schmitt (1999).

⁹⁵ Suas aparições, no entanto, não eram apenas oníricas, mas começavam a ocorrer em qualquer hora do dia e da noite. “Teve uma vez que ele tava no terreiro e ficava olhando e mexendo as mãos, acenando. Mas não falava nada. Eu dizia pra ele entrar, mas ele ficava lá parado”. Noutra ocasião, ele chegou a estar presente, junto aos seus companheiros foliões, numa festa de santos Reis, como que acompanhando e participando do ritual: “Na festa [de Reis] do ano passado, ele tava ali, pertinho do Ivan, na hora de entregar a folia. Parecia até que tava querendo participar da festa” (Caderno de campo: 17/11/2007).

mesmo depois da morte. Morrer fisicamente não é ser excluído das regras de compromisso, afetividade e reciprocidade que unem os membros de um núcleo familiar (Schmitt, 1999; Brandão, 1981). As narrativas da informante também nos fazem entrar no cerne do “trabalho de luto” e da ambivalência dos sentimentos dos homens e mulheres oprimidos, a uma só vez, pela lembrança obsedante de seus próprios falecidos e pela vontade de esquecê-los. O processo pode ser lento e muitas vezes penoso para os viventes. No caso específico da promessa, os sonhos indicavam que os familiares vivos do promesseiro morto ainda lhes deviam *obrigação e consideração*.

Há muitas formas de se saldar promessas em Urucuia⁹⁶. No mundo das folias, em geral, elas dependem, em primeiro lugar, do próprio santo para quem se faz o voto. Os Santos Reis Magos, por exemplo, tidos como seres milagrosos e poderosos mediadores aos quais se pode pedir por quase tudo, de curas relacionadas a problemas de saúde a cuidados especiais com a lavoura e a criação de animais - especialmente o gado -, exigem como contraprestação de uma graça recebida a participação do promesseiro em sua festa, como patrocinador ou apenas como ajudante em sua realização. Os pagamentos, na verdade, variam tanto quanto são os pedidos. Eles podem consistir em ações tais como caminhar algumas noites com a folia, permanecendo de joelhos enquanto o grupo realiza seus cantos nas casas dos moradores; oferecer *pouso* (hospedagem e comida) aos foliões em sua jornada; dar oferendas portentosas aos imperadores, tais como gado ou sacas de arroz e feijão, para ajudá-los em sua festa; receber a folia de joelhos, ou deitado, em sua própria casa; oferecer-se como folião durante um giro e desempenhar alguma função específica (levar a bandeira ou cantar de guia). Apresento um exemplo retirado do meu caderno de campo:

Um promesseiro me dizia que o “santo Reis” é “poderoso”. Contava que sarou de uma doença das pernas quando ainda era menino. Para comprovar o fato, levantou a barra da calça para mostrar as cicatrizes. A avó fez promessa para os Magos: se o informante largasse a muleta, ela acompanharia, junto com ele, todo o giro de uma folia de Reis. Ele, então, “melhorou” e cumpriu, junto com sua avó, a promessa que ela fez. Desde então, sempre realiza seus votos para os santos. Quando fala no seu nome, inclusive, ele tira o chapéu. (Urucuia. Caderno de campo: 09/12/2007)

⁹⁶ Além do patrocínio e participação em rezas, os devotos podem pagar seus votos com *romarias* e as *procissões*. Há também a entrega de *ex-votos* em alguns dos centros religiosos mais importantes da região, como a Serra das Araras e Bom Jesus da Lapa/BA.

Há uma estreita relação entre o que se pede e como se paga, o que me faz suspeitar que exista uma gramática específica que estrutura as promessas dedicadas aos Reis Magos em Urucuia. Uma perna quebrada, curada por eles, significará que o devoto deve seguir “andando” atrás da folia. Neste mesmo sentido, um problema relativo à criação de animais (gado, cavalos, porcos ou galinhas), solucionado pelas entidades, terá como contrapartida necessária uma oferta da primeira cria de cada um dos animais aos festejos (de alguma maneira, cada uma destas crias, de forma diferente, servirá à folia). Uma roça em vias de se perder, mas salva pela ação miraculosa dos santos, obrigará o promesseiro a oferecer sacas de sua produção para o custeio de uma festa; como no caso dos animais, isso significará doá-las ao imperador responsável por sua produção. Há, nisso tudo, uma reciprocidade explícita, não só no que tange à circulação de bens materiais, simbólicos ou sociais, mas também de qualidades. A ação ou o objeto entregue ao santo, a rigor, mantém uma relação estreita com aquilo que foi salvo (o resultado da produção, um filhote, etc.); mais do que isso, o que é dado ao santo parece ser o próprio resultado do objeto da promessa, como se fosse uma demonstração de que aquilo que foi recuperado pelos Magos gerou frutos, produzindo benefícios para os homens: uma perna curada exige uma caminhada ritual; um animal salvo exige que sua primeira cria seja sacrificada para a festa, etc.⁹⁷.

Prometer uma folia para o santo constitui-se efetivamente como a maneira mais forte e reconhecida para provocar o milagre da entidade sagrada⁹⁸. A expressão significa, literalmente, produzir um *império* em nome das entidades caso o devoto tenha sido beneficiado com suas graças. Isso pode ocorrer, a rigor, de três maneiras diferentes.

- 1- Na primeira delas, uma folia pode ser agregada a uma reza por vontade “livre” de seu promesseiro, sem manter relações diretas com a promessa previamente feita. A *reza*, aqui, se refere a uma cerimônia realizada numa igreja, capela ou residência privada, na qual a oração é comandada por padres ou agentes

⁹⁷ Entramos aqui no mundo do “sacrifício” (Hubert & Mauss, 1999): a destruição e a entrega de bens e de si mesmo em nome do santo. O “sacrifício” é uma das expressões das trocas de dons; aqueles que os homens trocam com os seus deuses (Mauss, 2004).

⁹⁸ O que vale para os santos Reis Magos também parece valer, em alguma medida, para os demais santos homenageados com as folias. Tudo o que se consegue através dos pedidos feitos aos santos é retribuído, de uma forma ou de outra, para o bom andamento do festejo a eles dedicados; seja através da participação em sua realização, seja como uma forma de contribuir materialmente para sua produção. Assim, embora o patrocínio de uma folia não seja a única forma de se saldar uma dívida aos santos de uma folia, faz-se necessário sempre que os giros sejam realizados para que uma promessa seja paga.

laicos do catolicismo popular, antecedida e precedida pelo oferecimento de comida aos participantes⁹⁹.

2- Uma segunda maneira de se articular promessa e folia está relacionada ao fato de que realizá-la é um elemento incluído ao voto. Para qualquer santo que ela seja dedicada, o devoto se compromete a fazer uma folia, caso seu pedido seja atendido. Neste sentido, a folia torna-se uma condição básica para que a promessa seja *valida* (quer dizer, paga efetivamente). Algumas vezes, a presença da folia pode envolver um *giro* completo, de uma, três, seis, nove ou doze noites. Em outras, contudo, ela pode se restringir à *saudação de um altar*, armado na casa do imperador/promesseiro, seguida da realização das danças do *quatro*.

3- Uma terceira maneira de se articular promessa e folia está relacionada à idéia de a folia é obrigatória a certos festejos. Noutros termos, ela se torna uma condição prévia que orienta o próprio pedido e o pagamento da promessa. Tudo ocorre como se ao devoto não restasse nenhuma opção, sendo a folia parte a ser sempre levada em consideração em sua promessa. É o caso das folias de Reis. Uma crença muito difundida na região sustenta que os Reis Magos são os verdadeiros criadores das folias. Segundo relatos, eles foram os primeiros a realizá-la depois que viajaram para adorar o Menino Deus em Belém. Assim, sua produção é obrigatória para todos aqueles que desejam pagar suas promessas a eles. No limite, o caso aqui não é o de uma folia que precede uma *reza*, como nos dois casos anteriores, mas de uma *reza* subordinada a uma folia. Há, inclusive, foliões que defendem a tese de que uma folia de Reis não precisa ter *reza*, sendo ela própria a *reza* e a festa necessárias ao pagamento de uma promessa (aqui ocorreria uma inversão total, se tomamos como referência as demais folias). De todo modo, parte-se do princípio de que os Magos têm gosto especial pela folia e os promesseiros estão obrigados oferecer-lhes uma em troca de qualquer graça recebida. A exigência dos santos não é gratuita e o seu não-cumprimento pode acarretar castigos aos promesseiros¹⁰⁰.

⁹⁹ Dona Juraci, por exemplo, moradora da localidade do Sabão, em Urucuia, patrocina há muitos anos uma reza dedicada a Santa Luzia, a quem credita uma cura milagrosa de sua visão. Sua promessa é vitalícia, o que significa um compromisso de toda uma vida à santa: “eu fiz a promessa que se me curasse eu ia fazer a reza pra Santa Luzia até eu morrer. Assim foi. Enquanto eu tiver respirando, eu faço minha reza pra santinha”. Suas rezas, nos primeiros anos de sua promessa, não contavam com a participação de cantadores e instrumentistas pertencentes a um terno de folia. Noutros termos, ela não *fazia folia* em homenagem à santa. Somente a partir de 2005, ela passou a incluir na programação de sua reza (realizada sempre no meio-dia do dia 13 de dezembro) um *giro* de uma noite (na virada do dia 12 para o dia 13 de dezembro), no qual um terno de foliões realiza visitas às moradias de seus vizinhos. Diz ela que a inclusão da folia em sua reza dedicada à Santa Luzia está relacionada ao “gosto” que ela e o marido têm por esta manifestação. “Além do que”, ela completa, “o povo aqui do Sabão também gosta muito”.

¹⁰⁰ Dona Joaquina, de Urucuia, me disse certa vez, que sua promessa com os Santos Reis Magos iniciou-se há cerca de 25 anos atrás e deve ser paga por toda sua vida. Para pagá-la, ela sempre patrocinou folias de Reis. Durante um intervalo de três anos, depois de ter se mudado, junto com o marido, de sua fazenda na zona rural do município para a cidade, contudo, ela abandonou a folia para se dedicar exclusivamente a patrocinar uma reza na igreja do município de São Francisco/MG, no dia 6 de janeiro. Segundo ela, durante esse período, sua “vida começou a andar para trás”, o que significou uma época de azares financeiros, de problemas de saúde e desgostos familiares. Tais acontecimentos, ela os atribui à sua opção de ter abandonado a folia. Para ela, “os santos Reis gosta é de folia” e, desde então, nunca mais deixou de contar com folias em sua reza.

As *promessas* relacionadas às folias podem comprometer o fiel por “toda a vida”. O devoto, nesse caso, estabelece compromisso vitalício com o santo, que só é encerrado com sua morte (“enquanto eu ainda tivé abrindo os olhos, eu tenho que fazer a festa”). Os votos também podem comprometê-lo durante um período de tempo pré-estabelecido no momento dos pedidos. As *promessas* deste segundo tipo se dividem frequentemente entre um, três, seis ou nove anos. Um mesmo devoto pode realizar várias *promessas* ao longo de sua vida, sendo responsável, neste sentido, por patrocinar mais de uma folia durante sua existência (cada festa se torna um momento de reafirmar sua fé nos santos, na medida em que cada uma delas também é a expressão de uma *graça* conquistada por uma pessoa). A noção de *devoto* (aquele que faz votos) pode ganhar, assim, uma conotação bastante pragmática nestes contextos, indicando que certas relações com os santos também podem ser construídas a partir do recorrente atendimento dos pedidos feitos por seus fiéis (Menezes, 2004: 238): “Santo Reis é um santo muito poderoso. Tudo que ocê pedir, se tive merecimento, cê vai alcançar”. Não é incomum que um único ciclo votivo se transforme em compromisso de vida inteira com os festejos. Neste caso, o voto pré-fixado anteriormente sofre alterações, às vezes, segundo os desejos do próprio santo. Um imperador urucuiano, por exemplo, me contava que sua primeira promessa aos Reis Magos estava relacionada ao desaparecimento de duas cabeças de gado. Depois de pagá-la, no entanto, sua irmã teve um sonho com os santos.

Eles apareceram para ela, com aquelas roupa deles de Reis, né? E falou que eles tinha gostado muito da minha folia e que não era para parar mais de fazer, não. Então, ela me falou e eu continuo até hoje. Os Reis pediro. Não pode negar, né? Enquanto Deus me der forças, eu continuo fazendo as folias. Não é todo ano, não. Às vezes falha um, dois anos. Porque a gente é fraquinho, não tem condição. Mas sempre que pode, eu to fazendo. Esse povo conhece bastante as minhas folia (Basílio. Urucuia. Caderno de campo: 17/11/2007).

O caso narrado por este imperador urucuiano revela a total transformação de sua *promessa*. A folia, ao invés de ser apenas a contra-dádiva obrigatória do recebimento de uma *graça*, transformou-se num pedido do santo feito ao devoto; pedido este que ele não pôde recusar. A rigor, o caso destaca um conjunto de noções subjacentes ao conceito de promessa. Por um lado, ele reforça a concepção coletiva segundo a qual os santos Reis Magos “gostam de folia” e que precisam de seus devotos para que elas possam acontecer. Por outro lado, ele também destaca a idéia de que a relação entre o devoto e seu santo não se encerra num único ciclo votivo. Noutros termos, os pedidos dos santos realçam o caráter

desigual da troca, sendo a *graça* recebida dos santos uma dádiva que nunca pode ser efetivamente paga; estando o fiel sempre em débito com a santidade e, assim, sujeito a acatar seus pedidos. Num sentido mais abrangente, o depoimento também revela um dos traços centrais da devoção: a idéia de que o santo mantém relações quase pessoais com seus devotos. Neste caso, observa-se uma relação direta que, se, por um lado, reforça as obrigações do homem para com seus deuses, por outro, indica que estes deuses são capazes de escolher um dos seus fiéis para ser um de seus representantes na terra. A proximidade transforma-se num sinal de prestígio, numa forma de distinguir o devoto dos seus pares. Narrado com um claro toque de regozijo, o depoimento é um claro sinal de que, dentre todos os devotos, aquele que conta a história tem um papel especial.



Foto 12. Devoto salda sua promessa durante uma folia.

Os *promesseiros* (e seu cônjuges) dedicados a produzir e promover os festejos de uma folia são conhecidos como *imperadores* (caso sejam homens) e *imperadeiras* (caso sejam mulheres); e suas festas são os *impérios*. Os *impérios* articulam toda uma rede social, econômica e religiosa para sua efetivação. *Imperador* e *imperadeira* são, antes de

tudo, títulos e posições de honra, sendo bastante louvada a memória daqueles que marcaram presença em sua comunidade quando ocuparam tais cargos festivos. Não há, em princípio, restrições a quaisquer devotos que queiram se tornar imperadores; a não ser a exigência de serem católicos e de formarem sempre um casal¹⁰¹. Tornar-se promotor e organizador de festejos de folia, segundo a ideologia dos seus participantes, é questão de gosto e disposição pessoal. Na prática, contudo, uma série de determinantes fisiológicos, psicológicos, econômicos, sociais e até religiosos são capazes de servir como elementos de distinção entre os devotos que se tornam imperadores daqueles que não o conseguem. Ter saúde e disposição para encarar o trabalho necessário à sua produção, possuir o suporte de uma ampla rede de auxílio mútuo e ser capaz de acumular e administrar uma boa quantidade de bens necessários aos andamentos dos festejos são apenas alguns requisitos que ele precisa ter para se embrenhar na longa e cansativa tarefa de se promover uma folia. Seus principais atributos são a prodigalidade (prezar pela abundância), a generosidade (fazer tudo de bom grado), a hospitalidade (receber bem os convidados em sua casa) e a distinção (comportar-se segundo certos preceitos morais, sociais e religiosos). O imperador deve encarnar os valores do santo e da comunidade de devotos em torno dele agregada. Muitas vezes, sua personalidade se imprime à festa, ocasião em que sua competência é posta à prova a partir de sua capacidade de agregar pessoas e propriedades em torno de si. Há, neste sentido, imperadores quase míticos que, mesmo mortos, ainda são lembrados como modelos para a ação dos seus congêneres nos dias atuais.

Durante minhas pesquisas de campo, eu tive a oportunidade de conhecer diversos *imperadores* urucuianos. Não pude acompanhar os festejos produzidos e organizados por todos eles, mas o reconhecimento público dos moradores da sede e de suas imediações parecia indicar que a condição de patrocinador e organizador dos festejos de folia transcende um único ciclo festivo. Alguns dos *imperadores* citados pelos urucuianos estão há mais de quatro anos fora de atuação, conquanto sejam lembrados como personagens de referência, importantes devotos que, segundo os informantes, alguém de fora, interessado

¹⁰¹ No caso, seria bom talvez relativizarmos a noção de “exigência”; na verdade, estas condições são entendidas como pressupostos. Um evangélico nunca fará uma folia porque ela não faz parte de sua *crença*; e um homem solteiro ou uma mulher solteira dificilmente conseguiria realizar sozinho uma empreitada deste tipo. Para além de respostas utilitárias ou práticas, trata-se aqui de questões de natureza simbólicas: ser imperador supõe ser parte integrante do universo de *devotos* (i.e., ele estabelece relações de reciprocidade com os santos). Por outro lado, a obrigatoriedade do casal indica a complementariedade do império. Homem e mulher, mais do que ajudarem a definir tipos de trabalhos a serem executados, são categorias capazes de articular pessoas, comportamentos, objetos, entre outras coisas, no interior dos festejos.

nos assuntos de folia, precisa conhecer¹⁰². Abaixo (quadro 1), eu apresento um quadro sintético com informações sobre cada um deles. É preciso notar, desde já, que há muitas lacunas. Sei da existência de outros *imperadores* no município, mas não pude ou não consegui entrar em contato com nenhum deles. Além disso, havia os patrocinadores e organizadores já falecidos, mas que ainda são lembrados como referência para os devotos atuais.

Há que se considerar também que há dois tipos de *imperadores* urucuianos. O primeiro pode ser definido como “permanente” (meu termo). Entre eles estão: a) aqueles que têm promessas vitalícias com os santos (“enquanto eu tive vivo, eu faço a festa”), b) aqueles que são considerados “devotos fervorosos” (i.e., estão sempre fazendo promessas) e c) outros que se sentem compromissados com os santos, independente das promessas. Estes últimos são casos bastante raros (como é o caso do imperador citado acima que disse ter sido interpelado pelos santos para continuar a fazer suas folias). O segundo tipo de imperador é o “temporário” (meu termo também). Embora permaneçam por bastante tempo na memória coletiva dos moradores urucuianos, eles são aqueles organizadores e patrocinadores de “uma única festa”. O patrocinador e organizador de um único ano talvez seja o mais comum dos imperadores urucuianos, capaz de demonstrar a intensa disseminação dos festejos, ao mesmo tempo em que é sujeito a desaparecer mais facilmente da memória coletiva dos devotos (Halbwachs, 1990)¹⁰³.

¹⁰² É preciso anotar, desde já, certa mobilidade intrínseca ao mundo das folias. Não há nada de perene nas instituições festivas: mantê-las em atuação exige de seus participantes esforços contínuos, de ano a ano, de folia a folia. Como quase tudo na vida cotidiana de seus realizadores, tais instituições são valorizadas pela ação e através da ação. Assim, um retrato etnográfico dos *impérios* urucuianos é apenas a imagem de um tempo congelado.

¹⁰³ A eventual não realização do ritual é pois, à partida, uma possibilidade inscrita nas regras que presidem sua organização. Um mesmo *império* pode durar uma vida inteira de seu proprietário ou mesmo mais, caso ele seja deixado de herança aos seus filhos. Por outro lado, mesmo quando não permanentes, a sucessão de vários *impérios*, ainda que condicionados às promessas individuais, garante, estatisticamente, que, todo ano, não falem folias na região.

IMPERADORES PERMANENTES	IMPÉRADORES TEMPORÁRIOS
<p>Império de Reis da Dona Joaquina: O <i>império</i> de Joaquina é um dos impérios permanentes de Urucuia; e é fruto de uma promessa vitalícia. Dona Joaquina tem cerca de 65 anos; é professora aposentada e figura política importante do município. Ocupou cargo de vereadora entre os anos de 1992 e 2000. Atualmente, seu filho ocupa uma cadeira da assembléia municipal. Sua folia sai por uma única noite pelas ruas da sede municipal.</p>	<p>Império de Reis de Antônio de Terto. “Imperador de uma só festa”, Antonio de Terto patrocinou e organizou uma única folia de Reis em favor de uma promessa que fez para sua filha. Antonio mora no distrito do Buritizeiro, no município de Riachinho, há poucos quilômetros da sede de Urucuia. Ele é fazendeiro tradicional, criador de gado.</p>
<p>Império de Reis e de São Sebastião do Bide: Bide é casado. Agricultor e pequeno pecuarista, ele mora na sede, mas possui terras no Ribeirão de Areia. Seus <i>impérios</i> são permanentes, mas em razão de sua “devoção fervorosa” aos santos. Cada uma das festas que patrocina e organiza se refere a uma promessa diferente. Não teve oportunidade de assistir nenhuma de suas folias.</p>	<p>Império de Reis de Dona Tereza: Dona Tereza é merendeira da escola municipal e tem cerca de 58 anos. Seu <i>império</i> é temporário, realizado para pagar uma promessa. Acompanhei uma noite de sua folia, em 2008.</p>
<p>Império de Reis e de S. Sebastião de João Canela: João Canela é agricultor, imperador permanente e “devoto fervoroso”. Realiza folias para São Sebastião e Santos Reis Magos. Acompanhei duas folias patrocinadas e organizadas por ele: uma de Santos Reis, em dezembro de 2007 e uma de São Sebastião, em janeiro de 2008.</p>	<p>Império de Reis de Israel. Israel é um grande fazendeiro do município de Pintópolis/MG, nos limites entre Urucuia e este município. Suas festas são resultados de uma promessa de três anos feita aos santos Reis Magos. Acompanhei duas noites de sua folia, entre os dias 14 e 16 de janeiro de 2008.</p>
<p>Império de São José de Maria de Jatobá. Império permanente, fruto de promessa vitalícia. Maria de Jatobá e seu esposo realizam folias de São José todos os anos em sua propriedade. Acompanhei a realização de sua folia em abril de 2008.</p>	<p>Império de Reis da Daiane. Daiane, solteira, tem 25 anos. Enfermeira empregada em Brasília, ela é <i>folião</i> e realizou uma única folia dedicada aos Magos como forma de saldar uma promessa feita aos santos. A festa foi produzida nas terras de seu pai, em Urucuia.</p>
<p>Império de Reis e de S. Sebastião de Basílio: imperador permanente, “devoto fervoroso”. Realiza folias de Reis e de São Sebastião. Basílio é um dos mais conhecidos imperadores de Urucuia. Suas festas são louvadas na região. Acompanhei uma folia de Reis organizada por ele em nome de um irmão falecido entre 25 de abril e 6 de maio de 2008.</p>	<p>Império de Reis do Noel: Dono de um pequeno comércio em Urucuia, Noel realizou uma única festa, em nome da mãe já falecida.</p>
<p>Império de Reis de Anjo Caco: Imperador contumaz. Paga promessa vitalícia. Realiza folias de Reis <i>temporonas</i> de três noites, entre 3 e 6 de abril. Acompanhei sua folia em 2008.</p>	<p>Império de Reis de Dona Arlinda. Império temporário. Viúva, Arlinda realizou uma festa de Reis em 2007. O local dos festejos foi em sua propriedade, localizada no município de Riachinho.</p>
<p>Império de Santa Luzia de Jura. Seu <i>império de Santa Luzia</i> é fruto de promessa vitalícia. Há três anos, seu <i>império</i> realiza folias de Santa Luzia. Acompanhei a realização de uma de suas folias em 13 de dezembro de 2007.</p>	
<p>Império de Reis e de S. Sebastião de João Bertoldo. Um dos mais conhecidos de Urucuia. “Devoto fervoroso”, João Bertoldo patrocina periodicamente folias de Santos Reis e São Sebastião.</p>	

Quadro 1: Imperadores vitalícios e temporários de Urucuia

Os *imperadores*, a rigor, pertencem aos mais diversos grupos sociais. Em contraposição a um tempo *mais antigo*, em que os organizadores e patrocinadores dos festejos eram considerados sujeitos de posses e influência político-econômica, hoje, eles estão também inscritos nos setores mais baixos da estrutura social. A grande maioria dos *imperadores* urucuianos é formada atualmente por pequenos sitiantes, donos de algum gado e de terras onde constituem boa produção agrícola. Eles fazem parte de uma espécie de camada média do município, não sendo considerados (pelos outros ou por eles mesmos) “ricos” ou “endinheirados”, nem extremamente “pobres”, a ponto de cotejarem o limiar da “fome”. Alguns patrocinadores e organizadores dos festejos são funcionários públicos municipais e estaduais: fiscais da prefeitura, professores, diretoras de escolas, etc.. O salário e o emprego fixo garantem bons rendimentos à produção e manutenção dos seus festejos. Em alguns casos, suas festas são mesmo consideradas *fortes*, em relação às outras da mesma região. Há também um bom contingente de promotores de folias que são donos de pequenas casas de comércio, tocadas em regime familiar. Outros ocupam cargos políticos no município, vereadores ou ex-vereadores. Eu não pude acompanhar nenhuma das folias organizadas por eles, mas ouvi que, pelo menos num destes casos, o festejo contou com o apoio da prefeitura municipal, de quem seu promotor era aliado. Por último, embora sejam mais raros, também podemos encontrar *imperadores* a quem se atribui uma condição sócio-econômica *mais fraca*: agregados de fazendas, merendeiras, carvoeiros etc.. Suas festas são, na maioria das vezes, consideradas *pequenas*, em termo de gentes e daquilo que é distribuído ao longo de sua realização. Por outro lado, a existência deste tipo de promotor e organizador indica aos devotos o poder do santo, responsável por prover de *graça* uma festa que tinha tudo para ser extremamente *fraca*. É o caso de um *imperador* urucuiano, com quem conversei durante meus trabalhos de campo.

E eu vou contar pra você minha história todinha disso. Aí quando foi no dia, eu vou explicar procê, quando foi no dia não faltou nada. Eu não tinha condição e até hoje não tenho. Mas naquela tempo minha situação era financeira demais. Mas foi no dia deu almoço e janta pros folião. Sobrou até. Hoje eu continuo cumprindo meus votos. Foi tudo graças aos Santos Magos (João Bertoldo. Urucuia. Entrevista: 20/04/2008).

A primeira atividade que o imperador precisa exercer para dar início ao seu empreendimento festivo é acumular uma *poupança*, em dinheiro e em espécie, para custeá-lo. Os recursos necessários à sua consecução provêm, geralmente, das cabeças de gado que muitos moradores da cidade mantêm em suas propriedades como fonte de riquezas

acionadas em momentos de alguma necessidade¹⁰⁴. Os animais são vendidos nos açougues do município e o dinheiro acumulado é investido nos festejos. Em diversas ocasiões o gado também pode ser dado diretamente ao santo, para ser sacrificado como repasto durante os jantares e almoços oferecidos aos convidados (nesse sentido, ele é retirado do circuito de trocas comerciais para se transformar em propriedade inalienável da entidade sagrada)¹⁰⁵. Além do gado, os recursos podem provir de outras fontes: do trabalho assalariado, da venda de produtos agrícolas e animais de estimação, como cavalos etc. Há também a possibilidade de se fazer *empréstimos* junto a parentes e amigos, além do acionamento dos *fiados*, que permitem aos promotores se proverem do que for necessário. Uma fonte de rendimentos que vem ganhando bastante relevância no caso das folias urucuianas é a aposentadoria rural. O dinheiro da previdência é responsável, em grande medida, por fornecer posses antes inimagináveis a todo um conjunto de devotos que se transformaram em novos imperadores. No universo em questão, os recursos da previdência social estabelecem uma situação financeira quase excepcional, alçando seus beneficiários a novos patamares econômicos e sociais¹⁰⁶. No mundo das folias, a aposentadoria apresenta um suporte financeiro que garante parte do sucesso de uma empreitada e indica aos demais devotos que o dono da festa pode arcar com boa quantidade de recursos para sua produção.

O velho lá tem o dinheiro da aposentação dele. Se as esmola [recolhidas pela folia] não cobrir os gastos, ele põe o dinheiro dele. Não periga ficá sem nada não (...) Por isso eu aceitei o trato com ele. Se eu visse que num tinha condição eu dava jeito de escapar (Urucuia. Caderno de campo: 22/12/2007)¹⁰⁷.

Um exemplo neste sentido é o *imperador* João Canela e sua esposa. Pequeno agricultor, ele vive como *agregado* nas terras da Fazenda Santa Rosa, em Urucuia. Ele e sua esposa recebem, juntos, cerca de R\$ 800,00 por mês, fruto de suas aposentadorias rurais¹⁰⁸. O dinheiro da previdência estabeleceu um novo padrão econômico ao casal e

¹⁰⁴ O gado, como se verá no capítulo 7 desta tese, é importante fonte de rendas dos urucuianos. Alguns autores puderam observar seu uso em outros contextos etnográficos, inclusive no que tange às festas religiosas (Heredia, 1979; Prado, 1977; Gonçalves e Contins, no prelo).

¹⁰⁵ A noção de propriedade inalienável nos remete a Annette Weiner (1992). O caso específico do gado será tratado no capítulo 7 desta tese.

¹⁰⁶ O benefício altera o sentido da palavra “velho”. Os idosos, normalmente excluídos do processo de produção agrícola e pecuária, passam a ser entendidos, não sem alguma ambigüidade, como algumas das principais fontes de rendimento de uma família.

¹⁰⁷ Deixar de acertar acordos com imperadores em função de sua “situação financeira” é tido como um comportamento condenável. Em princípio, parte-se da ideologia católica de que se deve sempre “ajudar os necessitados”, independente de sua condição financeira. Comentários como este que eu apresentei aqui só são feitos em conversas reservadas, nunca sendo expressos publicamente.

¹⁰⁸ O valor da aposentadoria rural, no Brasil, no ano de 2008, era de R\$ 415,00, o equivalente a um salário mínimo.

também pôde alçá-lo ao novo papel ritual. João Canela sempre foi devoto fervoroso de alguns dos santos mais prestigiosos no mundo das folias urucuianas: os Reis Magos e São Sebastião. Durante muitos anos, como gostava de dizer, sua participação nas folias se restringia ao papel de *pajem* (ou seja, ele acompanhava os foliões, geralmente a pé, e ficava incumbido de cuidar dos seus cavalos durante vários momentos dos giros). Já “velho”, com o dinheiro da aposentadoria, ele vislumbrou a possibilidade real de patrocinar as folias, ocupando um lugar de destaque em sua estrutura ritual. Ele se transformou em *imperador*. Como muitos agricultores que acabam destinando parte dos rendimentos da previdência não apenas para a compra de “novos” bens de consumo, como tv’s, carros ou eletrodomésticos, mas também para realizar investimentos em sua lavoura e criação, ele também reverteu seus ganhos para o pagamento de suas promessas. O dinheiro da aposentadoria se transformava, para ele, em instrumento de prestígio religioso¹⁰⁹.



Fotos 13 e 14. *Imperador* vitalício mostra alguns dos artefatos de sua folia

Obviamente, é possível que os *imperadores* urucuianos acabem transitando entre as categorias dos “vitalícios” e “provisórios”. O fato pode implicar perda ou ganho de prestígio, caso o *devoto* esteja passando do primeiro para o segundo termo da equação ou do segundo ao primeiro, respectivamente. Um dos elementos que destacam a passagem dos “provisórios” a “vitalícios” é a posse permanente de boa parte daquilo que é necessário à

¹⁰⁹ Há que se considerar também o papel da emigração no universo das festas de folia em Urucuia. Alguns imperadores acumulam rendimentos para suas folias através de trabalhos assalariados realizados em Brasília, São Paulo, Uberlândia, etc. Muitas vezes também, as festas são ocasiões para se pagar promessas feitas para o próprio sucesso da emigração. Uma imperadeira uruciana pagou sua promessa aos Magos no final de 2008 e começo de 2009 em função de um pedido que fez aos Magos: se ela se formasse na faculdade de enfermagem, em Brasília, ela faria uma festa para os santos. Para realizá-la, ela contou com o apoio de seu pai, que ainda vive em Urucuia, e de vários parentes e amigos. Sobre emigração e festividades, ver Leal (1998). Casos como estes, nos quais recursos “modernos” são utilizados em contextos “não-modernos” ou “tradicionais” são comuns em diversas etnografias antropológicas. Sobre o tema, ver Sahlins (1997), Garcia Jr. (1989), entre outros.

constituição dos festejos. Em nenhum outro lugar isso se torna mais evidente do que na relação que os *imperadores* estabelecem com o conjunto de bens materiais que compõe sua festa, considerados essenciais à produção de qualquer folia. São, em suma, seus artefatos sagrados, tais como bandeiras, toalhas, instrumentos musicais, assim como os de uso prático-festivo, tais como animais de criação (frangos, bois e cavalos), sacos de mantimentos (arroz, feijão, etc.), velas, tachos de cobre para a produção de alimentos, pratos, garfos, copos, entre outros objetos. Todos estes elementos formam, por assim dizer, o “patrimônio” dos festejos. O termo, aqui, pode ser entendido como uma verdadeira categoria de pensamento (Gonçalves, 2003; 2007). Os artefatos, em conjunto, são canais de mediação entre o imperador e o mundo cósmico onde residem seus santos protetores. Na verdade, eles são mais do que objetos, sendo a manifestação encarnada dos santos aos quais eles são dedicados. Eles servem para identificar um *império*, evocar sua relação especial com a divindade, conferir-lhe prestígio e, fundamentalmente, constituí-lo.

A rigor, os artefatos podem possuir várias procedências. Além de serem comprados pelos imperadores, eles podem ser herdados de antigos patrocinadores de folias ou terem sido presentes de amigos, vizinhos, familiares ou simples devotos. Os artefatos realizam, nesse sentido, importantes mediações com o “passado”, o “presente” e o “futuro”, além de movimentarem sistemas de trocas que envolvem os imperadores entre si e com seus parentes, vizinhos, compadres e amigos. No limite, o “patrimônio” de um império é sempre considerado o conjunto das *coisas do santo*, suas posses inalienáveis (Weiner, 1992). Eles serão guardados na casa de seus imperadores e, alguns deles, inclusive, são inutilizados para a troca econômica (os animais, principalmente). Os organizadores e patrocinadores dos festejos são aqueles que devem administrar os bens pertencentes aos santos, regulando, inclusive, o futuro dos artefatos no que tange sua transmissão através de gerações¹¹⁰.

Os *impérios*, noutros termos, são instituições cujo comando e propriedade são compartilhados com os santos aos quais eles são dedicados. Os festejos têm nome e sobrenome. Eles são “o império dos Santos Reis Magos do velho Basílio”, “o império de São José da dona Maria de Jatobá”, “o império de Santa Luzia da dona Juraci” etc.. Homens e divindades compartilham o seu controle de acordo com uma hierarquia que estabelece uma ordem de precedência dos seres sagrados em relação aos seus

¹¹⁰ Os *impérios*, como nós veremos mais adiante, podem ser deixados como herança para filhos ou afilhados.

representantes terrenos. Imperadores e santos prestigiosos são aqueles capazes de prover quase tudo o que é necessário à produção das suas folias. Devotos muito engajados contam com orgulho dos esforços econômicos que empreendem no sentido de adquirirem todos os objetos obrigatórios à realização dos festejos. Mas a presença do “patrimônio” indica, desde já, o caráter cósmico do *império*: ele é, de direito, uma instituição fundada num contrato entre devoto e seu santo de devoção. Os homens e os santos compartilham os seus bens e são divididos segundo uma rígida hierarquia, segundo a qual, o domínio mais alto desta estrutura exerce influência direta ao mais baixo, que se torna seu *servidor*: “meu império é pra servir o santo”.

3. A bandeira do império

O artefato mais importante a compor o “patrimônio” de um império é sua bandeira. Também conhecida como *retrato*, ela é um conjunto rústico formado por um mastro de madeira onde é fixado o pano sobre o qual é impresso ou costurado uma representação iconográfica do santo ao qual a folia é devotada¹¹¹. Num trabalho anterior, eu tentei demonstrar como este artefato pode ser entendido como uma verdadeira posse inalienável de uma folia de Reis (Weiner, 1992; Pereira, 2004). Durante a realização dos festejos, ele nunca é efetivamente dado, mas através de sua circulação, todos os outros dons são dados, recebidos e retribuídos. Nas folias urucuianas o caso parece ser o mesmo. A bandeira é responsável direta pela acumulação dos bens de um determinado *império*. Circulando pelas casas dos devotos da cidade, ela coordena todo o conjunto de dádivas oferecidas aos santos

¹¹¹ O *retrato* é, neste sentido, um verdadeiro ícone religioso. A relação que ele mantém com as imagens dos santos está associada à semelhança que o objeto deve ter com seu referente. Cada santo é representado com um desenho que sintetiza, do ponto de vista dos devotos, o momento central de sua história como personagem sagrada. “Na bandeira pinta os Três Reis Magos, pinta um galo, pinta um carneiro, pinta um boi, tudo que fizeram parte... Um passarinho, uma estrela. A estrela, ela é bem mais grande, por cima de tudo. Por cima deles [Dos Magos], a estrela” (Zé Wilson, capitão urucuiano). A bandeira dos Reis Magos é assim caracterizada pela cena da adoração do Menino Jesus, com todos seus detalhes significativos: o Menino Deus, José e Maria, os Reis Magos, os animais que estavam presentes, a estrela de Belém, etc.. A bandeira de São Sebastião, por sua vez, é representada pelo santo flechado e amarrado ao tronco de uma árvore, como nos conta parte de sua história de santificação. A bandeira de Santa Luzia será representada pela santa que se torna cega por devoção a Deus, com um prato na mão, dentro do qual dois olhos fitam seus fiéis. O mesmo procedimento é visto nas bandeiras de Bom Jesus da Lapa (imagem da cruz) e Nossa Senhora da Aparecida (representada como uma cópia da imagem achada por pescadores no rio Paraíba, em São Paulo). O valor iconográfico do objeto é importante. Embora talvez não seja determinante para a constituição dos significados sociais e religiosos do artefato, ele possui um papel discriminante fundamental: não há bandeiras, por mais simples e rústicas que sejam ou por mais elaboradas que possam ser, que não façam pelo menos uma menção à imagem do santo ao qual ela é dedicada.

e que permanecem sob a responsabilidade do *imperador*. Há casos, por exemplo, em que um mesmo *império* possui diversos animais de criação, todos eles doados para a bandeira do santo ao qual ele é dedicado. Há imperadores “de antigamente” que os devotos contam ter administrado mais de 25 cabeças de gado, muitos cavalos, um sem número de sacas de mantimentos diversos, além de toalhas e instrumentos musicais. Veja-se o exemplo de um imperador urucuiano.

Aqui no pasto da gente tem cinco rês dos Três Reis. Tudo foi dado de promessa pra nossa folia. Às vez a gente ganha 5, 6 cabeça num giro. Não dá pra matar tudo pra festa, não precisa. Então a gente deixa aí no meio da criação pra usar noutras folia. Tem vez que a gente dá pra folia dos outro que passa aqui também. Os boi é tudo do santo mesmo, né? (Eduardo. Urucuia. Caderno de campo: 10/01/2008).

A *bandeira* é produzida por algumas mulheres qualificadas para o serviço¹¹². Seu trabalho consiste em transportar para o tecido a representação iconográfica do santo de acordo com certos modelos (outras bandeiras ou quadros de santos) fornecidos pelos devotos. Invariavelmente, os *retratos* também levarão o nome dos grupos aos quais estão associados: os *impérios*. Neste sentido, eles são também emblemas a destacar a unidade dos grupos de trabalho religioso. Abaixo, acima ou ao lado das imagens pintadas sobre o pano, podemos ler os nomes dos seus proprietários ou orações especialmente escolhidas por eles. Os *retratos*, ao mesmo tempo em que estabelecem relações com o sobrenatural, também servem para individualizar os grupos, seus chefes e líderes políticos e religiosos. Uma folia pode ser conhecida por *sua bandeira* e as histórias dos artefatos são as histórias dos grupos responsáveis por produzi-la. Herdados, comprados, emprestados, perdidos ou danificados, os retratos são emblemas dos homens em suas relações entre si e com suas divindades durante a produção dos festejos. A bandeira, dizia um folião, “é o diploma da folia”.

¹¹² A bandeira é sempre construída por encomenda. Nos meses de minha pesquisa de campo, pude conhecer 4 mulheres responsáveis pela fabricação do artefato (havia também um homem, com quem não consegui conversar). Elas eram costureiras e, principalmente, detinham alguma habilidade para a pintura. O custo de produção de uma bandeira, me dizia uma delas, era primeiramente contabilizado segundo os materiais necessários à sua confecção. O pano que se costuma usar para fabricá-la chama-se “*oxford*” (uma composição entre algodão e poliéster). Sua vantagem, segundo as produtoras, é de que ele não “amarrota” e não precisa ser “passado” a ferro quente (com o tecido também se costuma fabricar calças sociais e *blazers*). Para produzir uma bandeira, as produtoras também costumam usar panos de algodão mais rústicos, com os quais também se faz panos de pratos. O “*oxford*” pode ser comprado na região. Seu custo é de R\$ 3,50 o metro quadrado, em São Francisco. Em Urucuia ele sai a R\$ 6,00. O outro tecido é comprado em São Francisco e Montes Claros. O custo total, para a produtora, não passa de R\$ 15,00. Depois de pronta, a bandeira é entregue por R\$ 30,00 a depender, segundo uma delas, da “complicação do desenho” que precisa ser feito sobre o pano.

A bandeira que a gente usa vem da tradição do meu pai. (...). Ele tinha tudo, ele tinha as toalhas do folião, os instrumentos tudo direitinho. O retrato tem muitos anos que a gente usa. (...) Ele fica guardado com minha comadre, minha irmã, que cuida das coisas de folia do meu pai (Caderno de campo, Urucuia: 23/11/2007).

No entanto, a bandeira não é apenas um ícone religioso ou emblema do grupo. O artefato desempenha um papel ativo em todos os momentos dos festejos. Não há giro de folia urucuiana que possa ser realizado sem sua presença. Guardado na casa de seus devotos ao longo dos períodos não festivos, o artefato é montado especialmente para a ocasião dos festejos. A bandeira é do *imperador*, mas também é entregue aos cantadores e tocadores para ser a *guia dos foliões*, seguindo à frente dos *ternos* para conduzi-los pelos caminhos que eles devem seguir ao longo de toda a folia. Não há, de fato, nenhuma atividade que se realize sem a sua presença ou, pelo menos, sua influência constante. A bandeira, por exemplo, deve estar no centro do grupo de tocadores quando ele estiver realizando seus cantos na casa dos moradores, nos cemitérios e nas igrejas. Ali, ela deverá estar apontando para aquele para o qual os cantos são dedicados, como uma espécie de canal a transmitir os valores sagrados do ritual. O retrato também deverá permanecer sobre a mesa onde os foliões e os demais participantes de uma folia irão comer o repasto servido pelos produtores e organizadores dos festejos. Ainda que os gestos e comportamentos coletivos não estejam necessariamente voltados para ele, o artefato garantirá o valor sagrado de todo o acontecimento. Mesmo nos momentos entendidos como mais profanos – durante os bailes e folguedos coletivos –, a bandeira permanecerá assentada nas camas ou nos altares construídos nas casas dos moradores. O retrato, ao lado das toalhas e dos instrumentos dos foliões, ainda que não seja o ponto focal dos acontecimentos, estabelece certos domínios sagrados, separando o espaço onde eles são realizados do mundo profano do seu dia a dia.



Foto 15. Uma bandeira de Santos Reis



Foto 16. Uma bandeira de santos Reis

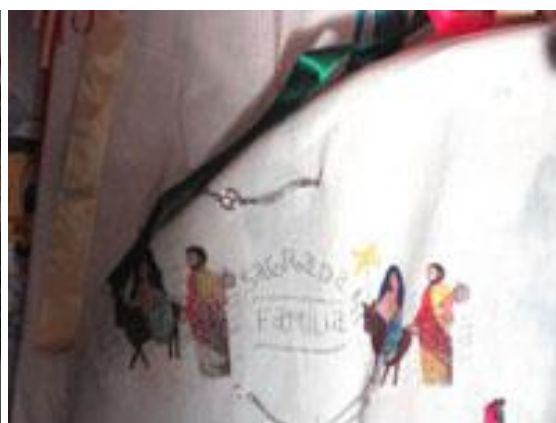


Foto 17. Uma bandeira de São José

A bandeira é mais do que a representação da unidade do grupo religioso ou um simples substituto de uma entidade ausente, o santo (no sentido moderno do termo representação)¹¹³. Ela é entendida e vivida pelos devotos como a presença concreta da pessoa sagrada entre os seus fiéis. Nos cantos, nos gestos e nas falas dos seus devotos realizados durante os giros, surpreendemos o reconhecimento de seu caráter de entidade. Não se trata aqui de retomarmos a oposição moderna entre matéria e espírito, da qual nos fala Marcel Mauss (2004). Mais do que simples objeto, ela é o santo encarnado, é a materialização de suas virtudes no meio dos seus fiéis. A bandeira se caracteriza pelo

¹¹³ A bandeira guarda relações com a coroa do Divino Espírito Santo. Gonçalves, num estudo sobre as Festas do Divino Espírito Santo, realizadas por migrantes portugueses nos EUA, anotou, neste mesmo sentido, que a coroa do divino (objeto central dos festejos) é, durante o contexto ritual da festa, um instrumento que realiza uma dupla mediação. Além de interligar o domínio do invisível e do visível, ela estabelece as mediações entre *sujeito* e *objeto*. Por um lado, por ser “a encarnação visível de um domínio invisível, ela [a coroa] não é apenas uma aparência, cuja forma seria valorizada em detrimento do invisível”. Por outro, ela também “não é um objeto, mas uma entidade, ela é a própria presença do espírito santo com seus poderes e virtudes” (2001: 11). Sobre o caráter de mediação cosmológica da bandeira, indico a tese de Bitter (2008).

poder mágico e religioso que parece carregar consigo¹¹⁴. Os devotos costumam tocá-la e passá-la por partes enfermas do seu corpo para curar doenças ou podem caminhar com ela por todos os cômodos de uma casa, simplesmente para transmitir bênçãos sagradas para os espaços da moradia. Muitos podem pregar fotografias em seu pano ou amarrar dinheiro em uma de suas fitas. Como as toalhas dos foliões e, em menor grau, seus instrumentos, a bandeira estabelece a relação de *mistério* entre seus devotos e as divindades. Ela coloca em contato dois universos diferentes e hierarquicamente separados: o mundo dos homens, como indivíduos e em sociedade. Ela, noutros termos, encarna o invisível no mundo visível. Pelos seus usos e pelos significados que os devotos lhe atribuem, ela não pode ser tratada apenas como uma realidade material, mas também deve ser entendida como verdadeira realidade espiritual (Pomian, 1987; Pereira, 2004, Bitter, 2008).

4. Os imperadores se arrumam para a festa

Tão logo se sintam agraciados pelos santos de sua devoção, os imperadores dão início à sua empreitada festiva. Dias, semanas, meses e até anos antes do grande dia que abre os acontecimentos, eles começam a viver a expectativa dos festejos. O empreendimento passa a fazer parte - com cada vez maior frequência – de suas conversas cotidianas e os projetos de sua futura folia podem se misturar às lembranças de outras já realizadas. A experiência que um organizador ou produtor possa eventualmente ter acumulado com eventos anteriores é frequentemente acionada para acelerar os processos. Um imperador contumaz (“vitalício”) sabe e tem condições de encurtar os caminhos e simplificar suas ações. Em geral, ele já possui alguns dos artefatos necessários ao andamento dos festejos (uma bandeira, os instrumentos da cozinha etc.) e pode contar com uma rede mais ou menos estável de ajudantes costumeiros. Os patrocinadores e organizadores mais inexperientes (aqueles que estão realizando sua primeira folia) também podem e, muitas vezes,

¹¹⁴ Maurice Godelier escreveu que entre os baruya, os objetos sagrados são “antes de signos e símbolos, coisas que possuem um espírito, portanto, poderes”. Continua ele: “Para nós, que não acreditamos em suas crenças [a dos baruyas], estas se tornam ‘simbólicas’. Que não creiamos em suas crenças é um fato que nos concerne e que pode atestar uma consciência crítica de sua religião, ou mesmo uma consciência irreligiosa das religiões, de todas as crenças e práticas religiosas. Mas o fato de não partilhar uma crença não a extingue. Esta crença na presença de poderes reais (‘espirituais’) nos objetos é, aliás, a mais direta das provas de que o poder entre os baruyas contém em si, necessariamente, ‘modelos de imaginário’, de que as relações políticas, hierárquicas entre os clãs, de um lado, entre os homens e mulheres, de outro, só podem existir legitimados por relações com o mundo sobrenatural, com às origens das crenças, em suma, por representações sociais dos fundamentos imaginários da ordem do universo” (2001: 185).

necessitam do seu auxílio em suas atividades. Uma bandeira pode ser emprestada, assim como os demais utensílios necessários à produção dos festejos. No limite, a ajuda pode ser direta, através da participação do empreendedor mais experiente na organização dos festejos de um organizador e promotor *novato*. Numa ocasião, eu observava a atuação de um *imperador* vitalício que ajudava seu compadre na constituição de uma festa. Ele indicava o que era necessário e apontava aquilo que não poderia faltar. “Eu falei pra ele comprar uns 50 litros de pinga. Porque, às vez ele não tem experiência. Mas não pode acabar a cachaça na folia” (Urucuia. Caderno campo. 08/01/2008). As atividades eram vividas como um intenso processo de ensino e aprendizagem. Os anos de experiência e a capacidade de aprender com os eventos anteriores distinguiam o patrocinador contumaz e legitimava a transmissão de seus conhecimentos ao *imperador* iniciante. Noutra outra ocasião, um *terno de foliões* também enviou, com quase três dias de antecedência, um de seus integrantes para ajudar o *imperador* para o qual o grupo estava à serviço no processo de preparação dos festejos. A justificativa, me contava o seu *capitão*, era a mesma do caso anterior: “o sêo Antonio nunca fez folia. A gente que tá mais acostumado tem que dá uma força pra ele. Senão a coisa não anda”¹¹⁵.

Os cuidados revelam o valor que todos os preparativos possuem durante a realização dos festejos. As festas são sempre materialmente e laboriosamente preparadas, custeadas, planejadas e montadas, segundo certas regras particulares¹¹⁶. Reuniões necessárias à consecução do empreendimento são realizadas e a casa dos *imperadores* passa a ser ponto de encontro de toda uma vizinhança. Cada mínimo detalhe é observado e aos poucos os festejos se tornam projetos conhecidos pelos seus parentes, vizinhos e amigos. Da comida servida, à confecção das indumentárias que irão enfeitar os instrumentos musicais, os altares e demais objetos sagrados do festejo, passando pelos preparativos da casa que irá receber os convidados; tudo é controlado e arranjado pelo trabalho do *imperador*, da *imperadeira* e de seus ajudantes. Como um verdadeiro *mutirão*, as atividades envolvem necessariamente uma dada coletividade e seu processo de produção

¹¹⁵ Algumas vezes, esse processo de ensino e aprendizagem está relacionado a disputas agonísticas por prestígio. Ao final de uma festa, considerada pelos integrantes de um *terno* como *fraca*, um deles – que seria *imperador* no ano seguinte – me disse: “No ano que vem eu vou enconvidar ele [omito o nome] pra minha folia, pra ele ver como é que faz uma festa de verdade” (Urucuia. Caderno de campo: 06/01/2008).

¹¹⁶ Muitos autores sustentam que uma festa não restringe suas atividades apenas à realização dos festejos propriamente ditos (Prado, 1977; Brandão, 1978; Zaluar, 1983; Cavalcanti, 1999; Guarinello, 2001; entre outros).

pressupõe laços de solidariedade e regras mais ou menos claras de divisão dos trabalhos¹¹⁷. Tudo parece ter início na intimidade de um casal de imperadores, mas termina por abarcar todo um conjunto de pessoas que incluem seus familiares, vizinhos, compadres, amigos, simples conhecidos e até “desconhecidos”¹¹⁸.

Para deixar mais claro o que eu venho dizendo, apresento uma pequena descrição de um destes processos, que envolveu a produção da folia de Santa Luzia de uma *imperadeira* urucuiana. Seu nome era Juraci. Com pouco mais de 50 anos, ela começou a realizar suas rezas para a santa tão logo acreditou ter sido agraciada por uma dádiva pedida e depois recebida em seu nome¹¹⁹. No dia 10 de dezembro de 2007, o *capitão de folia* Ivan Gombé – com quem eu já havia estabelecido laços mais firmes durante meu trabalho de campo - me levou pela primeira vez ao pequeno sítio de um alqueire onde viviam Juraci e seu esposo. Nossa pequena jornada de quase 15 quilômetros entre a sede do município de Urucuia e a localidade rural do Sabão objetivava conseguir autorização para que eu pudesse acompanhar, *in loco*, os processos mais agudos da produção dos festejos. Chegamos por volta das duas horas da tarde. A casa dos imperadores era simples, uma edificação de cerca de 60 metros quadrados, com quatro quartos, uma sala, uma cozinha e

¹¹⁷ O *mutirão* (o “muchirão” ou “brão”, como é conhecido em outras localidades) é uma forma de trabalho coletivo regulado por regras claras de auxílio mútuo. Ele é vivido como “festa”, sendo servidos durante sua realização comida e bebida a todos os seus participantes. O beneficiário de um mutirão se vê preso à necessidade de retribuir, posteriormente, aqueles que o ajudaram em algum serviço (limpeza das roças, etc.). Para conceito de mutirão, ver Cândido (1964), Brandão (1995), etc.

¹¹⁸ O *imperador*, em primeiro lugar, precisa estar acompanhado de uma *imperadeira*; sua parceira inseparável durante a consecução das festividades. Há, é claro, também inúmeras mulheres que, sendo efetivamente as “donas” dos votos, contam com um imperador que, na prática, também é seu parceiro e auxiliar na hora de se produzir uma folia. Os cargos de imperadores são quase sempre ocupados por um casal, seja ele formado por um marido e uma esposa, seja ele composto por membros de um mesmo grupo doméstico, como um irmão e uma irmã, um pai e uma filha, etc.. Em situações extremas, devido à morte de um dos membros do casal, pode ocorrer dos festejos serem realizados com apenas um *imperador* ou *imperadeira*. Mas, costumeiramente, o ente falecido será substituído por um *representante*, geralmente um filho ou filha de um dos imperadores mortos.

¹¹⁹ Há cerca de 16 anos, ela estava grávida de seu quinto filho. Sua gestação, no entanto, foi difícil e a criança, em função das complicações vividas durante este período, nasceu morta. Para piorar, o malogrado parto acabou lhe trazendo seqüelas. Ela adoeceu e um dos seus olhos, o direito, não se abria mais. Além disso, perdeu o controle dos movimentos dos braços e pernas. Sentindo-se “fraca”, não conseguia sequer se levantar da cama para realizar suas atividades cotidianas em casa. Dona Jura procurou, então, o posto de saúde de sua cidade e chegou a ser levada para o hospital geral de Arinos, a cerca de 50 Km de Urucuia. Nenhum médico, entretanto, conseguia resolver seus problemas. Num ato de desespero e contrição, rogou à santa por um benefício: “eu pedi pra ela que se curasse meu olho e se eu ficasse boazinha, eu havia de fazer uma reza pra ela todo ano no dia 13 de dezembro, até morrer. E assim foi.” Ela se curou cerca de duas semanas depois de realizada a promessa. Acordou e reparou que seu olho se abria normalmente. A “graça”, como me dizia, ocorreu num final do mês de novembro, poucos dias antes da data das comemorações de Santa Luzia. Ainda sofrendo os efeitos de sua doença, Eça insistiu em começar a saldar, o quanto antes, sua promessa: “Eu tava bastante fraca, mas minhas irmãs ajudaram bastante. Elas quase que fizeram a reza todinha pra mim.”

uma despensa, com paredes de adobe e coberta por antigas telhas de cerâmica. Logo na entrada, no terreiro da frente da propriedade, pude observar um pequeno rancho de madeira, de pouco mais de 10 metros quadrados, coberto por palhas trançadas de buriti (*Mauritia flexuosa*). Segundo saberia depois, a armação rústica foi construída especialmente para os festejos e estava destinada a abrigar a *mesa dos foliões*: o local onde seriam servidas suas refeições. Além do mais, acrescentava o dono da casa, ela serviria para proteger os convidados das chuvas (ou do sol escaldante) que são abundantes durante os meses de dezembro e janeiro na região. A construção foi resultado do trabalho coordenado do *imperador* e dois dos seus filhos; e também contou com a participação de um vizinho chamado para ajudar.

Nossa visita durou cerca de duas horas, período suficiente para que o folião e os imperadores acertassem os últimos detalhes da chegada do grupo de tocadores e cantadores, trocassem informações sobre quem seriam os integrantes do terno e a que horas eles planejavam chegar. Os moradores também nos mostraram tudo o que fora feito até então para a realização da folia: as caixas de fogos de artifício (cinco ou seis) foram compradas, a lenha para os fornos e fogões de lenha já havia sido recolhida, os tachos onde seriam cozidas as carnes estavam à disposição, o barracão para recepcionar os convidados estava pronto, etc.. Além disso, eles nos adiantavam, com animação, os projetos para os próximos dois dias que antecederiam os festejos. As atividades consistiriam em assar os biscoitos, matar o boi e preparar o grosso dos alimentos, ajeitar alguns pequenos detalhes da casa, montar a bandeira e, finalmente, construir a lapinha dedicada à Santa Luzia. Foi só um pouco antes de sairmos que o capitão apresentou minha proposta de acompanhar os preparativos da festa, finalizando sua conversa me oferecendo “de brincadeira” à dona da casa para ajudar nos trabalhos: “Olha, Dona Jura, pode botá o moço pra trabalhar bastante aí, porque ele veio aqui só pra isso mesmo (risos)”. A aceitação foi imediata.

A folia de santa Luzia de Dona Jura iniciou-se, na verdade, bem antes de sua data oficial (13 de dezembro). Na medida em que os festejos foram se aproximando, seus preparativos foram tomando boa parte do tempo dos seus patrocinadores. Entre as atividades mais longínquas, ela exigiu primeiramente o ajuste material e financeiro de sua empreitada. O tempo era, primeiramente, o de abastecer os paióis e despensas com provisões em boa quantidade. Parte do arroz, do feijão e da mandioca colhidos entre os meses de abril e maio foi separada para servir de alimento para os convidados, assim como

seus principais produtos, tais como a farinha e o polvilho, fundamentais para a produção dos *biscoitos* servidos na festa. Eles também guardaram, com relativa antecedência, os ovos e os queijos, igualmente necessários à ocasião. Os imperadores selecionaram os animais da criação que seriam sacrificados (frangos e galinhas), constituíram uma pequena poupança com parte do dinheiro da aposentadoria rural da moradora, faziam viagens constantes à cidade para comprar ou pedir emprestado de amigos e de parentes o que lhes parecia necessário (tachos, panelas), etc. Embora fosse o marido a ir para a cidade, a mulher era quem fazia as listas para as compras no mercado que, entre outras coisas, consistiam na aquisição de boas quantidades de pratos, talheres, panelas e copos. “Alguma coisa de mantimento a gente deixa pra quando tiver chegando, né? Senão estraga. Mas quem decide essas coisas é a mulher. Ela que sabe desses assunto de cozinha”.

Contudo, não só a economia e o substrato material dos festejos ocupavam suas preocupações. Nos meses e semanas que precederam a festa, o casal entrou em contato com o capitão de sua folia para acertar a participação do seu grupo de foliões na festa (ele, por sua vez, como veremos mais à frente, também deveria acertar com os cantadores e tocadores sua participação nos festejos). Como o capitão já era um ajudante contumaz de suas folias, os avisos eram apenas formalidades necessárias para confirmar um acordo que foi iniciado tão logo os festejos de 2006 terminaram. Neste mesmo período, Dona Jura também começou a avisar algumas de suas familiares, comadres, amigas e vizinhas para solicitar seu auxílio nos preparativos da festa. Algumas destas mulheres também são suas ajudantes costumeiras. Ela citava duas comadres que também são vizinhas da mesma localidade e duas de suas três filhas, que moravam na sede do município¹²⁰. Uma de suas irmãs também auxiliava nos festejos. Socorro - este era seu nome - teria ajudado a *imperadeira* em todas as 16 rezas que ela organizou, desde que foi agraciada por Santa Luzia. “Eu nunca faltei um ano. Porque a gente tem que ajudar, né?”. A relação entre as duas irmãs é de intensa reciprocidade. Socorro realiza todos os anos uma folia de Nossa Senhora da Aparecida em sua residência e em todas estas ocasiões sua irmã Juraci presta-lhe auxílios¹²¹.

¹²⁰ Uma das três filhas era evangélica e não “gostava desses assuntos de folia”, dizia Dona Jura.

¹²¹ Na semana que antecedeu à festa, Dona Jura saiu pelo Sabão para convidar pessoalmente alguns de seus vizinhos para o início de sua festa. Os convites faziam parte das atribuições da *imperadeira*. Deixar de convidar os moradores que serão visitados pela folia para o dia do seu início oficial pode acarretar problemas durante o percurso. Muitos devotos acreditam que, nesse caso, há grandes chances dos foliões serem “mal-

No dia 11 de dezembro, véspera da saída da folia, a casa de Rubens e Juraci já vivia o ambiente da festa. O que eu podia observar ali era, na verdade, a realização de um verdadeiro *mutirão*. A casa cheia de gente e de provisões era o prenúncio do que viria no dia seguinte: o vai e vem de pessoas, por entre os quartos, sala, cozinha e terreiros; o funcionamento constante da cozinha, sempre a preparar o café e os biscoitos para quem estava ajudando; as conversas animadas durante a realização dos trabalhos; tudo isto indicava que a *moradia*, por alguns momentos, deixava de ser apenas o espaço da vida íntima dos seus moradores para se transformar no espaço quase público de uma festa dedicada à santa de sua devoção. O grosso dos trabalhos foi realizado nesse e durante o próprio dia da *retirada*, em 12 de dezembro de 2007. Os moradores e ajudantes levantaram cedo, por volta das seis horas da manhã, logo depois do estampido alto do rojão lançado por Rubens para avisar aos vizinhos que os preparativos estavam começando. Os hóspedes que dormiram na casa – duas das filhas de sua proprietária e seus respectivos esposos, uma de suas irmãs e eu – se encontraram, depois da sessão de fogos, com seus moradores na cozinha, para fazer a primeira refeição do dia: um copo de café, acompanhado de *biscoitos*¹²². Aos poucos algumas vizinhas começaram a chegar. Os trabalhos ocuparam toda a parte da manhã e tarde, até que quase tudo estivesse pronto às cinco horas, quando chegassem os foliões. Dona Jura comandava as ações. Logo cedo, ela pediu ao genro e um de seus filhos que fossem ajudar um vizinho na *matação* da vaca que seria servida no jantar¹²³. Também na parte da manhã, ela se dedicou, ao lado de suas irmãs e vizinhas, a escolher o feijão e o arroz que seriam produzidos para a festa¹²⁴. Uma das filhas da dona da casa cuidava, ao lado de seu marido, da limpeza da residência, sendo responsável por varrer seus terreiros da frente e dos fundos, além do próprio interior da casa, sua sala, cozinha e quartos. O lixo recolhido, quando não podia ser entregue aos animais da criação

recebidos” e, além do mais, de que a festa de encerramento seja de baixa qualidade, com pouca participação de gente.

¹²² Devo notar que, frequentemente, o repasto matinal na maioria das moradias urbanas e rurais de Urucua consiste apenas no gole de um café puro, sem o acompanhamento de comida de qualquer espécie. Em casos raros, o copo pode ser acompanhado de “beijus de tapioca”, queijos “tipo minas” ou de uma porção de farinha de mandioca colocada em seu interior. A rigor, a alimentação festiva proporciona uma variação do cardápio cotidiano dos moradores, não apenas durante a festa propriamente dita, mas nos momentos imediatamente anteriores (quando são produzidos) e posteriores (quando sobram).

¹²³ O animal foi escolhido pelo marido no dia anterior e comprado com parte do dinheiro de sua aposentadoria como produtora rural. Ele custou R\$ 75,00. Na verdade, o preço era relativo à apenas um “quarto” do animal (o que equivalia, exatamente, a um quarto do seu peso total).

¹²⁴ A operação, realizada com muito zelo, consistia em separar os “caroços” e as “pedrinhas” dos grãos apropriados a serem levados à panela. A tarefa exigia paciência e observação; sendo raramente realizada por homens.

(frangos, galinhas, cachorros e gatos), era jogado no *munuro*, localizado fora dos limites do terreiro, entre a casa e uma pequena mata próxima. Antes do almoço, servido aos seus ajudantes por volta das onze horas, Dona Jura e sua irmã e comadre Socorro trataram de sacrificar alguns frangos que seriam preparados para mais tarde¹²⁵. Ao todo, a *imperadeira* mandou matar dois frangos e duas galinhas para o início da festa. Para o seu encerramento, onde também seria servido um almoço aos foliões e convidados, ela ainda iria sacrificar mais seis aves de sua criação. Para o início dos festejos, ela dizia, não seria preciso “colocar tudo”, porque, é no dia da reza “que vem mais gente pra assistir.”. Até o fim do dia, os trabalhos continuaram, dividindo-se entre a finalização dos preparativos do jantar, a montagem da bandeira, a produção do altar da retirada e a fabricação dos *biscoitos*¹²⁶.

Os trabalhos necessários à produção material da folia de Santa Luzia patrocinada por Dona Juraci e seu esposo não eram muito diferentes do que eu já havia observado em outros festejos semelhantes, em Urucuia, e fora dele (Pereira, 2004). Eles eram basicamente divididos de acordo com dois critérios distintos. Em primeiro lugar, havia uma clara separação de gêneros – no início, associados à figura do *imperador* e da *imperadeira*, para depois serem expandidos a todos os demais ajudantes da festa. Em segundo lugar, observava-se uma clara distribuição de tarefas segundo noções nativas de planejamento e execução¹²⁷. Os serviços distribuídos segundo as classificações de gênero eram determinados por aquilo que os moradores denominavam os *trabalhos dos homens* e os *trabalhos das mulheres*. Na prática, alguns homens podiam até auxiliar no trabalho das mulheres enquanto algumas mulheres também podiam ajudar no dos homens. Mas cada um deles que se envolvia com o trabalho do outro desempenhava apenas um papel secundário. As noções de feminino e masculino, neste contexto, podiam ser entendidas

¹²⁵ A operação foi realizada só pelas mulheres (mas também podia ser, às vezes, executada pelos homens). Tudo acontecia com muita rapidez e de modo prático: a mulher prendia a ave sob um dos braços e com a outra mão girava o pescoço da galinha até quebrá-lo. Logo em seguida, ela lhe cortava o pescoço. O animal, então, era fervido em água quente para que as mulheres pudessem arrancar, com as mãos, suas penas. Depois, ele era aberto para que fossem retiradas suas vísceras. Os órgãos internos (tais como o coração) considerados comestíveis eram separados e guardados. O que não se considerava aproveitável neste sentido era jogado aos animais do terreiro que acompanham com muita atenção toda a operação.

¹²⁶ Os *biscoitos*, em especial, são considerados alimentos de fundamental importância para a realização de qualquer empreendimento festivo religioso na região. Eles são oferecidos logo após as *rezas*, que ocorrem no dia do encerramento dos festejos. O termo *biscoito* é um nome genérico para os pães de queijo e os biscoitos de polvilho. Eles são acompanhados de café preto; e em certas ocasiões, de bolos de fubá ou cenoura.

¹²⁷ Não se pretende tratar aqui do critério geracional de divisão dos trabalhos. Sobre esta divisão em termos de festas ver Prado (1977). Sobre a divisão etária dos trabalhos na agricultura ver Woortmann (1995); Woortmann & Woortmann (1997), entre outros. Ver também o contexto das festas do Divino em *A escassez e a fartura*, José Reginaldo Santos Gonçalves e Marcia Contins (no prelo).

como categorias operacionais, representando idéias, qualificando e orientando ações, mais do que dividindo rigidamente as pessoas.

As principais atividades masculinas nos momentos de produção da *retirada* da folia de Santa Luzia de Dona Jura consistiam em:

- 1) Abater e separar as carnes dos bois. Trabalhos realizados no pasto ou no chiqueiro.
- 2) Construir o *barracão da festa*. A atividade ocorria no terreiro da propriedade dos imperadores, mas também se estendia às imediações do sítio.
- 3) Buscar nas matas próximas ou comprar na cidade os materiais necessários à execução destas tarefas.
- 4) Estabelecer o roteiro dos giros dos foliões (embora Dona Jura tenha se empenhado nessa tarefa, a constituição dos giros é entendida como atividade masculina);

As principais atividades femininas, por sua vez, eram:

- 1) Matar os frangos e as galinhas. Atividade exercida no terreiro do sítio, próximo à cozinha.
- 2) Preparar os repastos festivos.
- 3) Montar e / ou enfeitar, com laços e flores, a bandeira e o altar;
- 4) Permanecer em casa para receber visitas durante os períodos festivos, etc.

As separações expressavam claramente a divisão dos saberes que separam homens e mulheres ao longo da sua vida cotidiana em Urucuia. O homem, segundo muitos moradores, é na maior parte das vezes incapaz de realizar os serviços de uma mulher, e vice-versa¹²⁸. Um depoimento de um promotor de folias de Reis pode jogar uma luz neste sentido.

Desse negócio de cozinha, o festeiro não sabe nada, não. Só sabe comer, né (risos). Na hora de fazê o almoço, a janta, o festeiro não tem idéia do que precisa. Então, a festeira, como dona de casa, sabe melhor do que precisa. Então, ela orienta: “tem que comprá isso e isso...”. Porque, vamô supô, algum sabe, mas a maioria dos home não sabe o que tem que comprá numa janta. Agora, a mulher, não. Geralmente todas sabe. São dona de casa. Na cozinha elas têm mais prática (Imperador).

A passagem revela, primeiramente, que a folia, ainda que seja uma interrupção das atividades do dia a dia, é produzida a partir de um material fornecido por este mesmo

¹²⁸ Há, sem dúvida, espaços para negociação. Por um lado, os homens podem às vezes participar do serviço da cozinha para ajudar no preparado dos alimentos. Mas, ali, ele acaba por desempenhar funções subalternas que são realizadas o mais longe possível do fogão. Da mesma maneira, as mulheres podem ajudar nos serviços exteriores à casa. Da mesma forma, ela acaba por realizar, nestas ocasiões, tarefas marginais.

tempo cotidiano – neste caso, através das relações de gênero que contribuem para fundá-lo. Os limites entre a festa e o seu dia-a-dia se mostram, nestes casos, bastante tênues, difíceis de serem observados. Por outro lado, o depoimento também destaca, mascarado por um discurso de razão prática, um sistema de divisão de tarefas intimamente ligado ao modo pelo qual se separam os lugares considerados femininos e masculinos no interior de uma residência e suas adjacências (no depoimento acima, o *imperador* afirma ser a cozinha o espaço dominado pela *dona de casa*). Na condução das atividades de preparação da folia, de fato, é possível perceber claramente tais distinções. Por um lado, os *trabalhos dos homens* são, na maior parte das vezes, realizados entre o terreiro e o pasto, até chegar aos limites do mato ou da cidade. Por outro, os *trabalhos das mulheres* acontecem sempre do terreiro em direção ao interior da casa: primeiramente à cozinha, depois à sala e finalmente aos quartos. Claramente, esta divisão dos espaços reserva o interior da casa como espaço demarcado pela feminilidade, enquanto o exterior é masculino, por excelência.

Nesta forma de separar as atividades de produção, transparece um princípio de complementaridade segundo o qual a folia só pode ser concretizada através do trabalho cooperado de ambos os sexos. No caso dos imperadores, as noções de feminino e masculino organizam, entre outras coisas, suas tarefas durante toda uma folia. O homem é aquele que deve se preocupar com a viagem ritual dos cantadores e tocadores; muitas vezes, acompanhando-os durante seus giros. A mulher, por outro lado, é aquela que tem a obrigação de ajudar as moradoras incluídas nos giros nos seus preparativos dos pousos oferecidos aos foliões durante esta jornada. Noutros termos, sair pela estrada pode ser entendido como ações pertencentes ao domínio do masculino (embora as mulheres possam, em algumas situações, também sair em jornada), enquanto ajudar nos preparativos das casas é a parcela feminina do acontecimento (embora os homens também trabalhem neles). Divididos assim, os *imperadores* e as *imperadeiras* – os homens e as mulheres - mantêm-se unidos pelo fluxo contínuo dos foliões que caminham através de toda a jornada entre as estradas e as casas de um território pré-estabelecido¹²⁹.

¹²⁹ A divisão de tarefas guarda as relações com as noções de *honra* e *graça* que serão apresentadas com mais cuidado no capítulo 7 desta tese.



Foto 18. Homens cuidam da matança do gado (Roberta S. Guimarães)



Foto 19. O trabalho das mulheres na matação dos frangos (Roberta S. Guimarães)

Paralelamente à divisão do trabalho baseada nos princípios do gênero, há também uma outra regra que sustenta serem os *imperadores* - tanto o homem quanto a mulher - os encarregados de comandar os trabalhos de produção da festa.

O pessoal sempre ajuda muito. Mas quem tem que saber o que vai fazer é o imperador. Ninguém faz nada sem sabê. O imperador precisa dá orientação prá organizá a festa. Se ele não falá nada a festa não sai, não (Dona Teresa, Urucuia. Caderno de campo: 20/12/2007).

A narrativa da moradora destaca a categoria do *saber* como um dos critérios mais importantes para definir a atuação dos festeiros. Aqui, o termo não se confunde com as

noções de habilidade ou especialidade porque, afinal, as tarefas desempenhadas na produção da festa exigem, na maior parte das vezes, o conhecimento cotidiano dos afazeres da casa e da roça – a limpeza, a preparação da comida, o corte de madeira, o sacrifício de animais, etc.-; os quais, em tese, todos os moradores, homens e mulheres, possuem, cada um no seu campo de atividade. O *saber*, da maneira como é entendido aqui, refere-se mais exatamente a um exercício pessoal de projetar e coordenar as atividades de produção dos festejos no tempo e no espaço, algo próximo às noções de planejamento e organização. Neste sentido, a relação estabelecida entre os *imperadores* e seus auxiliares durante os momentos de preparação das festas opõem-se francamente àquela fundada sobre os gêneros, porque ao invés de separar duas formas distintas de “saber” (como especialidades do homem e da mulher), ela propõe a divisão entre aqueles que “sabem” o que deve ser feito (planejam/organizam) e aqueles que “fazem” aquilo que foi designado pelos primeiros (executam). Esta distinção entre *saber* e *fazer* separa os *imperadores* dos demais ajudantes, atribuindo-lhes tarefas distintas no interior do processo de produção dos festejos. De certa forma, elas também hierarquizam as personagens, separando aquelas que “mandam fazer” daquelas que “fazem o que se manda” (esse é o “povo da festa”) Em certos aspectos, o comando das atuações rituais indica mesmo o prestígio e a honra do *imperador*. Os festejos realizados em sua casa só podem ser comandados pelos próprios donos da residência¹³⁰.

As folias, efetivamente, exigem de seus devotos alterações temporárias em boa parte da concepção física de suas residências, sendo responsável também por modificar sua dinâmica social e simbólica cotidiana em função do gesto ritual de se *abrir as portas*, como diz uma das cantorias dos foliões, para receber a visitação sagrada de um santo e de seus *romeiros*. Algumas destas transformações podem até ser permanentes; de modo que a residência é alterada em sua própria infra-estrutura material em prol das realizações dos rituais. Conversando com um imperador de folia de Santos Reis urucuiano eu o vi explicando uma “obra” que realizou em sua sala, ampliando-a em quase 3 metros quadrados apenas para ter mais espaço para que os foliões pudessem realizar o gesto ritual de *saudar sua lapinha* com relativo conforto. As reformas, custeadas pelo próprio morador

¹³⁰ Roberto Da Matta observa como a categoria *povo*, no Brasil, pode ser usada para separar a massa da população das autoridades, daqueles que detém o poder (1979). Nesse caso, o papel da *dona da casa* pode ser destacado. “Tinha uma mulher de Brasília”, me dizia certa vez uma imperadora urucuiana, “que chegou aqui em casa e ficava mandando fazer isso, fazer aquilo. Parecia até que a festa era até dela. Prosa ruim. Quem sabe da festa sou eu.”

em associação com certos recursos oriundos da prefeitura municipal, também consistiram na abertura de uma nova janela na parede lateral do cômodo, próximo ao lugar onde ficaria o altar, tudo para que os visitantes pudessem assistir, “de fora”, as apresentações que ocorreriam, “lá dentro”. “O povo gosta de ver, né?”, ele me dizia. “Antes, eles tinham que ficar apertado aqui dentro da sala. Agora, eles podem ficar olhando da janela, que já dá pra ver tudinho.” As transformações em sua casa não paravam por aí: nos fundos do quintal, *levantou* uma nova cozinha, com paredes de tijolos e piso de azulejo, que, segundo ele, seria o local onde haveria de ser colocada a *mesa dos foliões*. Antes, ele me contava, o desconforto era grande e os tocadores e cantadores eram obrigados a se “amontoar” na beira do fogão de lenha durante os jantares. Como um ganho a mais, o chão de azulejo deixava tudo “mais fresquinho”, para o conforto dos convidados.

Tais transformações não obedeciam, no entanto, apenas às razões da ordem prática. Até porque, propiciar algum conforto aos convidados também era uma forma de se conquistar certo *status* diferenciado entre os demais devotos. As casas bem equipadas para receber foliões são lembradas e imitadas pelos demais moradores. Elas se tornam referências de “boas” festas e de renomados organizadores. O imperador citado logo acima, por exemplo, planejou as obras em sua residência tendo como modelo a sala de um reconhecido patrocinador de folias de Urucuia. “Você já viu a sala do Basílio? Então, ele é imperador forte. As folias dele sempre tá assim de gente, né? Precisa de espaço. E lá tem espaço pros foliões e o povo ficar”. Efetivamente, um dos critérios mais importantes para se avaliar a qualidade dos festejos é dado pela grande quantidade de convidados que ele pode receber durante sua realização. Quanto maior o número de pessoas em uma moradia em festa, mais seus proprietários serão louvados como imperadores *bons e fortes*.

5. A promessa e o mundo familiar

As razões de uma promessa parecem pouco importantes para aqueles que se mobilizam para ajudar seus promesseiros a saldá-la. Para as pessoas empenhadas na produção dos festejos importa o débito em si, não os motivos que lhes dão origem. Não foram poucas às vezes em que, conversando com os devotos urucuianos envolvidos com a produção das festas de folia, pude perceber que eles não davam conta de saber a natureza da promessa que, afinal, era a razão de ser de sua realização. Numa ocasião, indaguei a filha de uma

promesseira sobre o voto de sua mãe. Ela riu, sem saber a resposta, antes de completar: “e eu não tenho nem coragem de perguntar”; o que era até certo ponto intrigante, visto que, dias antes, eu mesmo fizera esta pergunta à sua mãe, obtendo, sem problemas, a resposta que a filha não soube me dizer. Não parecia haver, neste e em outros casos, propriamente um segredo a ser mantido à custa do silêncio do promesseiro e dos membros de sua família. Na verdade, tudo se passava como se o pagamento de uma promessa fosse efetivamente o assunto público por excelência, que exigia a articulação de uma ampla rede de ajudantes para a efetivação de uma festa que, por sua vez, acabaria sendo também alvo das mais diversas avaliações coletivas. A realização do voto, pelo contrário, aparentava não despertar grandes interesses por parte dos devotos, que assim deixavam-na restrita a um assunto privado, muitas vezes circunscrito ao promesseiro, alguns dos seus parentes mais íntimos (esposa ou esposo) e ao seu santo de devoção. “Isso é assunto deles lá”, era o que costumava dizer um capitão de folia, responsável, primordialmente, por ajudar tais devotos a cumprir seus votos perante as divindades. O que realmente parecia ser importante para ele e todos os outros devotos era o nome do promesseiro, sua devoção socialmente reconhecida e seus vínculos sociais com aqueles que podem ajudá-lo a cumprir seu voto¹³¹.

O “valor família” desempenha um papel central nestes momentos (Woortmann, 1987)¹³². A noção evoca, primeiramente, o “grupo doméstico” ao qual o promesseiro está vinculado, onde a estrutura geral é altamente hierarquizada, estando o *pai/chefe de família* numa posição mais alta em relação à esposa e aos filhos¹³³. A unidade do grupo,

¹³¹ Numa outra ocasião, perguntei ao irmão de um promesseiro, já falecido, as razões de sua promessa. Sua resposta foi bastante elucidativa: “Eu não sei, não, meu filho. A promessa é essa aí pra pagar: são nove dia de folia. Eu só preciso de ajudar meu irmão a ficar em paz com o Santo Reis Magos” (caderno de campo: 19/12/2007).

¹³² A noção de valor-família, segundo Woortmann (1987), é central para o mundo camponês. Entendida pelo autor como de caráter holístico, em oposição ao individualismo (Dumont, 1997), ela expressa, especialmente na *terra*, a integralidade de uma família (grupo doméstico) governada pelo senso de honra e pela hierarquia. A *terra-patrimônio-familiar* se sobrepõe ao indivíduo; “este é prisioneiro daquela, na medida em que ela expressa o valor-família, visto este último como manifestação específica do valor-hierarquia, no sentido que lhe atribui Dumont” (1987: 15).

¹³³ A esposa, *companheira do seu esposo*, está articulada a ele num sentido profundo de complementaridade. Os filhos, por sua vez, *devem* aos pais a própria *vida* e o *sustento* com que foram criados. Sendo *filho de criação* (ou seja, uma criança criada por uma família com a qual não mantém nenhum laço de *sangue*), o comprometimento pode ser ainda maior. Um caso pode ilustrar essa relação. Um dos filhos de um promesseiro urucuiano morava em Unai (distante quase 200 Km de Urucuia) e fez questão de avisar o tio sobre seu desejo de “ajudar na festa do pai”. “Bóia-Fria” nas plantações de café do município, ele estava disposto (como efetivamente o fez) a “pedir as contas” do seu serviço unicamente para cumprir com as obrigações para como seu pai morto (tratava-se de uma *folia de defunto*). Para ele, participar da festa

materializada na *casa* onde ele vive, impele todos seus membros a compartilhar das obrigações que apenas um deles estabeleceu com um santo. Não há espaço para negociação e ausentar-se destes compromissos é cometer falta grave com seus companheiros de residência.

Aquele lá não tem consideração com a gente não. A gente cria ele, põe de comer na boca dele quando é criança, mas depois cresce e sai no mundo... não liga não. Parece até que foi criado de cachorra (Imperadeira. Urucuia, caderno de campo: 21/12/2007).

Os filhos daquela lá não ajuda, não. Eles vai na folia pra bebê e comê. Não trabalha não. A mulher que se lasca pra fazer as coisa. Os moço não levanta dedo pra ajudar ela não (Capitão de folia. Urucuia, caderno de campo: 28/11/2007).

Ele não foi porque não agüenta o sono. Mas é irmão. A gente tem obrigação de ajudar quem é parente da gente, né? Por causo dessas coisa que eu não gosto mais de sair junto com ele em folia (Caderno de campo: 22/04/2008)

O grupo doméstico é tão importante que os festejos de uma folia podem ser deixados de herança dos pais para os seus filhos. A transmissão significa manter vivo o comprometimento “familiar” com os santos, renovados a cada nova promessa realizada pelos seus herdeiros. O festejo se impõe sobre os seus receptores, que se vêem obrigados a dar continuidade àquilo que foi transmitido por seus pais. A rigor, uma festa de folia pode ser deixada como herança, tanto aos filhos homens, como mulheres, na forma do *patrimônio do império* (bandeira, instrumentos musicais, utensílios de cozinha, etc.). Em algumas ocasiões, os compromissos para com ela podem até ser divididos, como no caso de dois irmãos urucuianos que eu conheci que se alternam, ano sim, ano não, na realização das folias dedicadas aos santos Reis Magos herdadas de seu pai. Algumas vezes, ainda que os festejos sejam deixados para uma filha, eles podem se transformar em propriedade parcial de um genro. Sua transmissão, assim como a transmissão de terras familiares, envolve também a hierarquia que une um casal.

Teve um cunhado tamém... um cunhado, também, fez festa. Depois que meu pai morreu, esse cunhado tomô conta da festa. Inda fez muitos ano. Mas ele, tamém, já tem uns 10 ano que ele morreu. Num fez mais. Era

significava era parcela de uma dívida de gratidão impagável para com o pai. Como ele mesmo me disse depois, “isso que vim fazer aqui era o mínimo.”

d'uma festa boa que fazia gosto. Saía a folia dele. Era muito bom a folia (D. Joana. Urucuia. *Famaliá*)¹³⁴.

O valor família agrega o grupo doméstico do promesseiro como se um voto feito por um de seus membros fosse obrigatoriamente compartilhado pelos demais integrantes da casa. Mas ele pode se estender para além de seus limites, para englobar indivíduos ou outros grupos domésticos de uma família extensa, compadres¹³⁵, vizinhos e até amigos. Sua expansão está articulada à própria definição de *família*, que pode ser entendida, a depender dos contextos, em três sentidos diferentes: a família nuclear, a família nome e a parentela (Comerford, 2001)¹³⁶. No limite, a idéia de *parente* alarga o círculo de pertencimento do indivíduo às fronteiras da *vizinhança* de um território de parentesco (“aqui, nas Campinas, todo mundo é parente”).

A noção que entra em jogo no sistema de relações baseadas no valor família é a da *consideração*. O conceito implica alguma obrigação embutida, mas está articulado principalmente à ação positiva de “respeitar” e dar “importância” a alguém ou alguma relação. A noção sugere um conjunto de proposições partilhadas pelos agentes, sobre o que

¹³⁴ José Reginaldo Santos Gonçalves (2003) argumenta que a noção de patrimônio pode implicar, em certas sociedades “primitivas” ou “tradicionalistas”, relações específicas de propriedade. Trata-se, antes de tudo, de uma posse que transcende a separação entre sujeito e objeto. O patrimônio impregna a vida de seu possuidor, ajudando a construir sua identidade e sua própria existência social (2003). Os festejos, vinculados a um imperador e a seu grupo doméstico, correspondem a uma espécie de patrimônio familiar. Como a *terra*, ele implica não só uma noção específica de propriedade, como também vínculos familiares com os planos religiosos de existência.

¹³⁵ O *compadre* é um membro honorário da família nuclear. A instituição, em Urucuia, pode ter duas origens, todas elas de cunho religioso: o casamento (quando o casal chama um par de *padrinhos* para abençoarem seu casamento) e o batizado de uma criança. Os compadres podem ser membros de uma família nuclear (irmãos, primos, etc.), mas também podem surgir de laços de amizade que se tornam, então, solidificados pelo selo divino. Os compadres devem, entre si, obrigações mútuas, de bens, serviços, etc. A relação entre ambos será marcada pelo fato de que um compadre nunca se dirige ao outro sem se utilizar do vocábulo “senhor”, como uma forma de “mostrar respeito”. Há, também, um tabu a mediar suas relações (um compadre não pode desposar ou ter relações sexuais com sua comadre).

¹³⁶ Como em algumas áreas da Zona da Mata mineira, a categoria *família* possui no nestas localidades pelo menos três sentidos diferentes (Comerford, 2001). Num contexto de discurso, o termo pode ser usado para se referir à família nuclear, entendida como que formada pelo conjunto composto por pai, mãe e filhos – podendo incluir os genros e as noras que vivam sob o mesmo teto dos seus respectivos sogros e sogras. Para identificar cada uma delas, o informante freqüentemente citava o prenome do pai / esposo - o “dono da casa” - em relação a qual todos os outros integrantes do grupo eram considerados dependentes (“ali naquela casa mora a família do Ivan”). Num segundo contexto, o termo pode aproximar-se da noção de família extensa, para abarcar todos os indivíduos que carregam o sobrenome de um mesmo ancestral, homem, em comum - “algo como uma família-nome”, segundo Comerford (2001: 24). Nesta contabilidade, algumas unidades nucleares são excluídas por serem consideradas “de fora” de cada uma das grandes famílias-nome. Num terceiro contexto de discurso, o termo abarca todos os familiares unidos por consangüinidade ou afinidade, tanto do lado do esposo, quanto do lado da esposa; aproximando-se, por esta razão, à noção de “parente”, para incluir também a pessoas unidas por laços de compadrio. No limite, esta idéia de família confunde-se com a noção de *vizinhança*, quando, freqüentemente, os moradores dizem que nas localidades “todo mundo é parente”.

eles entendem como obrigações morais contidas nas idéias de *parente* e *família*. Seus fundamentos básicos são os da união e o da colaboração. A obrigação é de ajudar, participar e colaborar: aquele que *tem consideração* é uma pessoa com que se pode contar em todos os momentos de necessidade¹³⁷. “Ter consideração”, “mostrar consideração” e “receber consideração” são expressões que indicam o respeito para com os seus parceiros (em oposição à *desconsideração*, verdadeira ofensa), além de estabelecerem as entradas e as permanências no círculo de trocas e de reprodução simbólica da *família* (em todos os seus três sentidos). Aquele a quem se acusa “não ter consideração” – isto é, aquele que evita a cooperação, que constrói valores opostos à solidariedade – pode ser afastado no círculo mais próximo das relações sociais, do eixo sagrado da família. No limite, ele pode até deixar de ser considerado como um *familiar*. O conceito de *consideração*, num sentido inverso, também cria passagens para a inclusão: os amigos podem ser tratados como parentes “de consideração” (“a gente considera que nem um irmão”), assim como os compadres que podem se transformar “por consideração” em aliados segundo as leis da religião.

A *consideração* se opõe francamente à *adulação*. Se o primeiro termo evoca uma obrigação implícita, o segundo implica o pedido expresso da ajuda. Noutros termos, a *adulação* é quando o imperador necessitado precisa ir atrás daqueles que, em tese, seriam obrigados a ajudá-lo no empreendimento festivo. O verbo *adular* significa, em termos mais simples, o “agrado” que visa conquistar e de certa forma aprisionar o parceiro de trocas. No entanto, em certos contextos, ele evoca um esforço entendido como desnecessário no sentido de fazer engajar alguém que, explicitamente, deve obrigações à outra pessoa. Como me dizia a *imperadeira* Juraci, os parentes e vizinhos que estavam em sua casa eram fundamentais para a produção dos festejos. “Sem esse povo aí”, ela dizia, “não tem festa”. “Mas não é todo mundo que ajuda, não. Tem gente que a gente pede, mas, ó, nem ninguém vê (risos). Mas eu não gosto de ficar adulando, não. Eu pedi, se não veio é porque não quer. Se precisar, eu faço tudo sozinha mesmo.”.

¹³⁷ A *consideração* supõe uma estrutura de relações de troca, uma demonstração, por meio de códigos socioculturais, partilhados e reconhecidos pela comunidade, da aceitação do *parente* como sendo um dos seus. O parente só é parente quando é reconhecido como tal. Esse reconhecimento implica a consciência e as ações obrigatórias que vinculam os membros de uma mesma família. A *consideração* é a tradução sócio-cultural deste reconhecimento (Marcelim, 1999).

6. Os “tratos” e o “povo de fora”

Para além do mundo familiar, o imperador também precisa articular outros personagens encontrados “fora” dos limites de sua rede de parentela e vizinhança para auxiliá-lo durante os festejos. Para isso, ele realiza diversos *tratos*: uma espécie de acordo verbal realizado entre duas pessoas. Possível desdobramento da noção de “contrato”, o conceito está presente em quase todos os aspectos da vida urucuiana; do mundo econômico à prática religiosa, dos momentos lúdicos às atividades políticas. Quase nenhum empreendimento que exija a presença de duas ou mais pessoas ocorre sem que haja um acordo anterior que garanta o comprometimento entre aqueles que precisam se unir para sua realização. Uma saída a um bar envolve um *trato*, assim como uma pescaria ou uma caçada em grupo. Muitas vezes, um acordo de serviços na “roça” só pode ser realizado através dele. Um morador procura seu amigo, vizinho, compadre ou parente para solicitar seus préstimos na realização de tarefas de limpeza de terreno, plantio, colheita ou vacinação de gado. Ambos decidem o dia, o lugar e as obrigações de cada um na empreitada. Eles se tornam, assim, congregados em torno de um *trato*. O contrato estabelecido ali pode ser de qualquer natureza: pode ser uma simples “troca de dia” ou pode ser baseado em trabalho remunerado. Não importa. O acordo atravessa o mundo das relações puramente mercantis para abarcar relações morais e até religiosas. O que está em jogo aqui é o compromisso que um estabeleceu com o outro e a disposição ou capacidade de cada uma das partes em honrá-lo.

A noção de *trato* parece guardar relações com o “contrato diádico” (Foster, 1967). Além de serem bastante individualizados, os acordos desta natureza, em princípio, não são obrigatórios. A pessoa convidada a assumir o compromisso pode naturalmente recusar uma oferta sem maiores constrangimentos; isto mesmo no interior de relações familiares¹³⁸. No entanto, sendo estabelecidos, os *tratos* apontam para grandes riscos à reputação daquele que não cumpre o acordo pré-determinado. Os faltosos, conhecidos como *tratantes*, são

¹³⁸ Numa ocasião, vi um pai, já idoso, propor um *trato* ao seu filho mais velho, solicitando a ele que lhe ajudasse na reforma de um imóvel de sua propriedade. Tratava-se de uma proposta de trabalho remunerado. O pai planejava pagar em dinheiro ao filho por aquela empreitada. Este, casado, chefe de sua própria família, recusou-se polidamente, argumentando que já estava preso a outro compromisso semelhante e que, por isso, era impossível para ele naquele momento realizar duas tarefas desta natureza ao mesmo tempo. Não houve por parte do pai qualquer tipo de reação negativa e o velho se limitou a dizer que já tinha outro nome em mente, caso o filho não aceitasse. O pequeno diálogo, embora pudesse estar permeado por obrigações morais que ligam um filho mais velho ao seu progenitor, não parecia estar carregado de constrangimentos de qualquer ordem.

considerados *ruins de trato* e despertam muita desconfiança em seus pares. No mundo das folias, além de correr o risco de encontrar dificuldades na hora de compor os grupos de trabalho para a realização das suas festas, o personagem (aquele que “mija na palha”) pode estabelecer rugas e até rupturas em determinadas relações pessoais¹³⁹.

Pra ele [omito o nome] eu não saio de folia mais não. Teve uma vez que ele fez trato comigo pra fazer giro mais ele. Eu arrumei os folião, fiz trato com todos os companheiro pra fazer o giro. Teve um aí que teve que arranjar cavalo... Mas deu um mês antes da festa, o imperador veio falando que não tinha mais jeito de fazer, porque não tinha recurso pra comprar os mantimentos, a mulher tava doente... Daí ficou todo mundo, nós, assim, largado. Ainda bem que eu consegui acertar uma folia com outro imperador lá que tava precisando (...). Se não tem jeito de fazer o trato, não faz. Mijar na palha assim não pode não. É desconsideração com os folião (Caderno de campo. Urucuia: 15/12/2007)¹⁴⁰.

O *bom de trato*, ao contrário, possui certo capital simbólico, responsável por abrir portas entre os moradores de Urucuia. Eu mesmo, sendo de fora, pude perceber o quanto a noção pode ser importante para moldar a relação entre as pessoas. Quando, por algum motivo, eu acertava alguma combinação com meus informantes, minha presença no dia e horário estipulados era louvada publicamente como a expressão de minha capacidade de honrar os tratos: “ele é bom de trato”. Aparentemente, partia-se do princípio de que, por ser de fora e até certo ponto desconhecido, eu poderia ser pouco confiável. Apenas a prática, a demonstração e os comentários públicos de minhas ações poderiam ser responsáveis por me levar mais alto na tábua de classificações que separam bons e maus parceiros de combinação. Adentrar ao *trato*, neste sentido, correspondia a uma oportunidade e ao mesmo tempo a um risco, para ambas as partes. Por um lado, o *trato* pode reforçar, aprofundar ou mesmo criar novos laços sociais de reciprocidade; por outro, ele pode, ao ser rompido unilateralmente por um parceiro que foge daquilo que foi acordado anteriormente, afastar as pessoas.

¹³⁹ A expressão “mijar na palha”, usada para definir personagens “ruins de trato”, tem grande valor simbólico. A “palha”, em questão, é usada para cobrir casas, fazer camas ou esteiras para se dormir. Em primeiro lugar, ela é “trançada” (urdida); o que remete à idéia de união. Além de tudo, seus usos estão associados a relações coletivas, a grupos que compartilham de uma mesma “palha”. “Mijar na palha” é romper laços de solidariedade, é exercer uma individualidade negativa diante daqueles que contam com você.

¹⁴⁰ Isso não ocorre apenas em relação aos festejos de folia. Segue um depoimento de um morador urucuiano sobre *tratos* cotidianos: “Sabe aquele um lá que cê conheceu? Então, uma vez eu tinha um trato com ele de olaria. Eu deixava ele pegá o barro lá da beira do rio e ele fazia os tijolo. O combinado é que cada um ficava com uma parte. Mas, daí ele lá começou a enganar, pegou de vender tudo e depois não me deu dinheiro nenhum. Eu cansei de cobrar ele. Deixa pra lá. Mas eu nunca mais faço trato com unzinho desse mais não” (morador urucuiano)

Um dos *tratos* mais importantes a ser realizado nos festejos de folia envolve a relação entre *imperador* e o *capitão de folia* (o líder moral e religioso de um terno de foliões). Não há, efetivamente, nenhum compromisso assumido entre estas duas importantes personagens cerimoniais que não seja realizado através desta instituição. A explicação parece ser simples. O *trato*, em certa medida, transcende a *consideração*. Nem toda família pode contar com estes tipo especialistas rituais em suas fileiras. Assim, o patrocinador e organizador dos festejos se vê obrigado, pelos próprios “fatos”, a procurar auxílio fora dos limites de sua parentela. No entanto, as coisas parecem mais complicadas, quando se observa que dois irmãos, um folião e outro imperador, também precisam realizar um *trato* antes do início dos festejos.

A gente que ta precisando, né? Por isso tem que ir falar com o capitão pra ele ajudá. Tem que ver se ele pode, porque senão ele tem as obrigação dele pra lá e não pode vim na festa da gente. O imperador que tem que falá pra fazer o trato A gente faz com todo mundo. Daí vem. Tem vez que não dá pra fazer. Mas é o imperador que tem que pedi (Imperador. Urucuia, entrevista: 02/04/2008).

Em Urucuia, há mais *impérios* do que *ternos* de folia à disposição dos devotos. A rigor, isso implica um ambiente até certo ponto competitivo entre os *imperadores*. Um imperador pode disputar com outro o *trato* com algum capitão. Rivalidades podem surgir ou aflorar nestes momentos. Numa ocasião, uma *imperadeira* urucuiana me contava um caso no qual outro imperador foi à sua casa para “avisá-la” que o capitão - que ambos estavam pleiteando para conduzir suas festas - teria *feito trato* com ele. Sua visita foi entendida como provocativa. “Ele gosta de ficar pisando nos outro” (Caderno de campo: 15/12/2007). Por esta mesma razão, muitas vezes, alguns *imperadores* entram em acordo para se revezarem junto a certos foliões. Um deles me explicava, certo dia, que seu compadre precisava de foliões para fazer uma folia e “pediu” que ele “deixasse” o “seu” *terno* trabalhar a seu favor num único ano. Sua resposta foi positiva: “Eu não tinha folia pra fazer naquele ano mesmo”.

Uma das características do *trato* é o estabelecimento de uma relação de compromisso vinculada a um projeto específico, que dura o exato momento de sua realização¹⁴¹. O acordo, a rigor, tem hora e dia para acabar. Um *trato* festivo, em especial,

¹⁴¹ Os contatos para a realização de *tratos* não são realizados numa única ocasião. O acordo entre seus participantes podem ser descritos como eventos de tempo longo. Alguns processos necessários à sua constituição podem se estender por mais de um ano. Nesse período, o acordo vive uma intensa liminaridade.

acaba quando a festa tem seu encerramento¹⁴². No entanto, ele pode repercutir para além de suas fronteiras temporais. Executar – e de acordo com as regras de sua consecução – um *bom trato* é ganhar prestígio para poder iniciar, depois, novos acordos. Não se pode deixar de considerar, também, que os *tratos* podem incluir seus participantes em novos planos de relação social. Através de um acordo desta natureza, o imperador e o capitão podem iniciar relações de *consideração* mútuas que adentram um único momento festivo e abarcam relações pessoais extra-folias.

O Imperadô, ele trata bem dos folião, né? Num dexá eles passá fome, né? Porque, eles andam giro. É muito dura a vida do folião no giro. Chega numa casa, se não... a gente, quando tá com fome é duro. Parece que 'cê tá... a cigarra. A cigarra, ela canta as vez que parte as costa, né? E, a gente, se tivé com fome, num 'guenta cantá. Precisa d'uma pinguinha pa alertá ali o... aquela... não demais, mas é... ali, à meia-noite. E a pessoa... o folião fica mais alegre, né? Ele tem que tratá dele bem. Tê consideração à pessoa. Porque ajudô a cumpri aquela promessa (Manoel, capitão de folia urucuiano. Entrevista *Famaliá*).

O *trato* pode eventualmente ser acossado por valores relacionados às obrigações mútuas entre parentes, vizinhos, compadres e amigos. Não aceitar acordos propostos por um familiar “necessitado” (o vocábulo indica questões de relativa emergência) ou a recusa sistemática em estabelecer acordos deste tipo com algum compadre, vizinho ou amigo, pode soar, em certos contextos, como *desconsideração*: uma falta a alguém próximo que se vê precisando de ajuda. Aceitar ou não um *trato* não é, neste sentido, atividade neutra. Certos constrangimentos sociais se sobrepõem ao acordo, retirando deste a aura de autonomia e liberdade que ele parecia ter. Isso porque a instituição, embora aparentemente *sui generis*, na verdade atravessa e é atravessada por todos os tipos de relações sociais e religiosas, mantendo com cada uma delas certa interdependência, ora alterando, ora sendo moldada por suas influências.

Um exemplo nesse sentido pode ser dado pelo caso de uma *imperadora* urucuiana que estabeleceu tratos com alguns foliões de fora de seu território de parentesco e

Sem ser efetivamente firmado, mas também sem ser definitivamente desfeito, ele passa a impressão de uma intensa e complicada disputa por vontades.

¹⁴² Excetos em alguns casos, quando o imperador também é o *dono* dos grupos de foliões, os ternos circulam constantemente entre os impérios da cidade. As ligações entre eles não são mais perenes e estáveis do que as próprias instituições. Um mesmo terno pode, depois de um certo tempo, servir a diversos impérios. “Às vezes no outro ano eles [os imperadores] não têm condição de reza. “Vou adiantar minha promessa pro próximo ano, porque esse ano apertou, a situação não ta boa”. Então, a gente já trata com outro imperador, porque geralmente quando chega em janeiro a gente já ta enconvidado pra outras folia. Se a gente quiser continuar com nosso imperador, e tem a condição, então bem. Se não quiser, a gente já trata pra outros” (Zé Wilson, entrevista gravada: 11/01/2005).

vizinhança. Eram dois cantadores e tocadores que moravam na sede municipal de Urucuia e que, à época, trabalhavam nas proximidades de sua casa para a construção de uma ponte. “Eles viero aqui e ficaro bebendo pinga mais o meu marido. Ele falou bastante na cabeça deles (risos) e daí decidiram pegar a folia, né?” O acordo firmado, no entanto, chamou a atenção de alguns de seus vizinhos, também foliões. “Tem gente que ficava perguntando por que tinha que ser um terno de folia lá de Urucuia. Os folião daqui não prestava?” A mulher argumentava que sua opção estava relacionada ao simples fato de que os foliões da sua localidade não sabiam “cantar para a santa Luzia”. O “falatório” não teria razão de haver, a não ser pelo fato, por ela sublinhado, de que eles ocorriam “só porque a gente é pobre. Se a gente fosse forte ninguém nem ligava, não”.

Os *tratos* e as *considerações* descritos e analisados aqui são modelos de reciprocidade que operam ao mesmo tempo para reforçar velhas e criar novas relações sociais¹⁴³. Há, inclusive, a possibilidade de territorializarmos o mundo das reciprocidades, se tomarmos a *família* e a *casa* do imperador como o centro do sistema. A *consideração* está para o mundo da família (e quanto mais próximo do grupo doméstico, mais a obrigação ganha relevo), assim como o *trato* está para os personagens mais individualizados, localizados fora dos limites da *casa*. A oposição parece bastante clara. Perto do núcleo duro da moradia, o *trato* é pressionado pela presença da *consideração*. Na medida em que se afasta, no entanto, ele se torna mais presente e as relações que contribui para constituir tendem a ser mais individualizadas. Acompanhar os preparativos iniciais dos festejos é entender, de alguma maneira, como a *promessa* de um único devoto acaba fazendo certas passagens ao longo de toda uma teia de posições e oposições estruturada através das noções de *casa* e *mundo* exterior, feminino e masculino, dentro e fora, família e

¹⁴³ Marshal Sahlins, em um artigo célebre, defende que a circulação de bens (materiais ou não) em sociedades ditas “primitivas” tem duas características centrais. Por um lado, ela seria um momento de uma relação social contínua; o fluxo de bens, nesse sentido, é sempre constrangido por uma etiqueta social (ele é, de certa forma, obrigatório). Por outro, as conexões entre este fluxo e as relações sempre podem ser recíprocas. Se um vínculo social pode obrigar (forçar) um dado movimento de bens, uma transação específica – “*by the same token*” – pode igualmente criar uma nova relação social. “If friends make gifts, gifts make friends”: “a great proportion of primitive exchange, much more than our own traffic, has as the decisive function than latter, instrumental one: the material flow underwrites or initiates social relations” (Sahlins, 1972: 186). Não parece haver dúvida de que o mesmo parece ocorrer no caso das folias urucuianas. Também não podemos deixar de notar que este tipo de interpretação está presente em Mauss. A dádiva (a troca em termos maussianos) é uma espécie de **contrato** (que não se confunde com a concepção do modo como ela é expressa pelos contratualistas anglo-saxões) não-individual. “Não se trata assim”, diz Lanna, “de acordos entre indivíduos racionais mas de regras da organização social primitiva”. (2000: 177). O contrato – muitas vezes criado através de presentes - estabelece relações. Por outro lado, há outros pontos no texto de Mauss no qual ele pensa que a troca pode reforçar relações ou “fortalecer” contratos já existentes (Mauss: 2004). A leitura desta parte também é indicada em Lanna (2000: 177).

não-família, etc.. É importante salientar, também, que não são apenas as *promessas* que circulam ao longo desse sistema. As pessoas envolvidas nesse processo também são colocadas em movimento. O *trato* pode criar relações sociais baseadas na *consideração*. Noutros termos, o acordo pode ser via de entrada para certas relações familiares. Eu mesmo, como disse, pude me transformar em *amigo* de certos foliões em função dos *tratos* que combinei e realizei com eles.

7. Dom e veneno

Os processos produtivos de uma folia envolvem toda uma rede de reciprocidades onde as noções de “dar”, “receber” e “retribuir” ocupam lugares centrais. Uma de suas características mais importantes reside no estabelecimento da diferença e da desigualdade de status entre doadores e donatários. Foi o próprio Marcel Mauss quem primeiro nos apresentou o caráter ambíguo do dom, sua capacidade de criar alianças, mas também de se transformar em “veneno”¹⁴⁴. Para isso, ele nos revelou a dimensão do risco que envolve toda a prática de dar e retribuir dons e dádivas. O *potlach*, que às vezes ele define como sendo um tipo de “aposta”, estaria fundado sobre dois pilares. De um lado, sempre existe a expectativa relacionada ao fato da retribuição a um presente dado por algum parceiro de trocas ocorrer ou não; por isso as sanções, que obrigam o retorno do espírito da coisa dada a retornar a seu lugar de origem, sob pena de castigos divinos e sociais. De outro, o presente devolvido pode não estar à altura do que foi recebido, o que pode soar como uma afronta a quem iniciou a troca e a perda de reputação de quem não restituiu um presente equivalente ao parceiro. O dom é sempre levado a sério. Os Kwakiutl podem gastar meses com suas festas de *potlach*, destruindo suas riquezas, jogando comidas ao mar ou queimando suas esteiras, apenas para provar seu valor, sua “honra” diante do seu oponente (2004).

Talvez não se vá tão longe no mundo das folias urucuianas. Mas a ambiguidade igualmente existe. Pedir e receber, seja na base dos *tratos* ou das *considerações*, são ações que também envolvem questões relativas à honra, à rivalidades, à hierarquia e à autonomia dos personagens cerimoniais. Dou um exemplo neste sentido. No dia 24 de novembro de 2007, encontrei-me com uma *imperadeira* urucuiana em grandes dificuldades para

¹⁴⁴ A oposição entre veneno e dom também é trabalhada por outros autores, tais como Bailey (1971).

preparar sua casa para uma folia de Reis que deveria ser realizada no fim daquele ano. Sua festa era fruto de uma promessa que ela contraiu, há mais de 20 anos, junto com seu ex-marido, já falecido. Quando fui visitá-la, ela se via diante de graves problemas estruturais para viabilizar sua realização. Os festejos, segundo me dizia, eram os primeiros deste tipo que faria em sua vida e, desde que seu ex-marido morrera antes que eles pudessem realizá-los juntos, ela se sentia “sozinha” para produzi-los (aqui, a noção de “sozinha” deve ser contextualizada, porque, embora tivesse o auxílio dos filhos, ela não contava com a ajuda de pessoas habilitadas a organizar uma festa). Ela não escondia seus temores de que a festa “fracassasse” por falta de “recursos” e por sua “ignorância nestes assuntos de folia”. No entanto, em meio ao seu rosário de problemas, exposto quase como que esperando que eu pudesse “ajudá-la”, de alguma maneira, nesta hora de “aperto”, ela havia me colocado uma questão central¹⁴⁵.

O voto que tinha com os Reis Magos seria pago bem depois que ela e o marido se separaram (“coisa de dez anos”). O divórcio foi complicado, o marido bebia muito e os parentes dele acusaram-na de “abandoná-lo” neste momento difícil de sua vida. A relação ficou ainda pior quando ele contraiu um segundo casamento, criando mais distância a uma relação já muito abalada pela separação. No começo do ano de 2007, seu marido, ainda vivo, tentou uma reaproximação. Ele foi procurá-la para que ambos pudessem saldar, juntos, a promessa que tinham realizado anos atrás. “Ele veio aqui e disse que já tinha separado algumas sacas de arroz e comprado um bezerro pro santos Reis. Falou que o santo tava cobrando ele e que a gente precisava pagar logo a promessa” (Caderno de campo. 24/11/2007). Como ambos tinham efetuado a promessa em conjunto, fazia-se necessário que eles a pagassem também conjuntamente. A separação civil não justificaria, do ponto de vista religioso, a separação espiritual diante dos votos dedicados a um santo devocional. A reaproximação foi, então, feita, e o casal divorciado começou a se preparar para a realização dos festejos.

Em meados de outubro, o ex-marido faleceu em função de alguns problemas cardíacos. Já disposta a cumprir o voto, a mulher se empenhou em encabeçar “sozinha” o processo de produção dos festejos. Diante de suas dificuldades, ela recebeu oferta de “ajuda” por parte dos sobrinhos do seu marido (notadamente, ela se referia a tais personagens como os “sobrinhos dele”, ao invés de aproximá-los de si, na condição de tia).

¹⁴⁵ Combinamos, inclusive, que eu usaria meu carro para buscar alguns materiais necessários á sua festa.

Um deles propôs, então, que a festa fosse realizada em sua fazenda, visto que lá haveria mais espaço e a mulher também contaria com o auxílio dos seus parentes e vizinhos (dele) que viviam por lá. Sua resposta foi se negar a receber a oferta. Como me disse, sem disfarçar o orgulho próprio, “a promessa é minha. Então eu só posso pagar na minha casa. Ela foi feita na minha casa. Se eu não tivesse onde morar até vai lá. Mas eu moro aqui. Então é aqui que vai ser a festa. Eu falei que fosse ajudar, que ajudasse fazer o barracão pra montar a cozinha nos fundos. Daí, ele ficou quieto. Depois, mandou o filho dele ali que tá ajudando no barracão” (Caderno de campo: 24/11/2007).

A ajuda quase desesperada que ela parecia pedir a mim não podia ser a mesma oferecida por um sobrinho envolvido em disputas familiares. No meu caso, parecia valer à pena rebaixar-se (no sentido de ficar em débito) para “pedir” um auxílio, de se reconhecer incapaz de realizar “sozinha” uma empreitada deste tipo. Do lado oposto, havia um homem envolvido em disputas familiares até certo ponto graves. Seu auxílio, quando e do modo que foi ofertado, significou uma afronta, uma forma de rebaixá-la diante de seu parceiro. O contexto no qual ele estava operando tornava inviável aceitar a ajuda, sob penas de atentados à honra e a reputação da mulher, nas condições impostas pelo sobrinho. A resposta da *imperadeira* foi, em tudo, muito significativa. Ela transformou a afronta capaz de rebaixá-la, em dom, capaz de elevá-la. Ela manteve sua *casa* intacta, como o eixo de sua festa, e ainda colocou o filho de seu sobrinho para trabalhar dentro dela, para construir o barracão que ela precisava. Para transformar “veneno” em “dom”, ela teve que, literalmente, domesticá-lo, colocá-lo sobre seu controle, debaixo do teto de sua moradia, junto com aquele que o ofereceu. A noção de *dona da casa* aparecia como sendo central. Como a *imperadeira*, poucos promesseiros urucuianos aceitariam abrir mão de suas próprias residências para deixar que *sua festa* fosse realizada sem seu controle, na casa de outros moradores.

CAPÍTULO 3

OS FOLIÕES ENTRAM EM CENA

Quem folia é o folião (Urucuia. Caderno de campo: 01/01/2008).

Não há folia de espécie alguma que ocorra sem a presença dos foliões. Embora seja possível, ainda que pouco provável, um festejo deste tipo ser realizado sem um patrocinador instituído (o imperador), é impossível imaginarmos sua execução sem a figura do cantador e tocador integrante dos ternos ou companhias de folia da cidade de Urucuia. Sua participação define a própria natureza dos festejos¹⁴⁶.

Por isso chama folia, porque arreúne aqueles homens, com aqueles instrumento, tocando e cantando com aquela multidão acompanhando. Aí se chama de folia. É tanto que tem os folião, tem oito, dez folião. Aquele que tá com toalha, se chama de folião: aquele que tá com os instrumento, que canta, que brinca, que tá com a toalha, que tá com a responsabilidade duma folia... aí virou uma folia. E aquele que acompanha uma folia com obediência ele se torna um folião também. É por isso chama de folia. A companhia ajuda: todo mundo é folião também, todo mundo tá acompanhando a folia. Agora, tem os responsável, aí chama de folia. Porque se fosse só reza e não tivesse ninguém pra canta, não falá do santo, cantá os versos, canta o passado, como é que foi a viagem dos Reis Magos de Oriente a Belém, como voltaro, aí é só reza: "vamo reza pros três Reis Magos". Mas se sair cantando e tocando é folia. A tradição é essa. É folia (Zé Wilson, capitão de folia, Urucuia/MG).

O *folião*, a rigor, é o integrante de uma equipe mais ou menos permanente de especialistas cerimoniais voltada prioritariamente para a prática religiosa coletiva, formada totalmente por leigos, no âmbito relativamente autônomo do catolicismo popular (Brandão, 1995). Durante um período de tempo demarcado pelo calendário religioso, é esse o grupo que empreende e comanda a grande jornada (o *giro*) por entre casas e fazendas de um território previamente estabelecido, para recolher, entre os moradores, as ofertas necessárias ao custeio de parte das festividades da folia. Numa jornada, os foliões são responsáveis pela execução dos *cantorios*, das *rezas* e dos *brinquedos* (danças) que animam os festejos, tais como o *lundu* e o *quatro*. Eles também estão incumbidos de guardar, controlar e distribuir o uso de alguns artefatos e alimentos sagrados muito

¹⁴⁶ Em certas localidades do município de São Francisco/MG, eu encontrei ternos que são responsáveis por patrocinar e organizar folias caso não haja algum imperador responsável. Alguns foliões dizem que a folia é obrigação primeira do folião. Um dos capitães mais conhecidos de Urucuia alimenta um sonho de, em 2010, fazer uma folia patrocinada e organizada pelos cantadores e tocadores de seu terno. Desde 2007, ele vem se preparando para os festejos. No começo de 2008, conseguiu que um amigo oferecesse um boi para a festa.

importantes para o andamento de uma folia, tais como a bandeira, as toalhas, os instrumentos musicais e a cachaça.

A maioria dos imperadores de Urucuia se envolve com os festejos em função de *promessas*. Mas os cantadores e tocadores se comprometem com eles através de uma *influência* que acreditam ter recebido dos próprios santos – como um *dom* –, capaz de habilitá-los e ao mesmo tempo obrigá-los com sua realização durante quase toda sua vida. Os *foliões* são, por causa daquilo que fazem, os “sacerdotes” de uma equipe de trabalho religioso¹⁴⁷. Eles são os intermediários e os guias que conduzem os fiéis em suas relações com o sagrado. Em primeiro lugar, são eles os mandatários do *imperador*. Diz-se até que, no fundo, é o cantador e tocador quem *paga a promessa* que o primeiro contraiu com os santos. “Quem faz a promessa é o imperador”, me dizia um destes personagens, “mas quem paga é os folião” (Caderno de campo: 13/01/2005). Recebendo do seu organizador e patrocinador os encargos religiosos de uma folia, os personagens realizam, em seu nome, a viagem que caracteriza os festejos, manipulando com intimidade as coisas sagradas e detendo, mais do que o restante dos devotos, todo o conhecimento litúrgico necessário à realização dos rituais. O folião é, pois, marcado pelo “selo divino” (Mauss & Hubert, 1999: 160). Ele está mais familiarizado com o mundo dos santos, com o qual está semicomprometido por causa desta espécie de consagração prévia.

Neste capítulo, eu apresento com mais detalhes este importante personagem dos festejos. Em primeiro lugar, depois de apresentar o universo social dos foliões e os papéis nos quais eles se dividem dentro de um terno, procuro descrever e interpretar o sentido da *influência* na sua formação e distinção. A noção determina que os cantadores e tocadores sejam entendidos, como o sacrificador dos rituais de sacrifício, como aqueles que trazem o “nome”, o “título” e o “traje” dos santos para os quais as folias são dedicadas. De certa forma, eles se transformam em seus “ministros” e suas “encarnações”. No mínimo, eles podem ser considerados os depositários de seu poder (*idem, ibidem*)¹⁴⁸. No limiar entre o sagrado e profano, o cantador e tocador pertencente aos ternos e companhias de folia urucuianas unificam os domínios: “eles se unem nele” (*idem, ibidem*). Em segundo lugar, apresento o líder do grupo de foliões: o *capitão*. A personagem é central a todo o

¹⁴⁷ A noção de sacerdote ao qual eu estou aludindo se refere à concepção de Mauss e Hubert (1999).

¹⁴⁸ Carlos Rodrigues Brandão (1981) e Suzel Reily (2002) confirmam estas observações quando apontam que os foliões das festas dedicadas aos Santos Reis Magos se consideram os “embaixadores” das entidades entre os homens, senão sua “voz” entre eles.

acontecimento festivo. Dotado de uma *influência* específica, ele é o detentor do *fundamento* de uma folia (sua qualidade sagrada mais importante). Etnograficamente observada em outras regiões do país (Pereira, 2004; Bitter, 2008), a noção evoca, a princípio, uma espécie de conhecimento e poder que atravessa todos os cantos dos festejos. Fundamental para o exercício da atividade de *capitão*, a noção não encerra, contudo, as atribuições do líder cerimonial. Ele também precisa tecer alianças sociais para compor seu *terno de foliões*, de acordo com certas estratégias e categorias especiais.

1. Os foliões

1.1. Como nascem os foliões?

O universo de *foliões* em Urucuia é amplo e diversificado. Há mais de duas centenas deles na cidade, divididos nas mais variadas funções. Não há restrições econômicas ou sociais a alguém que queira se tornar um especialista ritual de folia (isto é, participar de um *terno*); embora, haja certas condições que o indivíduo deve preencher para ser considerado um deles. Há foliões que são agricultores, vaqueiros, fazendeiros, pequenos comerciantes, professores, empregados urbanos assalariados, policiais, funcionários públicos municipais, estaduais ou federais, etc. Não há distinções sócio-econômicas evidentes a separá-los; conquanto haja uma certa precedência de membros pertencentes aos estratos mais baixos da estrutura social local e agricultores. Em outras regiões, as coisas não parecem ser diferentes (Pereira, 2004)¹⁴⁹.

Pode-se dizer, a princípio, que um folião urucuiano é definido a partir de relações de parentesco. Um filho de um cantador, por exemplo, tem muito mais chances de se tornar um folião do que um outro que provenha de famílias sem *tradição de folia*, como dizem os devotos. Isso não só porque se entende que as habilidades necessárias para se pertencer a um terno de folia podem ser transmitidas como uma *influência familiar* (veremos mais adiante), mas também porque o jovem poderá ser impelido e preparado por membros de sua rede de parentesco a ocupar este papel.

¹⁴⁹ No geral, no entanto, o folião pode ser considerado um sujeito autônomo. Isso porque ele deve poder regular seu calendário de acordo com certa “liberdade” de ação, sem depender de autorizações de “patrões” ou “empregadores”. Obviamente, isso não significa que foliões que estejam envolvidos em trabalhos assalariados não existam. O ponto é que esse tipo de folião deve elaborar estratégias específicas para sua participação num terno. Falaremos mais disso no capítulo 5 desta tese.

Molecotizinho, sabe, de seis, oito anos, eu levei muito puxão de orelha. Ele falava assim: "cê tem que aprendê porque eu não vou ficá vivo o resto da minha vida, não. Uma dia eu vô morre e você tem que ficá no meu lugar". O meu pai era capitão de folia e mexia com folia direto. Inclusive, eu sô capitão também (Adelino, Uruana/MG).

Mas isso não é regra geral. Um filho de folião não se torna necessariamente folião e um especialista ritual também pode ser encontrado em famílias que não possuem *tradição de folia*. Muitas vezes este indivíduo pode ser responsável, inclusive, por inaugurar uma linhagem de foliões no interior de sua parentela.

Não há restrições claras à presença de mulheres nos ternos de folia. No entanto, sua participação pode desencadear certas resistências por parte de alguns foliões homens. Como veremos nos capítulos seguintes, estas resistências estão relacionadas à própria concepção da *jornada* ou *giro*. Enquanto os homens são pensados como afeitos à rua e ao mundo, espaços por excelência da viagem ritual de uma folia, as mulheres são entendidas como *das casas*, onde participam dos festejos durante certos momentos específicos ocorridos nestes locais, tais como rezas, jantares e algumas danças. Em Uruçuaia, conheci apenas uma destas personagens; uma mulher de quase 25 anos, enfermeira empregada em Brasília, que voltava periodicamente a sua cidade para participar das folias conduzidas pelo terno de seu pai. Sua presença, no entanto, criava um ambiente de relações *sui generis*. Ela permanecia um tanto afastada dos demais homens do terno durante os intervalos dos rituais, durante as cavalgadas realizadas entre uma casa e outra, e com frequência mantinha-se sob os olhares atentos do pai. Há relatos de outras mulheres *foliôas* em Uruçuaia, os quais, de certa forma, indicam certa tendência neste sentido. Mas, em todos eles, a mulher era tida como um elemento estranho, *ruim* para alguns, ou exótico para outros, suscitando comentários maldosos ou expressões de uma admiração exagerada aos feitos extraordinários da pessoa mencionada.

Um folião inicia sua trajetória ainda menino no interior de uma equipe de trabalhos rituais. Por volta dos oito ou dez anos ele é inserido nos ternos através da mediação de parentes mais velhos (pai, tio, irmão, padrinhos) ou passam a integrar equipes rituais comandados por membros de sua própria família nuclear.

Eu fui mais um companheiro pra Manga. Eu tinha 10 anos e ia lá pro ranchão diverti, né? Aí nós passamo pra ver a saída da folia do meu padrinho. A gente ia pegar a janta e ver eles cantar. Depois ia pra farra. Mas daí, o velho me chamou num canto e falou assim pra mim: "olha, meu filho, cê ta vendo esse balainho [instrumento de percussão usado

nas folias]? Então, eu quero que cê cuida dele pra mim até acabar o giro. Tá bom?” Daí, eu não podia fazer mais nada, né? [risos] Quando eu vi, eu já tava com a toalha e andei junto com eles as nove noites todinha. Foi assim que eu comecei. (Benício, folião, Urucuia/MG).

Os meninos (ou meninas) são tratados, nesta fase inicial, como um *foliãozinho*, sendo muitas vezes apadrinhados por outros foliões mais velhos que cuidam de vigiá-los e ensiná-los durante os rituais da folia. Eles começam tocando instrumentos musicais de baixo valor simbólico e raramente cantam. O *foliãozinho* não precisa ser uma criança no sentido estrito. Um neófito de mais de idade pode receber essa mesma denominação ou pelo menos ser tratado de acordo com esta posição tão logo comece a participar ativamente das folias. Quando iniciei minhas pesquisas etnográficas em Urucuia, eu realizei três *giros* como folião. Por vezes, eu era tratado (jocosamente ou carinhosamente) como um menino iniciante, a quem os mais velhos ou mais experientes se dedicavam a ensinar alguns procedimentos básicos de suas folias. Por ser considerado como um *foliãozinho*, eles podiam ser mais tolerantes com minhas possíveis falhas¹⁵⁰.

O *foliãozinho* pode ter uma vida relativamente longa em um terno. Mas, na medida em que vai crescendo e sendo reconhecido de acordo com certas habilidades, ele se torna um folião de fato e por direito. Ele passa ser chamado regularmente para compor os ternos e, por vezes, um instrumento musical mais importante é dado para ele tocar e cuidar durante os *giros* (violas, violões ou a caixa)¹⁵¹. Tudo depende da avaliação que os outros foliões fazem de seu desempenho. Não há rituais de passagem para demarcar esta transformação. Tudo é feito no dia a dia das próprias folias, a partir da prática do menino folião e da observação dos mais experientes. Há uma certa analogia entre este processo e o processo de aprendizagem relacionado aos trabalhos no roçado, na pecuária, na marcenaria e carpintaria (trabalhos que se pensam ser transmitidas de pai para filho), atividades ainda muito importantes no município¹⁵². Enquanto pequeno, o menino vive seu mundo nas *brincadeiras* realizadas no terreiro da casa ou nas matas próximas (algumas destas diversões infantis, aliás, são reproduções do próprio trabalho dos adultos). Quando atinge idade de 10 a 12 anos, no entanto, sua vida começa a se estabelecer num trânsito constante entre a roça e a casa, para acompanhar seu pai na lida das lavouras e no trato das criações. Essa passagem, entendida pelos próprios agricultores como uma atividade pedagógica

¹⁵⁰ Veiga (2002) observa padrão semelhante entre os foliões do Divino Espírito Santo, de Pirinópolis/GO.

¹⁵¹ Deve ser considerado aqui que o folião aprende a tocar seu instrumento, principalmente se ele for de “corda”, em casa.

¹⁵² Sobre o tema, ver Woortmann & Woortmann, 1999.

(“Meu pai não me deu escola, mas me ensinou a trabalhar”), também é marcada pela aquisição de certas ferramentas de trabalho, tais como botinas, enxadas, cavalos, reses, etc. Assim como no *roçado*, na folia o menino se transforma em folião ao receber sua toalha e seu instrumento musical de trabalho¹⁵³. Os objetos, mais do que apenas úteis ao exercício das atividades humanas, são importantes símbolos, necessários à própria constituição do folião urucuiano.

1.2. Os cantadores, os tocadores e o alferes

Os *cantadores* e os *tocadores* são, de acordo com suas funções, os principais responsáveis pela produção das atividades dos grupos de foliões. Os primeiros são classificados segundo os papéis de *guia*, *ajudante de guia*, *contra-guia* e *ajudante de contra-guia*. O *guia* é aquele que “canta na frente”, que canta em primeiro lugar os versos que os demais cantadores repetirão ao longo de todas as apresentações¹⁵⁴. Os foliões que apenas tocam seus instrumentos são, por sua vez, os *tocadores* no sentido estrito; sendo seu papel definindo em função dos instrumentos que cada um deles empunha em cada momento dos rituais. Assim, mesmo sendo reconhecido como um exímio musicista, capaz de tocar vários tipos de instrumentos, o *tocador* será identificado pelo objeto que estiver usando durante as apresentações dos grupos: o “violeteiro toca viola”, o “rebequeiro toca rebeça”, o “caixeiro toca caixa” e o “pandeireiro toca pandeiro” (além destes instrumentos, as folias urucuianas também contam com “afonxês”, “sanfonas” e “violões”). Quando canta e toca um instrumento, o folião será conhecido apenas como *cantador*; porque este papel se sobrepõe a de *tocador*, na medida em que o “trabalho de cantar”, como se diz entre os devotos, é sua principal atividade.

¹⁵³ A analogia entre instrumento musical e instrumento de trabalho é clara para os próprios foliões. Veja essa passagem de uma entrevista registrada por Juliana Sanger, Lia Marchi e Roberto Corrêa com um folião e violeteiro: “Ah, eu pra mim é o seguinte: o instrumento, não só ele marca muito pra você usar a voz junto com o instrumento, e depois que ele é uma ferramenta. Ele pra mim representa uma enxada, a pessoa, o lavorista. No meu caso, por exemplo, é o seguinte, eu aprendi muita coisa com o finado Barrinha” (2002: 148).

¹⁵⁴ Uma outra maneira de definir cada um destes papéis é dada pelas noções de *primeira*, *segunda*, *terceira* e *quarta* vozes, indicando um certo critério melódico a separar o espectro de vozes de um *cantorio*. Sobre a noção de *cantorio* ver capítulo 4 desta tese.

Os instrumentos musicais usados nas folias urucuianas não possuem o mesmo valor: há uma clara hierarquia a organizá-los e articulá-los uns em relação aos outros¹⁵⁵. Em certo sentido, a classificação dos instrumentos contribui para constituir a hierarquia entre os foliões¹⁵⁶. Os instrumentos mais valorizados são a viola, a rabeca, a caixa de folia e o pandeiro. Os quatro objetos compõem, para a maioria dos foliões urucuianos, a orquestração básica de um grupo de cantadores e tocadores. Na falta de todos os demais instrumentos, só estes são capazes de estabelecer o mínimo necessário à realização dos festejos (a rabeca, no entanto, embora discursivamente importante, está desaparecendo do uso prático e ritual, sendo substituída pelo cavaquinho).

Viola e depois esse aqui [a rabeca]. Agora eles bota o violão, mas eu não acho que tá certo não. Violão é de farra, mas eles bota aqui dois, três. Pra folia é viola, rebecca e o pandeiro e a caixa. Porque o instrumento, o violão é instrumento de farra. E a sanfona também de farra, e na folia a gente num vai mexer com a farra, a gente vai fazer aquele cantorio, mas pra aquele santo, dando aquele respeito, porque na farra nasce muita besteira (Geraldinho de Jesus. Urucuia. *Tocadores*, 2002: 244).

Os instrumentos não são apenas objetos úteis na realização dos *cantorios*. Eles são artefatos morais e religiosos, estabelecendo, em diversos contextos, os limites e as passagens entre os mundos do sagrado e do profano. Eles confirmam a liturgia básica para a realização dos rituais. Associados, alguns, ao tempo mítico da criação dos festejos, envoltos, outros, por uma evidente qualidade sagrada, eles são verdadeiros canais de mediação social e cosmológica¹⁵⁷. A viola, a caixa, a rabeca e o pandeiro podem, em certas circunstâncias, ter até poderes extraordinários; além de poderem ser, em outros contextos, focos de diversos rituais de magia e contra-magia. Um feitiço pode ser usado contra uma viola, por exemplo, da mesma forma que, inversamente, o mesmo instrumento pode ser a

¹⁵⁵ A voz pode ser considerada um instrumento musical. Os foliões “cuidam” de sua voz; ela pode *afinar* e *desafinar*; há técnicas necessárias à sua correta utilização, etc. Embora, não pretenda aprofundar-me nessa questão, é possível observar que, assim entendida, a voz garante a vocalização da “palavra”, dos textos sagrados e dos comandos rituais do *cantorio*. Sua importância foi bem observada por Suzel Reily que, em seu livro sobre folias de Reis da grande São Paulo, designa esses grupos de músicos e tocadores como entendidos como a legítima “voz dos Magos” sobre a terra e entre seus devotos (Reily, 2002). A voz, no interior do ritual religioso, tem verdadeira eficácia religiosa. Com ela, os foliões podem curar doenças, transmitir bênçãos, realizar atos mágicos e todo o tipo de ação religiosa. A voz, noutros termos, é instrumento de mediação importante entre todos os agentes humanos e sobrenaturais do ritual.

¹⁵⁶ Suzel Reily observa sistema classificatório semelhante entre os foliões de Santos Reis da grande São Paulo (2002).

¹⁵⁷ Para alguns, foram os próprios santos criadores da folia – os Magos – que também criaram estes instrumentos para a realização das folias. Os demais – o violão, o rapapau, o afonxê, a sanfona – foram introduzidos depois pelos homens. Embora possam ser valorizados por suas qualidades musicais, eles não estão envoltos pela aura religiosa e mítica dos primeiros.

arma para curar feitiços enviados aos foliões¹⁵⁸. Cada tocador utiliza-se de um instrumento marcado por sinais religiosos. Alguns pregam imagens de santo, outros um crucifixo sobre os objetos¹⁵⁹.



Foto 20. Caixa



Foto 21. Viola



Foto 22. Rabeca



Foto 23. Cavaquinho



Foto 24. Pandeiro



Foto 25. O alferes e a bandeira

¹⁵⁸ Sozinha, a viola pode soar sem ninguém lhe por a mão durante um giro - são os mortos, ou o próprio diabo, que procura se comunicar com os vivos através dela. Sobre viola e mundo sobrenatural, ver Pereira, 2008.

¹⁵⁹ A construção dos instrumentos musicais é um interessante tema de pesquisa etnográfica. Ver Chavez & Fonseca (2005). Em Urucuia, não há construtores de violas e violões, como se pode observar em municípios próximos, tais como São Francisco e Chapada Gaúcha. Os únicos instrumentos fabricados por personagens locais são as caixas, as rabecas, os balaios e os rapa-paus. Ao contrário do que se observa em relação às bandeiras e toalhas (que veremos a seguir), feitas por mulheres, os fabricantes de instrumentos musicais são sempre homens.

Além dos *cantadores* e *tocadores*, os *ternos* urucuianos também contam com a participação do *alferes da bandeira*, personagem de extrema importância nos *giros* de uma folia. Sem tocar ou cantar durante as apresentações, ele é o *folião* responsável por manter a disciplina do grupo, controlar o uso do cigarro e das bebidas alcoólicas, recolher e anotar os donativos oferecidos à folia e guardar as *toalhas* dos tocadores e cantadores ao longo dos intervalos do processo ritual. Sua atividade mais importante está associada à condução, à manipulação e ao cuidado com a bandeira do santo para o qual a folia é dedicada. O personagem precisa saber se utilizar com correção do artefato, de acordo com as regras mais ou menos prescritas que garantem a eficácia do ritual. Além dos cuidados necessários com o objeto, o *alferes* também coordena o contato que os demais devotos possam ter com ele durante todos os momentos de uma jornada.

O personagem detém grande poder dentro de um *terno*, sendo algumas vezes o seu verdadeiro *dono*. Durante os *giros*, ele divide sua autoridade com o *capitão* da folia, a quem, muitas vezes, serve como auxiliar. Se o alferes não canta ou toca algum instrumento musical, ele, por sua vez, é responsável por estabelecer as comunicações tangíveis entre os demais devotos e a bandeira sagrada do santo. Ao mesmo tempo. É ele quem resguarda pela unidade do grupo ritual. Embora suas atividades sejam opostas aos dos demais foliões – ele é silencioso ao passo que os demais cantem e tocam – sua posição no interior dos ternos é de extrema respeitabilidade. Embora às vezes seja alvo de chacotas leves por parte dos demais foliões, ele sempre será respeitado em suas ordens morais ou movimentos religiosos. Sua posição hierárquica, no entanto, o coloca abaixo da figura do *capitão*, que, veremos mais adiante, é o verdadeiro líder dos foliões. Tudo o que um alferes faz numa folia está sempre, de alguma maneira, implicada nas ordens e mandos desse personagem ritual.

1.3. O folião e sua “influência”

Ao longo de suas atividades, os cantadores e tocadores são separados dos demais participantes dos festejos pelo uso cerimonial das *toalhas*, que eles mantém sobre seus ombros durante os cantos e caminhadas entre uma casa e outra durante os *giros*. As *toalhas* são, a princípio, insígnias, como indica o depoimento de um folião urucuiano.

A toalha é a divisa do folião. Porque nós tamo aqui, oito, dez folião, mas tem muita gente. E já se chama folia porque é muita gente acompanhando, né? Então, é muita gente no meio daqueles folião. Vamos dizer, essa sala aqui tá cheio de gente, né? Cê chega aqui, você não sabe quem é folião. A toalha é a divisa. Em primeiro lugar é a divisa. Em segundo lugar é um respeito. Aqueles folião que recebeu aquelas toalha, pra fazer aquela promessa, ele tem que ter mais respeito depois que ele coloca aquela toalha. Ele tem que ter mais respeito pela folia. Ele tem que ter mais sentido. E também é uma divisa. Dividi com os outros, que aqueles outros não sabe. Se ninguém tiver toalha, ninguém sabe quem é folião ali, quem não é. "Quem é folião aí? quem não?" Aquele que tiver com a toalha, cê já sabe: aquele ali é folião (Zé Wilson, capitão de folia, Uruçuaia/MG)

Tiras brancas de pano bordadas com os mais variados temas – religiosos ou não –, as *toalhas* são as vestes obrigatórias do folião. Elas são *divisas*¹⁶⁰. Todo integrante de um terno ou companhia de folia precisa ter e usar a sua ao longo dos festejos. As *toalhas* separam, dividem, marcam e estabelecem distinções entre os tocadores e instrumentistas (aqueles que sabem o que fazer para se produzir um ritualmente uma folia) dos simples acompanhantes dos festejos que, embora também possam ser chamados genericamente de “foliões” (eles acompanham o *giro*), não *sabem* como comandar a execução dos seus principais momentos cerimoniais. A noção de *divisa* – e a idéia relativa de que ela encarna o *sentido da folia* – indica certas precedências. Seus usuários são tratados com reverência por moradores e demais participantes dos festejos; a eles também é garantida certa primazia nas horas de comer, rezar, entrar numa casa, cantar e dançar. Há, claramente, um sentido de hierarquia a subjazer os artefatos: usá-los é de alguma maneira estar acima dos outros em proximidade com as coisas sagradas¹⁶¹. Com as *toalhas*, os foliões estão posicionados em soleiras, em espaços liminares, servindo como mediadores - voluntários e involuntários, para o bem e para o mal - entre diversos domínios do mundo social e cosmológico¹⁶². Por isto, talvez, o seu uso sujeite os portadores a certas prescrições que devem ser obrigatoriamente seguidas durante os *giros*, sob pena de sanções públicas e até sobrenaturais. Os foliões devem manter o *respeito* para com a folia; o que significa, entre

¹⁶⁰ É possível que a noção de *divisa* faça analogia com a hierarquia militar. Ela evoca a idéia de *patente* e supõe distinção e hierarquização. Parecem corroborar esta idéia alguns dos termos que identificam gestos e personagens rituais de uma folia: o *capitão*, o *alferes*, a *continência*, etc.

¹⁶¹ Alguns mitos de origem das folias sustentam que as toalhas foram criadas a partir da viagem dos Magos do Oriente a Belém para adorar o Deus Menino. As toalhas seriam tiras recortadas do manto que recobria o Menino, usado pela Virgem Maria para servir como contra-dádiva aos presentes oferecidos pelos santos. Eles, então, passaram-na a usá-las sobre os seus ombros, para constituir a primeira folia, dedicada à sair dando alvíssaras pelo nascimento de Jesus Cristo.

¹⁶² As *toalhas* permitem que os foliões sejam alvos de bênçãos divinas ao mesmo tempo em que podem protegê-los durante suas jornadas. Da mesma forma, mas num sentido inverso, com elas os tocadores e cantadores se tornam os alvos de feitiços que podem ser lançados durante suas atividades rituais – são as *malinagens* com as quais no depararemos ao longo desta tese.

outras coisas, não poder fazer sexo, não poder beber em demasia, evitar jogos de baralho ou de sinuca e não brigar fisicamente com outro folião ou acompanhante durante o período dos festejos.

As *toalhas*, da mesma forma em que contribuem para constituir a unidade do grupo de tocadores e cantadores (o *terno*), também podem individualizar o *folião*. Durante suas atividades rituais, elas estão sempre sobre os ombros de seu portador. Seu uso está intimamente vinculado a esta associação corporal. Além disso, cada um dos artefatos apresenta o prenome de seu dono ou usuário. Tudo ali é formalidade: o nome é o de batismo (ou *batistério* como eles costumam dizer), sem fazer referência aos apelidos usados com grande frequência nas falas cotidianas: Filó será registrado Filorêncio, Nadinho será Nadson, Zé Tupinha será João Marcelino e Zé Wilson será José Wilson. A formalidade do nome implica um vínculo profundo entre o folião e o artefato. O nome de batismo é o nome de entrada para uma comunidade de devotos; é a própria identidade de um sujeito em sua relação com as divindades da religião que ele diz abraçar¹⁶³.



Foto 26 e 27. Os foliões e suas toalhas

A relação de extrema intimidade sugere que seu portador seja sempre o maior responsável pelo artefato. Ambos estão ligados a partir de uma relação de extrema proximidade simbólica: a toalha representa metafórica e metonimicamente o seu portador. Um artefato sujo e rasgado atenta contra o prestígio do folião; se estiver impecavelmente branco, mesmo depois de dias de jornada, ele também indica o respeito que o cantor ou

¹⁶³ Há entre o nome e a pessoa uma relação acreditada como concreta e efetiva. O nome é o nome da alma do seu portador, indicando um verdadeiro vínculo espiritual a ligar o folião à sua toalha. O *nome* é também a *graça* de uma pessoa. Adquirido através do batismo (o *batistério*), ele pode ser entendido como a “essência da redenção” (Pitt-Rivers, 1992: 294), marcando a entrada do recém-nascido no interior da comunidade humana. Como diz o mesmo Pitt-Rivers: o batismo “borra o pecado original com a aplicação de água, sal e a crisma, o unguento, veículo da graça, que figura também nos últimos ritos” (*idem, ibidem*).

tocador tem pela folia. Ainda que durante os *giros* seus portadores possam emprestar suas toalhas a outros tocadores que se apresentam para auxiliar seus ternos durante uma única noite, ainda que nesses momentos os artefatos possam “desaparecer” nas mãos e ombros dos diversos foliões que entram e saem durante dos grupos nestes períodos, no final, todos eles são recolhidos, para que no dia seguinte, sejam novamente devolvidos aos tocadores aos quais estão associados. *Bons foliões* possuem e cuidam bem de suas toalhas cerimoniais. A identificação entre o tocador e o artefato é tão grande que transcende ao período estrito do tempo das folias. Um menino iniciante que seja reconhecido por seus dotes de folião pode receber como presente uma toalha que simboliza sua nova identidade social – seu nome provavelmente estará escrito nela. Um folião que esteja abandonando a folia - por velhice ou mudança de orientação religiosa, por exemplo - também se desfaz do objeto. Tanto na entrada, como na saída, o artefato está presente para marcar a trajetória do cantador e tocador. Há casos quase extremos de foliões que pedem e são efetivamente enterrados com suas toalhas. Elas, encarnando verdadeiros poderes espirituais, marcam a identidade espiritual de seu proprietário para além dos limites da vida terrena para estendê-la para os domínios do mundo do seu pós-morte.

Possuir uma toalha com seu nome, ser sepultado com o artefato, recebê-lo quando jovem, no início ou durante uma folia, são consequências do reconhecimento público de que seu proprietário/usuário é portador de uma *influência*, de que ele é capaz de ocupar um determinado cargo festivo no interior dos grupos de foliões. A noção de *influência* é aparentada da idéia de *dom* e se refere a uma qualidade/habilidade específica que foi previamente estabelecida por Deus ao cantador e tocador (mesmo quando a *influência* é entendida como “familiar”, no limite, ela expressa um presente divino dado a uma família). A rigor, todos os foliões têm uma *influência*, mas cada um deles as tem para o desempenho de uma determinada atividade dentro do seu grupo de folia¹⁶⁴. A noção é responsável por expandir os foliões a outros planos de existência, estabelecendo conexões entre ele, seus familiares, seus antepassados e as divindades do céu. Vejamos um depoimento.

¹⁶⁴A noção de *influência* também está presente em todos os aspectos da vida cotidiana dos habitantes de Urucuia. O conceito expressa, em primeiro lugar, a idéia de que é o próprio Deus quem define a habilidade necessária a qualquer pessoa. Assim, ele está destinado a exercer esta atividade, seja porque tem capacidade, seja porque é impelido por uma vontade interior de realizá-la. A *influência* se manifesta, pois, primeiro pelo interesse demonstrado pela pessoa em determinado assunto. Depois, pela capacidade de executar aquilo que pretende fazer. Uma “vontade” sem a “capacidade” indica um sujeito infeliz porque frustrado naquilo que demonstrou ter interesse e afinidade. Mas a habilidade desacompanhada do interesse pessoal por determinado assunto indicada uma infelicidade diferente: a de estar caminhando contra as vontades de Deus.

E quem dá é Deus. Esse quem dá é Deus. A gente já nasce com ele. A partir da nascença, a gente já nasce com ele. (...) Tem isso. Se ele não consegue é porque ele não tem o dom. Ele tenta. “Aprende aí, toca viola, violão, é bão, toca um cavaquinho, toca um instrumento, é bão, participá de festa, de harmonia, reunião, e festejos de santos, e aprende!”. Olha, o meu irmão. Meu irmão é mais velho de folia, mais do que eu. Ele é mais novo que eu quatro anos, mas ele é mais velho de folia de que eu. Aprendeu a cantá folia de Reis, mais do que eu. E compadre Miguel não toca um instrumento, meu irmão. Ele canta e bate uma caixa, porque caixa geralmente é um instrumento mais fácil, né? É o que ele faz. Só bate a caixa. Ele não sabe batê nem um quatro na folia. E bão pra cantá folia! Os verso de folia ele sabe tudo. É capitão profissional de folia. Mas, não sabe tocá nada, ele não tem o dom. Os dedo é tudo duro, de todo jeito que ele peleja não dá certo. Ele fala assim: “Eu devia de tocá um instrumento, mas não entra na minha cabeça, não entra na minha idéia...” Então, é o dom que não tem. Não tem influência de aprendê tocá. Então, eu acho que tudo é através do dom. De modo que o dom é força de vontade. Vê uma coisa e te força de vontade de aprendê aquilo, de pissuí aquilo (Zé Wilson, capitão de folia. Urucuia: 11/01/2005).

O conceito, no entanto, também cria fronteiras, delimitando e indicando os papéis que os cantadores e tocadores devem desempenhar durante os festejos. O mundo, sob esta ótica, é pensado como uma grande rede, onde sujeitos, dotados com diferentes *influências* e distribuídos em diferentes papéis, contribuem para a manutenção da ordem das coisas. A noção coloca em jogo uma visão holística do universo, na qual a personalidade individual, a sociedade e o cosmos são constituídos como um todo integrado, criado por Deus (Dumont, 1997).

A *influência* de um folião, embora dada por Deus, deve também ser socialmente reconhecida pelos seus pares e pelos devotos de sua comunidade. Ser presenteado com uma toalha ou recebê-la para sair num *giro* (o que significa ser aceito e/ou convidado a participar de um) envolve um verdadeiro reconhecimento público. Relatos compartilhados referentes a eventos marcantes na vida de um folião são alguns dos elementos que contribuem para a avaliação e o reconhecimento contínuo da sua *influência* por uma coletividade. As narrativas estão relacionadas a certos acontecimentos – verdadeiros ou não, mas em princípio acreditados como reais – pelos quais passaram os foliões ao longo de suas trajetórias. De um modo geral, os relatos procuram acentuar uma resposta positiva (ou negativa) do cantador ou tocador diante de certas dificuldades que se apresentam durante os rituais. As narrativas articulam passagens relacionadas a alguma apresentação memorável, a rituais de contra-magia acionados para proteger ou solucionar feitiços lançados por foliões de “olho-ruim”, a embates ritualizados em que dois ou mais

contendores se medem para a apreciação de uma audiência, a comportamentos associados à moral dos foliões, à capacidade incomum de tocar e afinar algum instrumento musical, etc.. Todos os relatos são, a rigor, reiteraões de um mesmo tema fundamental, responsável por impor a idéia de que a *influência*, antes de ser dada, deve ser também constantemente conquistada através da avaliação e posterior reconhecimento da sociedade envolvente. Longe de ser uma categoria que se mantém absoluta, perene, ela deve, através da ação, ser periodicamente posta à prova, corroborada ou, em certos casos, negada por um público criterioso, preocupado com os feitos pessoais de um folião. Não há, como nos mágicos descritos e analisados por Marcel Mauss, foliões “honorários” (2004). Todos eles estão constantemente à prova dos olhares atentos e dos relatos, às vezes cruéis, de toda uma comunidade de devotos.

Muitos tinha o dom, né? Porque pra cantar em folia tinha que tê o dom, né? É o mesmo dom pra aprender tocá viola, né? Uns que tem o dom, vai e aprende bem, né? E aquele que num tem dom... Os meus filho, né? Eu tenho dois filho homem. Não, tem três. Tem um em Brasília, um em Goiânia e tem esse caçula aqui. Nenhum aprendeu tocar viola, nenhum quis cantar folia de Reis. Não é dizer que eles tão errado não. Eles são direito, o que mora em Goiânia é funcionário, empregado, tem 25 anos. Tem um que tá em Brasília também com quase 25 anos... Um é de criação que eu criei, mas foi criado quase numa idade só, né? Ninguém dedicou assunto de festa folclórica, não. Só essa baguncinha de hoje em dia. São tudo direito, tudo empregado, mas num quiseram aprender tocá viola, num quisero aprender tocar violão, num quisero aprender tocá instrumento nenhum. Num dedicou em assunto de folia, nem de nada. E esse caçula aqui gosta. Só esse. Ele sabe tocá viola, ele sabe tocar violão, sabe tocá cavaquinho, tudo quanto é instrumento de toque, ele sabe, o Mazinho... Sabe muito mais do que eu. Tem o dom, né? Agora eu quero ver se ele aprende a canta folia. Sabe muitos quatro, bom de cantar com os companheirinho dele. Tem um moço aí quase da idade dele aí, mais velho pouca coisa, e eu vi que eles gosta muito de cantá junto. Então quando nós tamo de folia o lado meu é junto com os companheiro mais velho um pouquinho, o lado deles cantá já tem eles dali que já vai preparado, com as musiquinha deles (Zé Wilson, capitão de folia. Entrevista: 11/01/2005).

Não há, no entanto, unanimidade neste processo. O reconhecimento de uma *influência* por parte de alguns membros de uma sociedade pode ser contestado por outros de seus participantes. A construção social do cantador envolve uma verdadeira disputa de grandes proporções. Além dos comportamentos observados, a reputação do tocador e cantador estará vinculada a certas relações de família, parentesco, vizinhança e amizade. Em alguns casos, o reconhecimento pode gerar verdadeiros debates entre os integrantes de um terno ou ser usado negativamente em guerras por reputações entre ternos concorrentes.

O caso é bastante evidente quando se trata de visitantes de fora alheios a comunidade local, mas que chegam para participar das folias urucuianas. Durante meus trabalhos de campo, eu acabei sendo convidado por um capitão - com quem eu já havia estabelecido uma relação de amizade, para além da mera relação antropólogo e informante - a receber a toalha para realizar um giro como um de seus foliões, num festejo. O artefato estaria sendo me dado, em princípio, com a justificativa de que, sabendo tocar viola e violão, eu poderia, em tese, estar habilitado a ser reconhecido como tendo alguma *influência para folia*. Mas as coisas não foram tão simples. Havia algumas resistências no interior de seu terno e comentários eram feitos por outros foliões e capitães de ternos concorrentes. O reconhecimento de minha *influência* não era igualmente avaliado por todos. Apenas depois de realizar os *giros* e ter sido capaz de demonstrar algumas das qualidades do folião urucuiano médio (saber tocar o instrumento, não beber cachaça em demasia, saber tratar do meu cavalo, agüentar o sono, entre outros atributos) eu passei a ser classificado como tendo alguma *influência* pela comunidade de devotos (ainda assim, não havia unanimidade)¹⁶⁵.

Por ser socialmente reconhecida, a *influência* para ser folião também pode acabar. A velhice, o afastamento por longos períodos de tempo dos *giros*, a conversão para outras religiões, o comportamento inadequado durante os rituais são, por exemplo, alguns dos motivos que explicam para a sociedade e para o próprio folião o fim de sua *influência*. Trata-se, então, de entendermos que o conceito, como uma espécie de dom divino, próximo à “graça” (pela própria arbitrariedade com que é distribuído aos homens), implica também uma constante ratificação, muitas vezes baseada nas noções de “luta” e “peleja”, associadas à uma boa dose de “sacrifício”.

A gente tem influência, moço. Se não tiver não aprende de jeito nenhum. Eu comecei de pequeno assim. Com 12 anos eu já cantava na folia. Não é fácil não, moço. A folia é assim uma bênção que a gente recebeu dos santos Reis. Todo ano é a mesma batida. Eu já saio desde menino. Não falhei uma folia. Quando vai chegando na época da folia vai dando aquela

¹⁶⁵ O músico paulistano Paulo Freire também viveu experiência semelhante. Na década de 1970 ele viajou para Urucuia a fim de conhecer e aprender aquilo que ele chama de os “segredos” da viola entre os músicos da região. Em Urucuia, à época apenas distrito de São Francisco, ele viveu por quase três anos. Com o tempo, cerca de seis meses, ele foi integrado aos assuntos de folia. Sua institucionalização como folião, no entanto, foi realizada com algumas contrariedades. Diz ele: “Quando estava montando a Folia, vi uma certa agitação em sua casa. Mandou me chamar. Algumas pessoas estavam desgostosas com o velho Teófilo, não entendiam o que estava aprontando. Assim que entrei em sua casa, foi me dando a toalha dos foliões. Ele havia me escolhido, para surpresa geral. A toalha serve para ressaltar o folião das outras pessoas que acompanham a Folia, uma distinção toda especial” (Freire, 2000: 65-66)

vontade na gente. (...) Tem muito sacrifício. No ano passado mesmo a gente teve que passar do outro lado do rio [Urucuia], tinha que tirar sela de animal, passar o animal nadando e ia com a canoa pra atravessar as coisas. Isso de noite, escuro, com lanterninha. É um sofrimento, não é fácil não. Chuva, molhado, a hora que entrava na casa já estava molhado, né? Mas, é assim, foi uma missão que Deus deixou pra gente. É o lado religioso que a gente tem, porque se nem todo mundo sabe cantar folia e tantas pessoas que faz voto... (Ivan, capitão de folia. Entrevista: 13/01/2007)

A *influência*, em suma, não implica apenas uma simples “obrigação” de compromisso para com os festejos e os santos católicos. A noção exige dos seus portadores a contínua atividade de folião para que, aquilo que foi recebido, possa ser preservado e mantido ao longo de toda uma vida. Além de vincular os cantadores e tocadores ao cosmos, de onde se crê, provém a dádiva divina, a *influência* realiza mediações com os outros devotos e foliões. Afinal, são sempre eles que, no limite, podem ratificar sua existência¹⁶⁶. Adentra-se, então, ao terreno da “honra”, onde o cantador e o tocador precisa, sempre, lutar e trabalhar por seu reconhecimento. “Influência?”, perguntava retoricamente um capitão da Chapada Gaúcha/MG, “a influência é o seguinte: é quando você vê uma pessoa tocá e tá tocando e quando cê vê cê tem quase **orgulho** por aquilo. Aa influência se chama aquilo. Queria ser aquele tocador também. Aí vem aquela vontade de tocar, que nós conhemo aqui por influência. eu tinha influência... a folia significa isso: o interesse pelo assunto, isso nós aqui no município chama de influência” (José Erotides. Chapada Gaúcha/MG. Entrevista: 12/01/2005 – destaques meus)

2. O capitão

O *terno de foliões* está, em princípio, a serviço de um *capitão de folia*, personagem que ocupa sempre o lugar de destaque no que tange ao seu controle. Conhecido noutras regiões mineiras, paulistas e goianas como *cabeça*, *embaixador* ou *mestre*, ele é quem exerce a liderança musical, política, moral e religiosa do terno ou companhia durante os festejos. A

¹⁶⁶ Elizete Ignácio em sua dissertação de mestrado intitulada *Música Capita e Música Sertaneja: classificações e discursos sobre autenticidade na perspectiva de críticos e artistas* (2005) e no seu artigo intitulado “*Dom*” e “*Autenticidade*”: análise sobre duas categorias usadas na definição do artista (2008), descreve como certos foliões de Alto Belo, Norte de Minas Gerais, articulam a passagem do “dom” – como um presente divino e transmitido segundo linhas familiares – para as noções de “reconhecimento”. Um dom impele seu portador, como uma força, à sua atividade de cantador e tocador, cujo sentido é sempre o reconhecimento do público para quem ele se apresenta. A noção de “artista”, então, passa a se basear na complementaridade entre o portador do dom e toda uma sociedade envolvente. Não se exclui neste processo, inclusive, o esforço do portador do dom em colocar em prática o presente que recebeu.

relação que os integrantes do *terno* mantêm com seu *capitão* é de alguma subalternidade; principalmente no que tange à realização dos rituais. Certamente, o conhecimento de como se fazem as folias deve ser minimamente compartilhado por todos os demais foliões e devotos – do contrário não haveria como haver qualquer ritual. Para o *capitão*, no entanto, este saber é o principal atributo de seu papel cerimonial. É este conhecimento que sustenta sua autoridade religiosa sobre os demais devotos, exigindo que eles cumpram as suas ordens e comandos. No interior do *terno*, o domínio reconhecidamente maior deste conhecimento garante que os demais foliões sejam considerados seus auxiliares durante os cantos rituais; obrigando que eles sigam, rigorosamente, suas ordens durante uma apresentação - ainda que alguns possam, sempre fora deste contexto e de modo reservado, discordar dele. Um depoimento de um folião de Reis do bairro dos Fernandes, em Silvianópolis, sul de Minas Gerais, pode ajudar a compreender o alcance deste poder.

Na cantoria, o que o mestre canta lá na frente eu tenho que repeti o que ele falou, tenho que repeti igualzinho. Nem que ele teja xingano o dono da casa – não que eles faz isso, só de comparação – eu tenho que cantá. Depois eu posso ir até o dono da casa e pedi desculpa, essas coisa...Mas na hora eu tenho que cantá. Minha obrigação é seguir o guia na cantoria (Tião, folião *apud* Pereira, 2004)¹⁶⁷.

Os capitães urucuianos encarnam, para o devoto, o *fundamento* de uma folia (também conhecido como o seu *regulamento*, *sentido*, *seguimento* ou *ramagem*)¹⁶⁸. Eles são os responsáveis diretos por ele. A noção, observada em outros contextos etnográficos, compõe o conjunto de saberes “considerados primordiais, absolutos e oriundos de um espaço-tempo imaginário” (Bitter, 2008: 37; Pereira, 2004). A rigor, o vocábulo evoca todo um conjunto de mitos, regras cerimoniais e exegeses nativas que formam o substrato

¹⁶⁷ O *capitão* urucuiano é, geralmente, aquele a quem se reconhece a posse de uma capacidade incomum de improvisar ou reproduzir os cantos cerimoniais que tornam possíveis os rituais mais importantes de uma folia: as *tabelas*. As *tabelas* são textos poéticos registrados pela literatura oral e através de pequenos cadernos que circulam entre os foliões. Ao todo, eu tomei conhecimento de 14 *tabelas de folia*, entre os urucuianos. A rigor, como dizia um dos capitães da cidade, os textos encarnavam o *fundamento da folia*. Efetivamente, as *tabelas*, em conjunto, eram separadas de acordo com as diversas fases do ritual (havia a *tabela da retirada*, da *visita*, da *entrega*, etc.). Os textos, seguindo os devotos, eram baseados em certos livros “sagrados”, como a bíblia. As *tabelas*, em certo sentido, também são como posses inalienáveis dos capitães (Weiner, 1992). Fonte de sua autoridade religiosa, eles relutam em emprestá-las ou distribuí-las a outros foliões. Geralmente, a transmissão dos textos está relacionada a laços familiares, de compadrio e amizade. Em algumas situações, a circulação das *tabelas* pode contribuir para a constituição de novos laços sociais. Para uma boa descrição sobre tabelas de folia no Noroeste mineiro, ver Neiva (2007).

¹⁶⁸ “Então, a gente segue o regulamento, mais ou menos como foi os três Reis Mago e Jesus Cristo” (Zé Wilson, entrevista).

religioso da folia¹⁶⁹. Ele implica todo o tipo de fala, comportamento, gesto e manipulação de objetos acionados para que o ritual cumpra seu dever de se transformar num instrumento de mediação social e cosmológica. O *folião* – e, principalmente, seu líder religioso, político e moral, o *capitão* – é, por princípio, seu maior detentor. No entanto, para que o próprio festejo tenha alguma eficácia, o *fundamento* deve ser minimamente compartilhado por quase todos seus participantes.

Num sentido mais amplo, o conceito de *fundamento* parece, no entanto, apontar para algo maior do que a simples regulamentação, do que o mero conjunto de regras úteis ao funcionamento do ritual. O vocábulo, na verdade, remete às idéias de fundação, base, sustentação, além de também ser derivado daquilo que é fundante, fundador, original e primevo (Pereira, 2004). Ele mistura noções de espaço e tempo, para criar mediações importantes para a realização do ritual. Uma folia urucuiana “sem fundamento” simplesmente não pode ser considerada uma folia. No festejo assim produzido não se encontrariam as qualidades estéticas, morais, mágicas e religiosas capazes de estabelecer sua própria eficácia. Uma folia sem *fundamento* não é nunca *valida*: o que significa dizer que ela é ineficaz em seu objetivo de estabelecer o trânsito de bens entre homens e seres sobrenaturais.

O guia e os alferes é responsável pelo seguimento da folia. A responsabilidade é desses. Eles tomam o encargo de pegar a folia do imperador. Ali tem que ser tudo organizado no fundamento. Porque se for uma coisa bagunçada, a promessa não fica cumprida (Arcísio. Urucuia. Entrevista: 11/01/2005).

A idéia de *fundamento* supõe, pois, a própria força do ritual, a qualidade sagrada capaz de fazê-lo movimentar as coisas, os homens e as próprias divindades no amplo circuito de trocas sociais e simbólicas que compõe a festa. O termo ainda vai mais além. Além da força religiosa, o *fundamento* evoca uma ação, uma qualidade, um estado das coisas. Como o *mana* melanésio descrito por Mauss (2004), a noção é ao mesmo tempo um substantivo, um adjetivo e um verbo. A *bandeira é o fundamento* e também o contém (“o fundamento está na (ou é a) bandeira”), assim como as *tabelas* (os textos poéticos

¹⁶⁹ O termo *fundamento*, a rigor, não é usado com regularidade pelos devotos urucuianos. Na verdade eu ouvi apenas uma ou duas vezes a palavra ser usada espontaneamente pelos meus interlocutores ao longo de meus trabalhos de campo. Mas, na maioria das vezes, os foliões pareciam compreendê-lo quando eu a apresentava a eles. Mais comumente, os devotos e foliões se utilizam dos termos “regulamento”, “seguimento”, “sentido” e “ramagens”. Os conceitos, no entanto, guardam diversas semelhanças com o *fundamento*, por isso preferi manter o uso deste termo. Etnograficamente, a noção de *fundamento* foi observada entre tocadores e devotos foliões do estado do Rio de Janeiro e do sul do estado de Minas Gerais (Pereira, 2004; Bitter, 2008).

cerimoniais), as *toalhas* (“pra usar a toalha tem que segui o fundamento”) e, até, os instrumentos musicais (todos eles conformam o “sentido da folia”). Da mesma maneira, por sua característica objetificada, ele pode ser dado, guardado, distribuído e até retribuído. O folião deve ter o *sentido* (que é o *fundamento*) da festa, assim como os próprios acompanhantes, que também precisam obedecer ao *sentido* que os foliões lhes impõem. O capitão é seu maior detentor, parece claro. Ao conhecer as *tabelas*, ao ser dotado de uma *influência* específica, ele guarda o *fundamento* e ao mesmo tempo é dotado com sua força e aura religiosa. No entanto, sendo ao mesmo tempo o poder do folião, a qualidade sagrada de um objeto (que é mais do que objeto) e a própria coisa religiosa, a noção acaba reunindo em um só vocábulo toda uma série de categorias que entrevimos articuladas a pouco e outras que aparecerão ao longo desta tese. Sujeitos rituais, seus agentes, os atos e os objetos são misturados através de sua existência.

O capitão, por conta do *fundamento*, se transforma no mediador por excelência da folia, seja com os *imperadores* (para quem os foliões “trabalham” durante um *giro*), seja com os *moradores* (para quem os foliões cantam durante o *giro*), seja com os acompanhantes de uma folia (com que os foliões convivem durante o *giro*) ou mesmo com outros tipos de interlocutores, tais como os organizadores de um evento *folclórico* (fora de um *giro*)¹⁷⁰. Além deste papel externo, ele também é responsável por estabelecer o controle interno de seu grupo. Ele precisa estabelecer a própria ordenação dos rituais, indicando os momentos, os lugares de sua execução e as posições de cada um de seus comandados. Ao lado do *alferes*, seu braço direito nessa empreitada, ele pode e deve apaziguar possíveis conflitos entre seus foliões, controlar o uso da bebida, cuidar para eles não se envolvam com mulheres durante os *giros*, etc.. Mediador externo e controlador interno, o capitão é a “face” do terno, sua expressão máxima, sendo assim responsabilizado ou louvado por tudo de “bom” ou “ruim” que ele fizer¹⁷¹. A relação que ele estabelece os integrantes de um grupo de foliões é muitas vezes entendida nos moldes da relação entre pais e filhos.

¹⁷⁰ O que os urucuianos chamam de *folclore* indica, em geral, certos eventos nos quais eles se apresentam para uma platéia que assiste. O papel do capitão, nestes contextos, é explicar o “sentido da folia”, o seu fundamento. Eu não trabalho estes contextos de atuação dos foliões. Para uma descrição e análise sobre a atuação de foliões nestes contextos, ver Bitter, 2008.

¹⁷¹ “O capitão tem que corrigir. Se tiver malandro e não corrigir, bagunça, o povo fala que a folia tá ruim... tudo. Sabe que o povo fala muita coisa, né? Tem que corrigir. mas os folião tudo tem uns que tem medo de capitão. "Vamo embora senão o capitão vai brigar lá". Corre, porque ficou pra trás tomando uma. "Vamo embora moço que tá chegando lá". Corre, porque tem medo” (Ivan. Capitão de folia. Urucuia. Entrevista: 10/01/2008).

p- o que o capitão tem que fazer na folia?

r- a obrigação é o seguinte: é manter os folião em forma. É igual a um pai. Cê tem seu pai e ele vai falar: "Cê vai fazer isso e isso". Aí, se você tivê fazendo errado: "olha, cê tá fazeno errado. Cê não pode fazê isso assim, assim, não".

p- o folião tem que respeitar?

r- tem. O cumpadi Antonio mesmo é um cara muito legal. Na saída da folia, ele falô: "Ó, vamo isso, isso, isso, e isso. Na hora que eu chegá, todo mundo no seu lugar. Na hora que eu der o sinal na caixa - ele bate a caixa lá- aí ajunta tudo". Ele dá duas pancada na caixa, nós já sabe que é pra cantá. Aí, nós ajunta tudo e chegá e já tudo pronto. O sinal dele é esse.

p- e se o folião não ouvir o que o capitão fala?

r- é chamado atenção. "Ó, cê não tá garantindo seu lugar, não. Se ocê não for ocupar o seu lugar, eu vô por outro" (Adelino, Sagarana/MG)

O *capitão* é comumente tratado como o *dono* do grupo e sua autoridade está baseada no conhecimento da liturgia básica necessária à consecução das folias. Enquanto os demais foliões prestam serviços a ele durante os *giros*, o capitão é aquele que *sabe e manda* o que precisa ser feito nestas ocasiões. Além de ser necessariamente um *guia* (ou seja, é ele quem vai cantar os versos que devem ser repetidos pelos demais cantadores), o capitão também é aquele quem seleciona os demais foliões para servi-lo durante a festa. Num caso extremo, ele igualmente pode descartá-los por diversas razões. Quando o *terno* não é de sua propriedade, o *capitão* é pelo menos o seu representante; na ausência do verdadeiro *dono*, ele é seu porta-voz, desempenhando, em seu nome, todos os comandos necessários à ordenação do grupo. Às vezes, ele também é o proprietário dos instrumentos musicais e das toalhas que compõem seu terno. Capitães mais prestigiosos podem possuir até uma bandeira com a qual identifica seus grupos.

Os artefatos, ao modo do que ocorre com os *impérios*, que vimos no capítulo anterior, são imprescindíveis para conformar o seu prestígio e a própria unidade de seu grupo de trabalhos rituais. Ali, eles também são verdadeiros patrimônios (Gonçalves, 2003). Ao falar dos "seus ternos", os capitães podem listar todo a coleção de objetos que compõe a riqueza econômica e moral dos seus grupos religiosos. A história de aquisição de cada um deles pode ser a história de todas as relações de reciprocidade que ajudaram a ainda contribuem para sua manutenção. Numa ocasião, por exemplo, o capitão José Wilson gastou minutos listando, para mim, cada um dos artefatos mais significativos de seu grupo. Ao todo, ele me dizia, seu terno possui cerca de 12 *toalhas*. Sob sua guarda, ele também mantinha as *toalhas* particulares de alguns seus foliões: "o Zé Paraíba, o Firmino e o velho Anacleto deixam com a gente". Os instrumentos musicais, ele continuava, também

são de sua propriedade, comprados com o auxílio de alguns de seus irmãos. Alguns deles foram herdados do seu falecido pai – o antigo dono do terno; enquanto outros eram emprestados, como a outra viola que Zé Wilson mantém em sua casa.

Desde que eu comecei a tocar, meu pai comprou aquela viola pra mim. Essa aqui não. Essa aqui é de um cumpadre, amigo meu, mas ele festeja festa de Reis todo ano e as filha dele que mora em Brasília comprou essa viola e trouxe de presente pra ele. Ele é meu cumpadre, muito meu amigo, mas ele não sabe nem pegá numa viola. Num sabe tocá, os filho dele também num sabe. E a viola ficava pra lá, Os minino desmantelava, quebrava uma corda, num sabia comé que mexia... Aí ele falou: "ó, cumpadre, essa viola de agora em diante é da responsabilidade do senhor", porque sempre quem faz as promessa dele é nós aí. Aí ele falou: "a nossas promessa é o senhor que faz e essa viola vai ficá na responsabilidade do senhor pra todo o tempo". Eu falei, "tudo bem, qualquer dia que o senhor precisá da sua viola, eu cedo, não tem problema que eu também preciso dela, porque geralmente duas viola na folia é mais bonito, né?" (Entrevista: 11/01/2005).

Os empréstimos, doações e transmissões destes autênticos artefatos religiosos põem em jogo todo um processo demorado de legitimação, durante o qual o capitão precisa galgar todos os degraus que compõem a hierarquia interna dos grupos cerimoniais. A conquista deste posto de comando não é tarefa fácil. É preciso que os demais foliões e devotos reconheçam no candidato uma *influência* específica para desempenhar esta função. Não são todos os foliões que conseguem atingir ou sequer almejar o título de capitão de folia. Há cantadores que passam a vida toda em posições marginais, sem nunca ascenderem ao centro simbólico e político do grupo ritual. A maioria deles, inclusive, parece sequer se interessar pelo assunto. Mas há outros que encontram sempre um limite de poder, sendo impelidos muitas vezes a abandonarem os grupos aos quais estão previamente vinculados para formarem seus próprios ternos, caso queiram se transformar em *capitães de folia*. Isto porque, costumeiramente, um líder ritual só entregará seu posto com a eminência de sua morte física ou social (quando abandona definitivamente a prática de folião). Os movimentos de ruptura, necessários à constituição de um novo capitão, são, em algumas ocasiões, traumáticos. O folião subalterno se desentende com seu antigo *mestre* e resolve sair "brigado" para formar seu próprio terno de folia. Mas também podem ser "pacíficos", sendo realizados a partir de conversa amistosa entre capitão e seu folião.

Foi. Foi eu que arreuni meus companheiro e fiz meu terno porque o professor meu já tinha cinco ano que ele saia mais eu, né? aí ele fez um trato com dois imperador e não deu conta. daí ele falou: "Olha, Januário, esse ano vai sair pra uma e eu pra outra". Daí pra cá eu não falhei mais.

nem nós andô mais junto, e num falhei mais. tomei conta do meu terno (Januário, Serra das Araras).

Os processos de ascensão dentro de um terno e a conquista de seu centro de poder estão, como vimos, relacionados ao reconhecimento público das capacidades religiosos (conhecer o *fundamento*) do folião em realizar as tarefas básicas de um *guia* e/ou *capitão*. No entanto, o conceito não parece encerrá-lo. A *fama* do líder dos cerimoniais de folia parece transcender o conhecimento litúrgico do ritual, para se articular a valores sociais importantes, associados ao mundo das relações pessoais, às alianças e rivalidades que movimentam a vida dos urucuianos. Estabelecer-se como um *capitão* é um procedimento a longo prazo; mas tão logo conquiste esta posição, nada se torna garantido. As atividades relacionadas ao seu papel possuem boa dose de risco e um grupo sob seu comando pode ter vida curta se seu dono não mostrar aos outros uma capacidade *sui generis* de liderança. Há, noutros termos, um conhecimento específico do modo como o *capitão* deve tratar seus foliões durante uma jornada de folia.

A atividade do líder de um terno de folia se sustenta a partir de uma dupla habilidade. Uma delas é propriamente uma ritual, no sentido estrito, que consiste na posse do *fundamento* capaz de garantir a própria eficácia religiosa dos festejos. A outra, no entanto, é mais “política”, na medida em que se caracteriza como uma capacidade reconhecida de estabelecer alianças e teias de reciprocidade com outros cantadores e tocadores¹⁷². A articulação destas duas qualidades é essencial para o sucesso de um *capitão*. O líder dos foliões pode se considerado *fraco* em termos de *fundamento*, mas *forte* no que tange ao modo como trata seus colegas. Um exemplo nesse sentido pode ser dado por um dos capitães mais conhecidos de Urucuia. Considerado grande conhecedor dos *fundamentos* da folia, ele, por outro lado, também tem a *fama* de manter péssimas relações com seus colegas foliões. Uma das acusações mais graves ao seu comportamento dizia respeito ao seu hábito de repreender seus companheiros em público, durante a realização dos rituais. A prática é considerada grave. “Isso”, me dizia um cantador, “não se faz. Tem folião que não sai mais nunca pra capitão desse jeito”. Não por acaso, essa era uma das explicações mais recorrentes para o fato do capitão citado acima estar tendo grandes dificuldades em manter os integrantes fixos em seu terno de folia.

¹⁷² Penso a “política”, aqui, nos termos de Bailey, como a manipulação de relações sociais a partir de reputações (1971).

Uma vez, a gente tava no giro, e o compadre tava tentando afinar o violão. Daí, o rabequeiro tava tentando afinar a rebequinha dele também. Aquela coisa, din-don-dong. Aí o compadre fez uma coisa muito feia. Ele falou assim: “olha pega essa rebecca sua e vai lá pra fora ou então fica quieto. Mania de não respeitar”. Isso na frente de todo mundo. O coitado morreu de vergonha e foi lá pra fora mesmo, chorando. Daí, eu que falei. Ó compadre, o senhor não deve de ficar corrigindo companheiro assim na frente de todo mundo, não. Porque fica feio. Daí eu que corrigi ele e ele ficou quietinho. Mas o fulano [omito o nome] não saiu mais pro compadre. Diz que não sai mais não (Caderno de campo: 19/11/2008).

A repreensão pública, noutros termos, é suprema desonra entre os foliões. A ética compartilhada por eles estabelece que o capitão deve chamar o cantador “prum canto” e conversar com ele sozinho, caso tenha que fazer alguma *correção* no andamento dos cerimoniais. O controle do terno deve ser realizado, pois, através dos “bastidores”, por meio de uma conversa reservada entre os seus participantes. Suspeita-se, assim, que essa atitude confere à relação uma simetria que a distinção entre *capitão* e *folião* baseada na posse do *fundamento* parece esconder. Além do conhecimento da liturgia básica do ritual, o líder dos ternos deve saber constituir, para si, um *sistema* capaz de agradar e atrair os demais foliões. Um cantador me narrava, certa vez, o modelo ideal, segundo ele, de atuação do líder cerimonial. O comentário surgiu depois de uma discussão que ele acabara de ter com se atual capitão. No meio da conversa, ele se lembrara do tio, com quem começou a *foliar* e de quem guarda a lembrança de ser ótimo condutor das relações sociais entre os cantadores. “Meu tio que fazia direito. O sistema dele era bom. Ele chamava a gente num canto e falava assim: “cê tá gostando da mocinha, né, meu filho? Então, porque cê não deixa pra depois de tirar a toalha. Daí você namora. Espera um pouquinho. Vai só cozinhando agora”. Isso que era legal. Não tinha essa de ficar cobrando na frente dos outros, não” (Urucuia. Caderno de campo: 31/12/2007).

3. “Fechando” os ternos

Antes dos *giros*, o capitão deve providenciar parte da estrutura material do seu terno. As toalhas que seus foliões usam sobre os ombros durante as jornadas são retiradas das gavetas e postas para lavar. Se necessário, o líder religioso também pode pedir para que novas toalhas sejam fabricadas, contatando com alguma costureira de sua confiança no município. Os instrumentos musicais que compõem a orquestração de seu grupo são limpos e arrumados. As violas, os violões e as rabeças têm seus encordoamentos trocados;

a caixa de folia e os pandeiros recebem novas “peles” para seu uso percussivo. O capitão pode contar com o auxílio de familiares, compadres e amigos com suas obrigações. Mas, comumente, boa parte destes serviços precisa ser pago. Embora seja o capitão o responsável pelos instrumentos e pelas toalhas, muitas vezes é o próprio imperador que se vê obrigado a arcar com os custos vinculados a estes equipamentos. As cordas, as peles da caixa e do pandeiro e uma ou outra ferramenta de manutenção necessária são contabilizadas como gastos associados à atividade festiva; portanto, devem ser custeadas por seu principal organizador e patrocinador. Os dinheiros das *esmolas* recolhidas entre os moradores podem ser usados para custear os equipamentos.

Tem que comprar. Ou então o capitão pega o dinheiro da esmola e vai comprar. Esse ano mesmo eu comprei. Fui lá e comprei no meu nome, 52 reais, encordoamento, dedeira, isso tudo. Falei, "ó, comprei, pra pagar". Ele me deu o dinheiro e eu fui lá (Ivan, capitão, entrevista 13/01/2005).

Tão importante quanto a estrutura material dos festejos é o trabalho de constituir os grupos necessários à sua realização. Nenhum capitão urucuiano possui um terno completo à sua disposição antes de uma jornada de folia. Depois de ter sido contatado para um *giro* e, é claro, de ter aceito o *trato* proposto por um imperador, o líder dos foliões é responsável pelo *fechamento* dos grupos de cantadores e tocadores. A noção implica o gesto final que garante o compromisso de todos os seus integrantes contumazes e sazonais com a promessa do patrocinador e organizador dos festejos. O processo de *fechamento* é dinâmico e coloca em jogo a reputação de um *capitão* diante de seus pares. Como no caso dos *imperadores*, os acordos (que também são baseados em *tratos* e *considerações*) que ele estabelece com os *foliões* também não são seguros. Cantadores e tocadores podem se recusar a sair com ele ou para um imperador. As razões alegadas são muitas e vão desde a impossibilidade de abandonar um emprego remunerado durante o período quando são realizados os festejos até desavenças e antipatias com alguns dos integrantes de uma companhia. Há também os imprevistos que impedem a aceitação dos acordos (um folião quebra um braço semanas antes e não pode sair no *giro*, por exemplo) e, no limite, o cantador e tocador pode até deixar de honrar aquilo que ele havia acertado anteriormente.

Um *terno* de folia urucuiano possui, em geral, de 8 a 12 integrantes¹⁷³. Há relatos, no entanto, de que alguns deles podem ser formados por, no mínimo, quatro ou, no máximo, 20 pessoas. Não há, na verdade, limites instituídos para seu tamanho¹⁷⁴. Os *ternos*, a princípio, são constituídos a partir de relações de parentesco. No entanto, embora possam ter suas origens associadas à família e ao parentesco, os grupos urucuianos são equipes mais ou menos estáveis que transcendem a vida doméstica e familiar de seus membros, para incluir compadres, vizinhos de uma mesmo bairro rural, amigos e, até, desconhecidos¹⁷⁵. Seus integrantes podem ser considerados “fixos” e “flutuantes” (os termos são meus). A distinção entre ambos os tipos de foliões está relacionada ao grau de envolvimento que cada um deles estabelece com o grupo e com seu líder cerimonial (o *capitão*). Os fixos são os membros que mantêm certa fidelidade ao terno; eles conformam, para usar expressão de Bitter (2008), o seu “núcleo mais estável, integrado por um número bem menor de pessoas” (: 36). Os laços que unem estes cantadores e tocadores às companhias de folia podem estar associados a relações de parentesco, compadrio e vizinhança; mas muitas vezes podem ser sustentados por valores associados à lealdade, à confiança e ao compromisso com os festejos.

Os foliões “fixos” podem permanecer vinculados por uma vida inteira ao mesmo grupo. Esse era o caso de um folião da Chapada Gaúcha/MG, distante alguns quilômetros da cidade de Urucuia. Agricultor, ele iniciou sua trajetória de cantador no terno de seu tio

¹⁷³ Alguns foliões argumentam que o “certo” é um *terno* contar com 12 integrantes, tendo referência ao número de apóstolos de Jesus. Daniel Bitter encontrou essa mesma interpretação entre os foliões da Mangueira, no Rio de Janeiro (2008)

¹⁷⁴ No geral, os capitães argumentam que ter muitos foliões num único terno é sinal de prestígio do seu líder; uma expressão de seu valor como “cabeça” de um grupo de especialistas rituais. A dificuldade de se manter um número fixo de foliões, a instabilidade e até a precariedade de certos grupos, acabam criando contextos nos quais os *capitães* permitem se vangloriar por ter à sua disposição mais de 20 foliões para compor as companhias. “Eu, graças a Deus, nosso terno tem bastante folião. Tem capitão aí que pelega pra achar folião pra compô os ternos. A gente tem até sobrando” (Urucuia. Caderno de campo: 29/12/2007). Por outro lado, um *terno* excessivamente “cheio” pode ser sinal de descontrole moral e musical, sendo entendido como sinônimo de “bagunça”. Esse era o caso que se contava de um líder destes grupos, que no final de sua vida, viu sua *companhia* agregar mais de 25 foliões durante um único *giro*. O que poderia ser o sinal evidente de certo prestígio social acabava por se transformar num elemento de distinção negativa, indicando o começo do fim daquele grupo ritual: “O padrinho não sabia mais falar não pra ninguém. Ficava aquele mundo de gente no terno dele. Muitos nem sabia nada. Eles pedia e o padrinho já dava logo a toalha. Mas, ele já tava fracassando nesta época. De cumpouco, ele morreu” (Benício, Urucuia. Caderno de campo: 23/04/2008).

¹⁷⁵ Alguns grupos podem levar o nome da família aos quais estão mais ou menos associados. Em Urucuia não há ternos deste tipo. Mas, em municípios próximos isso é muito comum: há, por exemplo, em Bonfinópolis/MG, o “terno dos Vieiras”, em São Francisco, o “terno do Caporra”, e em Januária, o “terno dos Fernandes”. O sobrenome indica a origem familiar (da família extensa) da equipe ritual, mas não esgota a totalidade de seus membros atuantes. Isso porque o terno pode ter sido criado e ainda ser mantido por membros de uma família ou grupo de parentesco, mas provavelmente também será constituído por um conjunto heterogêneo de foliões ligados entre si por laços de amizade, compadrio e vizinhança.

materno. O grupo, no entanto, foi desfeito e ele passou a integrar a equipe de cantadores de sua localidade rural (o Ribeirão de Areia), comandado por um capitão local. Vale anotar que sua fidelidade também está associada à noção de *sistema*, desta vez empregada para definir o próprio grupo de cantadores ao qual ele está vinculado.

Inclusive nessa idade de quinze ano eu saia junto mais ele [meu tio]. Aí quando chegou um certo tempo, aí separou. Aí o Jones ali fez um terno e ele [meu tio] ficou com outro. Aí eu era do terno de lá. Mas daí como o Jones é mais perto, eu vou ficar mais perto. Fiquei mais o Jones aqui. E aí tamo aí até hoje. E não saio fora do Jones, não. Até ganho convite pra ir em outras folia... Quando é época de folia aqui, chega pra mais de cinco convite aqui. "O, vem ajuntá mais eu?", "Vem ajuntá mais eu", "Não, cê é mais eu". Eu falo: "não, é aqui mais o Jones". Que já tem muito tempo que sai, então se um fazer uma falhinha, e o outro perceber, ele encobriu aquela falha ali. Os outros que fica de fora nem sabe daquela falha ali. Que nós já tamo treinado nesse sentido, né? E se eu sai lá com outro, eu completamente vou sair emprestado. Chega lá, se tiver qualquer uma falha, não tem como eu cubri, porque eu tô emprestado, não sei como que é o *sistema* deles. Aí, vai fazer feio, né? Aí, eu continuo aqui mais o Jones. (José Rocha, Chapada Gaúcha. Entrevista: 10/01/2005 – destaques meus).

Os foliões “transitórios” podem ser de dois tipos, sempre circundando o núcleo mais estável de um terno de folia. O primeiro deles abarca todos os tocadores e cantadores que não mantêm vínculos de fidelidade com nenhum grupo em especial. Eles poderiam ser definidos, à princípio, como tocadores excessivamente individualizados. Seus compromissos com os festejos são constituídos na base da *empreitada*, na medida em que eles contratados exclusivamente para um único *giro*, em função das necessidades de seus capitães. Os foliões que não possuem vínculos efetivos com nenhum terno são constantemente acusados de serem problemáticos no relacionamento com outros foliões: alguns são tidos como “criadores de confusão”, “descontrolados” com a bebida ou indivíduos muito afeitos à relações agonísticas. Muitas vezes tais personagens só são chamados a compor as companhias em situações limites, quando os líderes dos grupos rituais estão com grande dificuldade de “fechar seus ternos” para alguma festividade. No geral, tanto quanto é prestigioso para um *terno* ter muitos integrantes fixos, é também uma questão de reputação para o folião estar vinculado a um único grupo ritual.

O segundo tipo de folião “transitório” engloba os cantadores considerados *emprestados*, mais do que membros efetivos da equipe ritual. Os empréstimos estão baseados nos acordos temporários estabelecidos por dois capitães que instituem a possibilidade de que alguns dos cantadores e tocadores de seus ternos possam circular,

durante certo ciclo festivo, junto aos grupos de outros capitães. Os empréstimos são consentidos e, às vezes, bastante negociados. Numa ocasião, em Urucuia, eu vi dois *capitães* acertando o *empréstimo* de um folião. A conversa, realizada durante alguns minutos, versava sobre as qualidades individuais do cantador e sobre sua utilidade para o grupo ao qual ele era vinculado. O empréstimo, de certa forma, exige uma contraprestação posterior, de modo a estabelecer alianças entre os líderes cerimoniais. Muitas vezes, no entanto, os *empréstimos* podem ser confundidos com verdadeiras expropriações, quando o folião é inserido num terno sem a autorização prévia de seu antigo capitão. O fato pode gerar rusgas entre ele e o seu líder ritual, mas frequentemente acabará opondo dois capitães que se vêem divididos pela circulação espúria de um cantador.



Foto 28. Terno do Ivan.

A circulação de foliões entre os ternos urucianos estabelece redes de alianças que regulam a troca entre vários capitães ao mesmo tempo em que também estão por detrás de algumas rivalidades. Em certas ocasiões, grupos diferentes, as alianças podem chegar a tal ponto que dois capitães, consensualmente, podem fundir seus grupos num único terno de modo permanente ou temporário. Por outro lado, as trocas não correspondidas, assim como a circulação não autorizada de foliões entre os ternos (muitas vezes entendida como *roubo*), podem gerar conflitos de toda a espécie. As reputações ficam manchadas e verdadeiras guerras silenciosas são travadas. Um dos líderes cerimoniais urucianos, embriagado pelo álcool, me dizia, certa vez, que “no Urucuia, ninguém é junto, não. O pessoal faz guerra. O

certo é o pessoal ficar um ajudando os outro” (Caderno de campo: 17/01/2008). Ele estava se referindo a um folião que acabara de trocar seu terno pelo grupo de outro capitão da cidade. A dádiva, já dizia Caillé (1998), é trocada apenas com aqueles nos quais se aposta uma aliança, uma aposta incondicional à sua confiança. Os dons não são trocados com aqueles que não se pode confiar. Com eles, não se aposta, não se relaciona: se rivaliza. No entanto, sendo uma aposta, o autor também adverte que a aliança é incondicional até um certo limite: entrega-se tudo e confia-se totalmente até um ponto seguro; o que transforma a lógica do dom num “regime que se pode chamar de incondicionalidade condicional” (:16). A dádiva delimita os amigos e os inimigos, impondo atitudes diferenciadas a cada um deles: Com uns luta-se, com os outros troca-se (Lévi-Strauss, 1976). Não parece ser muito diferente o caso dos foliões e, até, dos imperadores urucuianos.

PARTE II

OS GIROS



Foto 29. Foliões em jornada (Roberta S. Guimarães)

CAPÍTULO 4

O INÍCIO DA VIAGEM

Em certas regiões do País, o peditório está tradicionalmente a cargo de um pequeno grupo, a Folia; compõe-se de um porta-estandarte carregando a bandeira do santo, acompanhado por dois ou três músicos e de um animal destinado a transportar os donativos. A Folia vai de sítio em sítio, tocando, cantando e pedindo esmolas; compararam já a bandeira com um pequeno altar que passeia pelos campos (Queiroz, Maria Isaura Pereira de. *O campesinato Brasileiro*)

A chegada dos foliões a casa dos imperadores Rubens e Juraci foi por si só uma pequena festa. Eram cinco horas da tarde e o sol ainda brilhava forte no céu do Sabão, pequena localidade rural do município de Urucuia. Antes mesmo de surgirem do lado de fora da porteira, cerca de 60 metros à frente do terreiro do sítio, os cantadores e tocadores lançaram, de longe, um foguete para avisar que estavam se aproximando. Os imperadores entenderam o sinal e correram para preparar sua chegada. A casa foi repentinamente tomada por uma pequena atmosfera de excitação. Enquanto Dona Jura seguia, ao lado de suas ajudantes, para a cozinha a fim de terminar os preparativos dos alimentos com os quais iria receber os convidados, Rubens mandou seu filho caçula ir buscar os seus próprios rojões para responder aos foliões. Tão logo recebeu os foguetes, ele se posicionou do lado de fora de sua residência, em frente ao terreiro, e disparou um pipoco de três tiros que retumbou por toda vizinhança.

Logo depois desta segunda explosão, os tocadores responderam com outro rojão antes de aparecerem no nosso campo de visão. Eles vinham amontoados na traseira de uma picape Pampa e atravessaram a porteira antes de pararem a uma distância de quase 30 metros de onde estávamos. Ali eles permaneceram, arrumando suas coisas, até que o imperador lançasse outro foguete para convidá-los a se aproximar. O grupo chegou devagar, em silêncio. O único ruído que se ouvia naquele momento era a sinfonia espalhafatosa dos fogos de artifício, que se alternavam, ora disparados da casa do morador, ora do grupo de foliões. Ocorria, então, um ruidoso e expressivo diálogo de explosões, onde os tiros se sucediam como avisos e cumprimentos entre os participantes daquele pequeno momento cerimonial. Na chegada dos cantadores, os rojões eram formas

convencionais de saudação entre os promotores das festas e os seus foliões, um modo de se exhibir contentamento mútuo diante da presença de visitantes tão ilustres. Mas, num sentido mais profundo, poderíamos ver ali também a ação de um importante demarcador ritual entre os domínios do sagrado e do profano. Disparados para o “alto” e se espalhando – através do som - por toda uma vizinhança, eles anunciavam publicamente que os festejos estavam começando¹⁷⁶.

Os foliões foram recebidos pessoalmente pelo imperador e por sua esposa tão logo se aproximaram do terreiro¹⁷⁷. Logo em seguida, eles se dirigiram ao santuário de Santa Luzia - também conhecido como *lapinha* -, montado na sala e estrategicamente posicionado na parede defronte à porta de entrada e saída para o terreiro do sítio. Naquele momento, o santuário se assemelhava a um pequeno palco coberto, onde as divindades de devoção da residência se punham a ver aos recém-chegados. Sobre ele, podíamos ver a bandeira de Santa Luzia com sua face voltada para os foliões que se aproximaram solenemente. Ao seu lado, os cantadores e tocadores depositaram seus instrumentos musicais e suas toalhas. Cada um deles também realizou uma *saudação* individual, retirando seus chapéus, ajoelhando-se e proferindo orações em voz baixa em direção às divindades colocadas em seu interior. Ao se levantarem, eles tocavam com a ponta dos dedos as imagens da *lapinha* e passavam a bandeira, três vezes, sobre suas cabeças, antes de beijá-la.

A *saudação* indicava parte importante de todo um conjunto de etiquetas que regula os encontros entre os homens e os santos de sua devoção; ela expressava o respeito e o gesto de reconhecimento que estabelece certos vínculos de reciprocidade (Firth, 1973; Pitt-Rivers, 1992). Segundo me dizia um dos foliões, a *saudação* fazia parte das *obrigações* dos cantadores e tocadores quando eles chegam à casa dos imperadores. “Tem que saudar a verdadeira dona da festa, a santa, né? Tem gente que chega e nem liga. Mas quem é folião tem que fazer. É obrigação.”

¹⁷⁶ Para o entendimento do papel dos foguetes e rojões em outros contextos rituais, ver Leach (2000) e Tambiah (1970).

¹⁷⁷ Os foliões vinham sozinhos. Ao contrário de outros festejos que pude ver na região, eles não estavam acompanhados de seus filhos e/ou esposas.



Fotos 30 e 31. Imperador solta foguete para recepcionar os foliões que se aprontam para a *chegada*



Foto 32. A lapinha de Dona Jura com a bandeira, as toalhas e os instrumentos musicais

Alguns foliões, tão logo terminaram a *saudação*, se dispersaram pelo terreiro da frente da casa. Os que possuíam maior intimidade com os moradores, um ou dois deles, pediram licença e seguiram para a cozinha e os fundos da residência, onde se encontraram com as mulheres que ajudavam nos preparativos dos festejos. Elas já haviam terminado de confeccionar o grosso do jantar que deveria ser servido mais tarde e só se preocupavam

naquele momento em mantê-lo aquecido até a hora marcada para o início dos acontecimentos. Uma das ajudantes da cozinha seguiu para o terreiro em frente da casa para arrumar a *mesa dos foliões*. Depois de retirar os restos de comida e passar um pano úmido sobre seu tampo, ela a cobriu com uma das melhores toalhas da patrocinadora dos festejos. A mesa, por enquanto, permaneceria vazia, mas logo que o repasto começasse, receberia os pratos, os talheres, os potes com farinha, as garrafas de pimenta, os litros de água e cachaça e as tigelas com o cardápio da noite: feijão, arroz, macarrão, abóbora, maxixe e as carnes cozidas de frango e vaca. A comida exposta não diferia substancialmente daquilo que é servido no dia a dia dos moradores, exceto pela variedade dos pratos servidos numa só ocasião e por ter sido feita em grande quantidade: sinais, ambos, da *fartura* que deve reinar em todos os momentos de uma festa¹⁷⁸.

Cerca de 30 minutos depois, o líder dos foliões chamou seus companheiros para que eles se prepararem para *passar o quatro* que daria início às atividades musicais do dia. A expressão “passar um quatro” evocava a dança coletiva que seria executada na sala de visitas dos imperadores. Também denominada *brincadeira* ou *brinquedo*, a atividade – do ponto de vista de seus realizadores - tinha a função de “animar” e “alegrar” os festejos antes de seu início oficial. Os tocadores, então, afinaram seus instrumentos musicais e formaram um círculo diante da *lapinha*. Cada um deles escolheu um par, dentre seus companheiros. Tudo pronto, dois deles começaram a cantar. A música, levada na viola e marcada pela batida forte e ritmada da caixa de folia e do pandeiro, encheu o ambiente da sala. Enquanto ela era executada, os dançarinos realizavam movimentos circulares, trocando de posições a cada vez que os versos eram iniciados. O cômodo parecia pequeno para o grupo que girava em movimentos alternados por toda sua área. Do lado de fora da roda, as mulheres que estavam na cozinha saíram à sua porta, rindo e cantarolando a música executada. Os foliões, dizia uma delas, eram “animados” e, ao que parecia, os festejos prometiam. A dança terminou de uma vez e um dos cantadores exultou a execução do *brinquedo*: “esse foi bom!”. Todas as *brincadeiras* duraram quase meia hora e, a partir do segundo *quatro*, algumas mulheres também resolveram participar. Como eu descobriria depois, a dança é, muitas vezes, realizada especialmente para elas, como uma maneira de se *pagar o café*, os *biscoitos* e as *farofas* que são oferecidos aos foliões durante os

¹⁷⁸ A noção de *fartura* será tratada com mais cuidado no capítulo 8 desta tese.

momentos em que eles estão numa residência¹⁷⁹. As mulheres efetivamente gostam da *brincadeira* e, frequentemente, pedem para que os cantadores e tocadores realizem outra roda de dança, tão logo uma tenha terminado.

O momento que se seguiu aos *quatro* foi o de uma pequena dispersão. Os foliões foram se banhar no ribeirão do Sabão, nos fundos da propriedade. De lá, só retornariam uma hora depois, já prontos em seus trajes de folia: roupas comuns, limpas e arrumadas, chapéus e botas¹⁸⁰. Rubens, neste meio tempo, *fazia a sala* para alguns convidados que estavam chegando, alertados pela seção de rojões que acompanhou a entrada dos cantadores e tocadores à residência. A *dona da casa* deixou para sua irmã e comadre o controle temporário dos afazeres da cozinha, enquanto saiu para se trocar. Minutos depois, já limpa e arrumada, ela caminhou, solitária, em direção ao santuário para acender umas de suas velas que havia se apagado. A operação, realizada sem nenhum tipo de formalidade ritual, contrastava com a atitude dos convidados que estavam chegando: cada um deles, antes mesmo de cumprimentar os *imperadores*, fazia sua *saudação* individual ao conjunto, ajoelhando-se e realizando preces silenciosas em meio ao vai e vem das pessoas que aos poucos enchiam a sala, a cozinha e o terreiro da propriedade.

Por volta das oito da noite, o imperador chamou o capitão para um canto, a fim de pedir que ele desse início às outras atividades do dia. Este, então, avisou a seus companheiros de terno para que pegassem seus instrumentos e pediu ao alferes que distribuísse as *toalhas* aos cantadores e tocadores. Para cada folião que se aproximava, ele observava os nomes escritos nos artefatos de modo a entregá-los a seu respectivo proprietário. O gesto era significativo. *Receber a toalha* nestes momentos indica o final de um grande processo social iniciado antes dos festejos começarem, quando o líder dos foliões se esmera no sentido de escolher e completar os integrantes do seu terno. Além do mais, ele também antecipa o próprio desdobramento dos rituais da noite. *Receber a toalha* implica que o folião escolhido se torna *compromissado* a participar de toda a folia, da *retirada* à sua *entrega* (quando os festejos são encerrados). Depois de meses e dias de

¹⁷⁹ Uma descrição mais detalhada do *quatro* e de suas relações com os sistemas de reciprocidades nas folias são apresentadas no capítulo 6 desta tese.

¹⁸⁰ Algumas folias, principalmente às dedicadas aos santos Reis, acabam exigindo que os foliões usem trajes especiais, geralmente alguma camiseta que indique a festa para a qual eles estão a serviço ou o próprio nome do terno ou companhia. As cores são variadas. Vi camisetas vermelhas, azuis, verdes, pretas e amarelas. No geral, as camisetas não têm valor sagrado explícito. Na maioria das vezes, os foliões urucuianos realizam seus giros sem estas camisetas.

combinações, é esse o momento em que as pressões religiosas começam efetivamente a serem exercidas sobre os cantadores e tocadores. Ninguém pode abandonar o *giro pelo meio*, sob pena de sanções sociais religiosas diversas. Tocadores perdem prestígio e são abertamente criticados por seus colegas. No limite, eles podem ser excluídos dos grupos por esta razão. Histórias fantásticas também tratam de casos em que foliões desistiram de suas obrigações antes do permitido e acabaram punidos impiedosamente pelos santos (eles caíram em *desgraça*). Alguns perderam casas, roças e animais de criação; outros foram acometidos por doenças de toda a espécie. Há, até, aqueles que morreram por desafiar um dos *fundamentos* mais importantes que organiza o festejo para santo homenageado com uma folia¹⁸¹.



Foto 33. O alferes, à esquerda, entrega as toalhas aos foliões

Os foliões, já com suas toalhas sobre os ombros, aos poucos foram se ajeitando diante do santuário. Os instrumentos eram afinados, enquanto os ruídos das violas, das caixas e dos pandeiros em processo de acerto harmônico e melódico enchiam a sala da residência dos moradores. Nesse mesmo momento, o *dono da casa* seguiu em direção à frente de seu terreiro, acompanhado de seu filho caçula. Com muito cuidado, ele pegou seu isqueiro e acendeu o rojão “treme-terra” que levava às mãos, muito mais barulhento e poderoso do que os primeiros que lançara horas antes, quando da chegada do terno de

¹⁸¹ Uma dessas narrativas afirma que um folião urucuiano, tocador de sanfona, cansou e abandonou o giro antes dele terminar. Numa casa, deixou a sanfona no sofá e foi-se embora. A folia continuou. Mas, no dia seguinte, o homem acordou com problemas nas mãos. Hoje, ele não consegue as movimentar corretamente. Segundo alguns informantes, ele “chora de arrependimento” por seu desrespeito à figura dos santos.

foliões. As mulheres que estavam perto correram para longe, a fim de se protegerem. O estrondo foi grande. Algumas crianças, rindo, cobriram as orelhas para poupar seus ouvidos da explosão. Lá dentro, os tocadores e cantadores começaram a música de um novo *quatro* que estava se iniciando. Quase duas horas depois da chegada dos cantadores e tocadores à casa dos imperadores, este era o sinal de que as atividades da *retirada da folia* dedicada a pagar uma promessa à “senhora Santa Luzia” estavam finalmente começando.

A *retirada da folia*, a rigor, pode ser considerada um dos eventos mais importantes e aguardados dos festejos. Realizada na moradia dos imperadores para demarcar o início oficial dos acontecimentos, ela pode ser descrita como um conjunto de pequenos cerimoniais religiosos que ocorrem durante parte de um único dia. O evento é caracterizado por uma longa série em cinco atos, cujo propósito principal é lançar os integrantes da corporação de trabalho cerimonial, denominada *companhia* ou *terno de folia*, para uma jornada (ou *giro*) de uma, três, seis, nove ou doze noites por entre as casas de um território previamente estabelecido para recolher donativos, em nome dos imperadores e dos santos, e distribuir, em troca, bênçãos aos seus doadores. A *retirada* se divide entre: 1) a *chegada dos foliões*, quando o grupo literalmente chega à casa dos imperadores; 2) as danças coletivas realizadas diante da lapinha, conhecidas como *quattros*; 3) uma *janta* oferecida aos convidados; 4) as *rezas* propiciatórias realizadas por todos os devotos diante de um santuário; e, finalmente, os momentos destinados ao clímax dos acontecimentos, quando ocorre a 5) *retirada da folia* propriamente dita, momento no qual o grupo de cantadores e tocadores recebe efetiva e simbolicamente das mãos dos seus patrocinadores (o *imperador* e sua esposa, a *imperadeira*) a bandeira dos santos homenageados pelos festejos, as toalhas dos foliões e os instrumentos musicais depositados sobre ou ao lado do santuário. Os eventos são, em geral, envoltos por uma grande solenidade, pontuados por alguns momentos de informalidade; sendo também acompanhados por convidados - homens e mulheres - interessados em ver, ouvir e participar dos rituais que devem anunciar o início e o motivo de uma jornada, além de transferir, dos imperadores aos foliões, os artefatos sagrados fundamentais para sua realização.

A *retirada* é o ápice de um verdadeiro ritual de entrada, demarcando a introdução de toda uma coletividade ao mundo sagrado da festa. Sua execução dá início ao tempo

festivo. Como as “entradas” dos rituais de passagem descritos e analisados por diversos autores (Mauss, 1999; Van Gennep, 1978; Turner, 1973; Leach, 1974; entre outros), sua função é conferir o caráter religioso necessário aos personagens, aos lugares e aos instrumentos que estarão envolvidos com a realização dos *giros*. É importante salientar que, tendo-se em mente o valor da rotatividade do sagrado nas folias urucuianas (Van Gennep, 1978), muitos destes elementos já podem ser considerados dotados de alguma sacralidade antes mesmo do ritual ter início (são os casos dos santuários, das bandeiras e dos próprios personagens cerimoniais). Os sacerdotes/foliões possuem, por exemplo, certa qualidade extraordinária intrínseca que não pode ser desprezada (eles são agraciados com sua *influência*). No entanto, como regra geral para sua própria realização, os festejos exigem sempre um pouco mais.

Noutros termos, antes da festa efetivamente começar, seus participantes estão excessivamente imbuídos de valores cotidianos. Eles precisam, então, se tornar ainda “mais sagrados”. Alguns elementos que demarcam as passagens rituais se sobressaem logo no início dos empreendimentos: a chegada na moradia é marcada por passos lentos que respeitam seus limites internos e externos; a presença dos santuários realiza as mediações entre o “de fora” e “o dentro”, além de indicar a presença dos santos no mundo dos homens; banhos são tomados, e se eles não são claramente identificados a lustrações purificadoras, apontam para uma noção de higiene que visa marcar a passagem entre os tempos mais mundanos e os extraordinários¹⁸²; as roupas devem estar limpas, assim como os integrantes dos ternos também são vestidos com *toalhas* santas que visam a destacar sua condição excepcional durante todo o festejo; etc.. Os rituais, enfim, servem para despir seus participantes de seu ser mundano. “É preciso”, em poucas palavras, que eles “mudem de estado” (Mauss, 1999: 156). Uma morte simbólica prepara o renascimento para o novo tempo do *fundamento* que começará a seguir.

Neste capítulo, eu pretendo descrever os eventos mais importantes que cercam a *retirada*. Começo com uma pequena etnografia a respeito dos processos de produção do santuário, diante do qual as atividades mais importantes do dia são realizadas. Acredito que as *lapinhas* são verdadeiros símbolos “dominantes”, focos da ação ritual que realizam diversas mediações sociais e cosmológicas, estabelecendo hierarquias e criando um

¹⁸² Concepções de higiene, nos lembra Mary Douglas, são ferramentas conceituais de classificação (1991). No caso das folias elas operam as passagens entre os seus diversos momentos mundanos e sagrados.

poderoso campo de interação em torno de si (Turner, 1999)¹⁸³. Em seguida, destaco a cerimônia da *retirada* propriamente dita, quando os imperadores transmitem aos foliões efetiva e simbolicamente os artefatos mais importantes dos *giros*: a bandeira, as toalhas e os instrumentos musicais. Minha hipótese, aqui, é a de que a *retirada* é responsável por estabelecer oficialmente e publicamente os laços sociais e religiosos que ligam os imperadores e os foliões entre si e junto ao santo para o qual todos os festejos são realizados. Até o momento em que os seus rituais têm início, todos os vínculos entre tais personagens têm características eminentemente sociais, estando baseados em noções de honra pessoal e considerações familiares (como vimos no capítulo 2 e 3). Com a *retirada*, no entanto, tudo é envolto por uma aura sagrada, fazendo com que os vínculos de compromisso mútuo sejam, a partir de então, mediados e sustentados pela figura dos santos. Se os laços familiares e as noções de honra nunca desaparecem totalmente do ritual, eles são temporariamente englobados pelo poder até certo ponto coercitivo do *fundamento*. Assim, embora seja possível, mas não desejável, escapar das obrigações para com uma folia **antes** de seu início oficial, tudo se torna muito mais difícil **após** a *retirada*. Os foliões e os imperadores passam a ser religiosamente coagidos a trabalhar pelos festejos, sob risco de sanções graves perpetradas pelos próprios santos para os quais eles são dedicados. Num sentido amplo, poderíamos dizer que as atividades que dão início aos festejos são responsáveis pela formação efetiva da unidade do *império*, quando os cantadores e tocadores são imbuídos de um certo poder religioso que os habilita a representarem os seus *imperadores* e os santos para os quais os festejos são dedicados.

1. Produzindo a lapinha

Os preparativos para a *retirada* da folia de Dona Jura não estariam completos sem a produção do santuário de Santa Luzia. Todo o trabalho necessário à sua construção se iniciou horas antes da chegada dos foliões à residência, quando a *dona da casa* pediu ao seu genro e a um dos seus filhos que seguissem para o rio próximo a fim de buscarem uma espécie vegetal muito comum na região, nascida nas margens de seus rios e ribeirões – a

¹⁸³ Tudo o que ocorre no dia da *retirada* acontece em torno deles; os foliões, os imperadores e os meros convidados celebram cultos em sua direção, além de realizarem outras atividades simbólicas em seu entorno (Turner, 1999: 25). Não faltam aos santuários, inclusive, a característica de estarem sempre associados a determinados elementos da estrutura social (*idem, ibidem*).

taboca (*Coriandrum tabocas*)¹⁸⁴. Depois de uma caminhada de quase 20 minutos, os coletores chegaram às margens do ribeirão do Sabão, escolheram e retiraram, com seus facões, os bambus que estavam de acordo com as especificações da *dona da festa* (eles não poderiam ser muito *grossas*, a ponto de não cederem, e nem muito *finas*, para não quebrarem quando fossem torcidas para a construção do santuário). De volta à residênciam eles descobriram que sua primeira viagem em busca da matéria-prima necessária à construção do santuário de Santa Luzia fora em vão, porque as tabocas trazidas não correspondiam às recomendações da *dona da festa* (elas eram *finas* demais). Por isso, os coletores tiveram que realizar outra viagem para trazer novos espécimes. Dona Jura indicou-lhes um lugar, no fundo da propriedade, onde lembrava ter taquaras do tamanho e da espessura convenientes para a produção da sua *lapinha*.

Depois de recolher o material, o filho e o genro da dona da festa levaram as varas de bambu para a casa. No *terreiro de frente* da propriedade, eles retiraram os ramos e galhos presos às tabocas, de modo a deixá-las *lisas* para serem usadas na confecção do santuário. Depois de limpá-las, os jovens cortaram as varas de acordo com o tamanho especificado por Dona Jura (quase um metro e meio). A partir de então, todo o trabalho passou a ser executado apenas pelas mulheres, estando os homens imbuídos de buscar ou trazer um ou outro material que fosse necessário à sua produção. As varetas foram deixadas no terreiro em frente da casa, enquanto, no interior da sala, a irmã e uma das filhas de Dona Jura iniciavam seus trabalhos. Dois troncos cortados, de pouco mais 40 cm de comprimento e 20 cm de raio, foram trazidos pelo *dono da festa* para que as mulheres os usassem como os pilares de sustentação do altar. Eles eram resquícios de outras *lapinhas* construídas em anos anteriores. Produzidos pelo esposo de Dona Jura, os troncos permaneciam guardados para usos diversos no barracão do sítio, localizado a alguns metros da residência. Sobre eles, foram empilhadas 3 folhas de papelão para que fosse formada a base sobre a qual iriam se assentar as imagens dos santos. Atrás do conjunto, as mulheres também estenderam um grande lençol de cama que serviria para cobrir as manchas do reboco da parede.

O santuário, me explicava uma das construtoras, deveria ser montado acima do chão (por isso, a necessidade dos troncos). Além disso, ele precisava ter uma cobertura que

¹⁸⁴ As tabocas também podem ser utilizadas na fabricação de varas de pescar, no artesanato de cestos e alguns instrumentos musicais.

formasse seu teto e suas paredes laterais. Duas varas de taboca foram, então, envergadas, para formarem, como um par, os arcos que cobririam o conjunto (um à frente, outro atrás). Suas pontas foram fixadas nos troncos; de modo que, além de elevarem a *lapinha* acima do nível do chão, eles também serviam como base para a sustentação dos bambus (para este procedimento, as construtoras utilizaram linhas de pesca, trazidas pelo filho da dona da casa). Amarra aqui, aperta ali, os arcos foram finalmente fixados na base do futuro santuário. Entre eles, as mulheres também amarraram diversas varetas pequenas, para garantir sua estabilidade (eram como os degraus de uma escada em curva) e formar um suporte para a colocação da cobertura. Finalizada esta tarefa, a *lapinha* foi, então, fechada por cima e coberta em sua base com duas toalhas brancas cuidadosamente escolhidas pela dona da casa. Segundo me informava Dona Jura, uma delas era um lençol de cama e a outra uma toalha de mesa. A última, em especial, foi usada para cobrir as placas de papelão, sendo arrumada de modo que vazasse pela parte da frente do santuário até quase tocar o chão, para encobrir, assim, os troncos que serviam para sustentá-lo.

Todo o comando das atividades se mantinha sempre sobre o controle da *imperadeira*. Ela escolhia as toalhas, os santos a serem exibidos no santuário e também selecionava os elementos que serviriam de *arranjos* e *ornamentos* do conjunto: os dois vasos de plantas localizados no terreiro de frente da casa que foram colocados ao lado e as flores - em sua maioria artificiais - que deveriam deixar a *lapinha* “mais bonita” para a santa e para aqueles que olhavam (uma das flores, em especial, foi presente do filho, quando de sua formatura da oitava série). O trabalho estava quase terminando quando a própria dona da casa foi buscar, em seu quarto, os retratos de São José e Santo Antonio para colocá-los no santuário. Eles eram pequenos quadros com representações iconográficas dos santos em questão. As imagens estavam guardadas no *oratório* que ela mantinha no cômodo de casal. A mulher retirou-as do seu lugar cotidiano e cuidadosamente posicionou cada uma delas no fundo do santuário, de modo que pudessemos olhá-las de frente quando encarássemos o conjunto.



Foto 34. Recolhendo as tabocas



Foto 35. As tabocas no terreiro "da frente"



Figura 2. A lapinha na sala



Foto 36. Construindo a base da lapinha

O santuário não estaria efetivamente pronto até que a bandeira de Santa Luzia fosse colocada sobre o conjunto. O trabalho de montagem do *retrato* também é costumeiramente realizado por mulheres. Seu pano (sobre o qual se via escrito, à mão, o nome da santa para quem tudo era realizado) estava guardado no guarda-roupa, entre as coisas pessoais de Dona Jura. O tecido foi trazido à sala. Com bastante cuidado, uma das filhas da dona da casa cuidava de costurar o *retrato* da santa sobre o pano¹⁸⁵. Depois de realizada a operação, o tecido foi fixado sobre uma pequena haste de gameleira (*Ficus adhatodifolia*), que serviria como mastro necessário à sua manipulação. Aos poucos, a filha da dona da casa também foi amarrando diversas fitas coloridas sobre o tecido (um dos seus *ornamentos*). Elas eram verdes, azuis, vermelhas, amarelas, cinzas, etc. Não parecia haver qualquer interdição nesse sentido; à exceção da cor preta, entendida como luto e que vai de encontro aos festejos que estavam começando.



Foto 37. Homem montando uma bandeira



Foto 38. A bandeira sobre a lapinha

O trabalho de montagem das bandeiras pode, em algumas situações, ser realizado por homens. Mas aqueles que são considerados cuidadosos e exímios montadores de bandeira correm o risco de terem sua reputação masculina colocada em questão. As

¹⁸⁵ O *retrato* de Santa Luzia era herança de sua mãe. Ela o comprara, muitos anos atrás, durante a festa de Santo Antonio, na Serra das Araras (localizado a cerca de 100 Km de Urucuia). Depois de sua morte, a filha mais velha herdou o retrato da mãe.

especificações do trabalho (que envolve noções de cuidado, beleza, fragilidade e bom gosto) implicam articulações ao mundo feminino. Um homem excessivamente cuidadoso com estes trabalhos pode acabar sendo considerado afeminado¹⁸⁶.

Quando o *retrato de Santa Luzia* estava finalmente pronto, a filha de Juraci colocou com cuidado o artefato sobre o santuário. Logo em seguida, a dona da casa acendeu uma vela, indicando o fim de todo o processo de produção. Dona Jura e suas ajudantes, seguidas do seu filho e do seu genro, que acompanhavam a construção, se ajoelharam, então, para fazer suas primeiras preces diante do conjunto. Lá fora, como que para dar definitivamente um ponto final aos trabalhos, seu marido estourou um foguete tão logo a vela foi acesa. “Sempre que termina uma lapinha, a gente estoura um foguete.”, ele me dizia, sem saber dizer, ao certo, os motivos desta operação. Ele ressaltou que isso era *tradição* no lugar e que o gesto também era feito de modo a demonstrar *alegria* diante do santuário da santa. Como eu acabaria percebendo depois, o foguete também era um marcador temporal, possibilitando que todos os vizinhos dos imperadores acabassem tomando conhecimento de que a *lapinha* estava pronta e de que o início dos festejos estava se aproximando.

Há pelo menos dois tipos de santuários utilizados em festas de folia em Urucuia. O primeiro deles pode ser entendido como o *altar* propriamente dito. Do latim *altare*, ele se constitui como uma estrutura elevada diante da qual são realizados ofícios religiosos¹⁸⁷. Construídos em cima mesas ou bancadas, os *altares* são descobertos e mantêm uma distância considerável em relação ao chão. Como já havia nos sugerido Leach (2000), eles podem ser tratados como os “tronos de uma divindade invisível” (: 38). Sobre eles são colocadas imagens de santos, velas, flores e, em certas ocasiões, bíblias abertas. Sempre que encontram com algum destes conjuntos durante suas jornadas, os foliões devem *saudá-los* com cantos específicos. Eles se ajoelham e entoam versos em sua direção. Os *cantorios* estão baseados nas *tabelas de saudação do altar*, que todo capitão precisa saber. Uma das quadras mais conhecidas e citadas é esta:

¹⁸⁶ Aproximamo-nos das noções de “honra” e “graça”, das quais trataremos mais adiante nesta tese. Por ora, basta anotarmos uma observação de Pitt-Rivers nesse sentido. A graça, como atributo religioso prioritariamente feminino, também pode estar relacionada à noções de “graça estética”: “A graça é precisamente o contrário da honra masculina e isto a coloca do lado da honra feminina. Em primeiro lugar, as mulheres têm, por assim dizer, um direito preferente à graça, não só no terreno religioso (são mais ativas na religião do que os homens), mas também em sua atribuição na maioria de suas formas. A graça estética é puramente feminina: não se espera que os homens tenham graça de movimentos, e ainda que possam dançar com graça, supõe-se comumente que os dançarinos profissionais são afeminados” (1992: 295).

¹⁸⁷ Nas igrejas, os altares (ou os “altares-mor”) são adornados e dispostos a frente da entrada principal.

Deus te salve, altar santo
Onde Deus fez a morada.
Onde mora o cálice bento
E a hóstia consagrada

Além dos *altares* propriamente ditos, também encontramos em Urucuia as *lapinhas*. O vocábulo evoca a própria *lapa* onde teria nascido o Menino Deus (a *lapa*, a rigor, é uma caverna, uma toca, uma gruta). A *lapinha*, noutros termos, é a gruta do nascimento em miniatura. Todas as formas possíveis que podem tomar estes conjuntos são variações desse mesmo tema fundamental. Os gestos necessários ao contato dos humanos com esses santuários especiais são um pouco diferentes daqueles destinados aos simples *altares*. Além de se ajoelharem, os foliões precisam narrar, através dos versos de seu *cantorio*, passagens importantes da vida de Cristo e da viagem dos Magos a Belém para adorar seu nascimento. As *lapinhas*, é bom salientar, não são exatamente como os *presépios* (conhecidos, mas pouco fabricados pelos devotos urucuianos). Para além de sua proximidade temática (ambas visam reproduzir a *cena da adoração*), a *lapinha* se propõe – diferentemente do *presépio* – a ser coberta com um teto e deve sempre ser construída próxima ao solo¹⁸⁸.

A lapinha mesmo, ela começa no chão, né? Aí começa os arcos, né? Coloca um arco aqui assim, um outro aqui assim. Era no chão, mas como hoje geralmente é mais cimento não tem como furá, né? Mas eles segura lá direitinho, prega o prego e marra na parede. Aí passa os arco. E depois põe os panos, forra direitinho. E ali agora começa. Agora, no chão, se for em cima do cimento, eles coloca terra, coloca uma terra e uma areia e arranca os capim e coloca no chão em cima daquela terra. Porque a lapinha tem que nasce no chão (José Wilson, entrevista 11/01/2005).

A cobertura abaulada e a excessiva proximidade com o chão são centrais para a definição destes santuários. Se o *altar* propriamente dito é aquilo que é aberto e está no

¹⁸⁸ Os presépios são exibidos em várias partes do Brasil, dentro de igrejas ou nos domicílios dos devotos. Segundo Câmara Cascudo, o presépio teria sido “uma criação de São Francisco de Assis em Grécio, 1223” (1998: 773). No ano de 1391, em Lisboa, continua ele, “as freiras do Salvador já o erguiam (...). No século XVI iniciou-se a dramatização com canto e dança, recebendo contribuição de cantos populares e a produção literária anônima em louvação ao Divino Natal” (*idem, ibidem*). No Brasil teria sido, segundo o folclorista Pereira da Costa, o franciscano Frei Gaspar do Santo Agostinho o introdutor dos presépios, em Olinda, já no século XVIII (*Idem, ibidem*). É de se notar, aliás, que o dicionário Aurélio prevê três sentidos para o termo “presépio”: “1. O lugar onde se recolhe o gado; curral. 2. Representação, na tradição do Natal, do estábulo de Belém e das figuras que participaram, segundo o Evangelho, do nascimento de Cristo. 3. A manjedoura onde o Menino Jesus foi posto ao nascer” (p. 527). Durante todo o período em que permanece montado, o presépio é considerado um lugar do sagrado. Quando saem e quando chegam de casa, os moradores realizam pequenas orações diante dele. À noite, acendem-se velas sobre o conjunto. Segundo se diz, as velas são necessárias porque Jesus é a “luz do mundo” e não pode ficar no escuro (ver Araújo, 1952). No dia do seu “desarme”, reza-se um pai-nosso e uma Ave-Maria e as peças que compõem o santuário são guardadas com cuidado (Pereira, 2004).

alto, a *lapinha* é o que está sempre coberto e mais baixo, em contato direto com o solo. Trata-se sempre de pensar sua base como que construída sobre terra, a partir da qual são constituídos os arcos que vão sustentar sua cobertura. As peças que compõem o seu conjunto são dispostas sobre a areia fofa e sobre os tufo de capim que representam, aos olhos dos devotos, *o chão da lapa onde Jesus nasceu*. Mesmo quando a *lapinha* não pode efetivamente ser feita em solo arenoso (quando em casas de chão de cimento ou quando precisam ser suspensas em chapas de compensado), há sempre a necessidade de se colocar areia e mato sobre sua base. A presença destes materiais carrega de sentido o santuário, para dar a impressão de que o contato com o solo cru se mantenha sempre presente¹⁸⁹.

Nesse sentido, poderemos observar uma das principais características a opor a *lapinha* e o *altar* propriamente dito. Enquanto o último é pensado a partir do deslocamento “para acima”, a *lapinha* evoca a proximidade com o “baixo”. A conexão é evidente. O *altar* propriamente dito permanece em suspensão, ao passo que a *lapinha* precisa estar efetiva ou simbolicamente assentada sobre a terra crua. O mito do *nascimento de Cristo*, do Deus encarnado que nasceu pobre, no chão frio, é importante nesse sentido: ele evoca a inversão de posições, onde o supremo poder cósmico se apresenta ligado à terra que se opõe à sua origem celestial. A oposição entre *lapinha* e *altar* parece estar vinculada a toda uma série de articulações que opõem o próprio Jesus Cristo aos santos do hagiógrafo católico, como o centro de um grande sistema cosmológico¹⁹⁰.

Tem um imperador, a gente canta na casa desse imperador. Lá, ele arruma, lá ele faz o altar. Folia de Reis, sendo no tempo, tem lapinha. Ela é feita no chão. Agora, quando é pra outros santos, eles chama de altar. Orna até em cima de uma mesa, faz uma altar lá na casa daquele imperador. É uma promessa, né? (João Bispo, capitão de folia, Urucuia, entrevista: 16/12/2007)

A princípio, as produções de *lapinhas* se restringem ao período do ciclo natalino. Nem as folias de Reis *temporonas* seriam momentos propícios para sua constituição. No entanto, as coisas não são tão simples. O termo *lapinha*, com muita frequência, também é

¹⁸⁹ Um estudo etnográfico sobre os usos de diversos materiais combinados para a produção de *lapinhas* seria bem interessante no caso dos devotos urucuianos. Algumas delas são impressionantes conjuntos construídos com diversas plantas recolhidas do mundo natural (folhas de bananeira, etc.); outras são produzidas a partir de materiais industrializados, tais como papéis *machê*, cartolinas, etc. Muitas vezes, as matérias-primas são combinadas. As *lapinhas* parecem ser construídas a partir da lógica do *bricoleur*, de que nos fala Lévi-Strauss (1976). Os materiais utilizados são carregados de sentido, sendo incorporados à todo o conjunto construído.

¹⁹⁰ O mito do nascimento parece ter relação com os ritos de inversão baseados na transferência de poder aos pobres, em oposição aos ricos (Turner, 1973; Pereira, 2004).

aplicado a outros santuários construídos para os mais variados santos. A indefinição semântica entre este termo e o *altar* parece evidente na fala de muitos devotos e na própria constituição visual destes conjuntos nas casas urucuianas. Era esse o caso do santuário construído para os festejos de Dona Jura. Durante as conversas que tinha com seus construtores, as palavras *altar* e *lapinha* eram muitas vezes apresentadas como sinônimos. Além disso, visualmente, o conjunto produzido naquela ocasião poderia ser localizado a meio termo entre os conceitos de *lapinha* de Santos Reis e de *altar* propriamente dito. Construída sobre uma base acima do chão, como o *altar*, ela mantinha, contudo, a idéia de continuidade com o solo. Um dos elementos mais importantes desta conexão poderia ser visto no procedimento de estabelecer, através da toalha que cobria o conjunto, um contato efetivo com o que estava embaixo. Os grandes panos desciam em franjas para fechar a frente da base, ao mesmo tempo em que encostavam o chão da sala da moradora.



Foto 39. O *altar* propriamente dito



Foto 40. Uma *lapinha* de Santos Reis

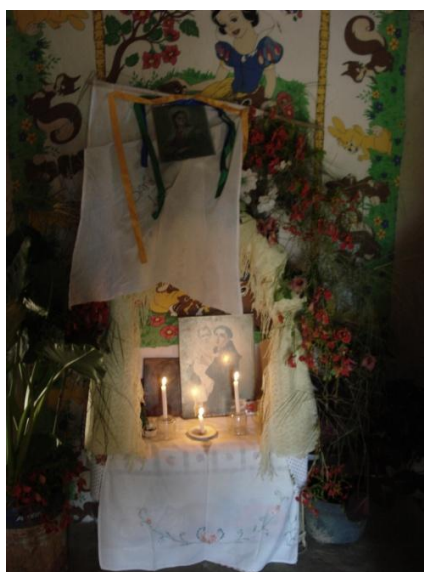


Foto 41. A *lapinha* de Santa Luzia

Além do mais, a *lapinha de Santa Luzia* mantinha com a *lapinha de Cristo* outra semelhança importante. Ela estabelecia, a partir de suas paredes laterais e de sua cobertura abaulada, uma oposição entre “dentro” e “fora”. A *lapinha* - como disse um folião, - era a própria *morada dos santos*. A metáfora com a *casa* se sustentava a partir das coberturas e das passagens de entrada e saída que caracterizavam o conjunto. O santuário tinha, pois, *tetos, paredes e portas*, por onde os santos localizados no seu interior podiam ser vistos e tocados pelos devotos que chegavam do lado de fora. A comparação com a casa também traz consigo a idéia adjacente de que a *lapinha de Santa Luzia* é uma *residência pobre*. No seu bojo, havia a idéia de que uma gruta é uma casa construída através de elementos do mundo “natural”.

As *lapinhas*, de um modo geral, são frequentemente montadas e desmontadas de acordo com o calendário religioso que regula a realização das festas dedicadas aos santos de devoção dos *donos da casa*. Para um imperador, isso significa construí-la antes da *retirada* de sua folia e desmontá-la tão logo os festejos acabem. As *lapinhas*, quando montadas, possuem algumas interdições importantes. Produzidas na véspera dos festejos, elas só podem ser desmontadas depois do dia do seu enceramento (no caso das *lapinhas* dedicadas aos santos Reis Magos, o dia correto é o de 7 de janeiro)¹⁹¹. O mesmo vale para aos demais santuários.

A lapinha dos Magos é feita no dia 24 de dezembro, porque Jesus nasceu 12 horas da noite do dia 24 pro dia 25. Então, a lapinha pra ser verdadeira, ela tem que ser montada no dia 24, pra quando chegar 12 horas da noite, quando Jesus Menino tá nascendo, nós tê a nossa lapinha também, né? [Quem é que faz a lapinha?] As mulher, com a ajuda dos homem, e elas faz. As mesma mulher que faz aquela lapinha do dia 24 pro dia 25 são as mesmas que vai desmanchar quando vai desmanchar. Porque diz que faz mal outras pessoas ir lá desmanchar. Tem que ser a mesma pessoa, que montou que desmonta (Zé Wilson, capitão de folia, entrevista).

Os trabalhos de montar e desmontar as *lapinhas* pressupõem uma pequena rede de apoio. Os homens, em especial, desempenham papéis secundários, sendo responsáveis pela

¹⁹¹ Quando da desmontagem dos santuários, certos elementos usados para fabricá-los não podem ser jogados fora, como se fossem resíduos quaisquer. Todo o material usado para sua fabricação de uma *lapinha* termina permeado de valor sagrado. As imagens dos santos são guardadas, assim como toalhas e panos, além de flores artificiais. Os demais elementos, tais como as varetas de bambu, flores naturais, a areia, o capim, além de outros objetos do mundo natural, altamente perecíveis (eles apodrecem rapidamente), são como que contagiados pelo poder sagrado englobado pelo santuário. Eles não podem ser simplesmente jogadores fora. Assim como ocorrem com as próprias imagens de santo, quando quebram ou ficam velhas, eles precisam ser descartados segundo alguns preceitos rituais: joga-se os restos nos rios (em água corrente) ou pode-se queimá-los. Todos estes procedimentos indicam uma passagem completa: a operação não permite resíduos (ao se queimar, joga-se as cinzas na correnteza).

coleta ou compra dos materiais necessários à sua fabricação. Os conhecimentos e as habilidades necessárias à sua confecção são, em tese, entendidos como que passados de mãe para filha, de tia para sobrinha ou, simplesmente, de uma mulher mais velha, para outra mais nova. Enquanto acompanhava a construção de um destes santuários na casa de uma devota de Urucuia, ouvi da sobrinha da construtora, que ajudava nos trabalhos, a justificativa de sua presença ali: “é que eu vim pra ver como é que faz. Pra aprender, né?” O caso é muito comum e muitas vezes o processo de elaboração destes altares especiais é vivido como um evento familiar, onde as crianças e as mulheres da casa se dividem em sua produção¹⁹². Na prática, os trabalhos são considerados *assuntos de mulher* e devem sempre envolver as mesmas pessoas de um agrupamento doméstico.

Há, certamente, alguns homens que podem ser conhecidos como bons fazedores de *altares* e *lapinhas*. No entanto, assim como no caso das bandeiras, isso pode acarretar alguns problemas para sua reputação. Um dos homens que conheci tinha a *fama* de ser afeminado. Seu “cuidado” com os detalhes da confecção destes altares e a “boniteza” reconhecida do resultado dos seus trabalhos, ainda que comentado e elogiado, era indício claro, para os membros de sua família, de que ele “tem um jeito diferente, de menina mesmo”. Em outro caso, ainda que os homens não colocassem efetivamente em dúvida a masculinidade do construtor, ele era frequentemente vítima de chacotas de seus colegas. Um *fazedor de lapinhas* da igreja do distrito de Santa Cruz, por exemplo, acabou recebendo, de seus companheiros de localidade, o jocoso apelido de “Geraldinho Presépio”. As brincadeiras eram realizadas por amigos próximos e seus vizinhos; o que o levou, anos atrás, a abandonar suas atividades.

Apenas os *capitães de folia* podem se responsabilizar pela produção dos santuários e bandeiras, sem, contudo, serem ameaçados por comentários de outras pessoas. Deve ter saltado aos olhos do leitor que boa parte dos depoimentos usados para compor minha pequena etnografia sobre o tema foi recolhido junto a um destes personagens. O fato não é ocasional. Muitas vezes, eu tentei, sem sucesso, falar com algumas mulheres sobre os processos necessários à construção dos santuários. Suas respostas, em geral, eram evasivas.

¹⁹² As construções de algumas lapinhas são verdadeiros eventos familiares. Os filhos acordam cedo para ajudar suas mães nos trabalhos. Algumas vezes, outros parentes chegam só para ajudar. As donas das casas costumam, hoje, tirar as fotos das lapinhas quando prontas. Algumas delas gastam horas mostrando suas fotografias para visitantes interessados. As fotos são guardadas em meio a fotos de família, nas gavetas das cômodas, guarda-roupas etc. Tudo fica misturado. “Misturado” aqui, contudo, no meu ponto de vista. No ponto de vista dela, isso é parte integrante de sua própria casa.

Elas frequentemente se restringiam a “explicar” a confecção material do conjunto, deixando para os líderes rituais as explicações sobre os *fundamentos* necessários à sua construção. “Eles que sabe explicar porque disso aí”. Surpreende-se, pois, uma distinção importante: a mulher produz materialmente os conjuntos a partir do fornecimento de *fundamentos* provenientes do universo masculino. Embora possam existir mulheres consideradas especialistas na construção de santuários, capazes de trabalharem em sua confecção material e também de explicar quase todos os seus sentidos, na prática e em termos sociais e simbólicos, o *fundamento* necessário à produção do conjunto parece ser atributo masculino. Por outro lado, num sentido inverso, a noção acaba envolvendo o capitão num tal grau de sacralidade que ele acaba transcendendo a divisão dos sexos.

2. Os cantos da retirada

A *lapinha* montada na residência de Dona Juraci articulava todos os empreendimentos rituais da *retirada* de sua folia. As danças do *quatro* transcorreram em sua frente e o *jantar dos foliões*, que ocorreria logo depois, também estava de alguma maneira vinculado ao santuário. Descrevo com mais cuidados as danças do *quatro* e os jantares nos capítulos 6 e 8 desta tese. Por agora, basta dizer que o jantar foi realizado no terreiro da frente da propriedade, onde seu dono havia construído um barracão coberto por palhas de buriti, que serviria, de certa forma, de cozinha improvisada fora dos limites da edificação. A mesa estava posta. Para que o repasto tivesse início, os foliões precisavam estar com suas toalhas e retirar a bandeira da *lapinha* para carregá-la, em cortejo musicado, para o local onde seria servida a comida da festa. O cortejo, conhecido como *alvorada* (literalmente, o “começo”, o “início”, como a expressão metafórica do “nascer do sol”), coordenava a saída do santuário em direção à mesa. O grupo de foliões saiu da sala e chegou solenemente no terreiro coberto pelo barracão. Por quase uma hora, os convidados ficaram entretidos com o jantar oferecido. Quando o repasto foi encerrado, um cerimonial semelhante ao anterior foi realizado com o intuito de agradecer a comida oferecida e de levar o *retrato* de volta à sala, onde se encontrava o santuário de Santa Luzia. O cortejo terminou e outro *quatro* foi realizado, mais animado e participativo do que o primeiro, executado antes do jantar.

Terminados os procedimentos do jantar, os cantadores e tocadores deram início às orações que anunciavam o começo de sua jornada. Sob as ordens do seu *capitão*, eles se

posicionaram em frente ao santuário e retiraram seus chapéus para rezar. Enquanto os burburinhos em volta aos poucos silenciavam, a *dona da casa* acendeu, sob os pedidos do capitão, as velas que estavam em suas mãos e na de seu esposo. As velas pareciam indicar uma comunicação efetiva entre o céu e a terra: depois de acesas e depois que os devotos seguram-nas em suas mãos, percebe-se claramente uma alteração no comportamento¹⁹³. Além disso, elas também apontavam para uma ferramenta de distinção. Durante vários momentos dos festejos da folia, elas serviriam para destacar um elemento a ser *saudado* pelos foliões ao longo dos *giros*: um morador promesheiro (foto capítulo 2), uma bíblia (ver capítulo 6), um curral (ver capítulo 7), uma mesa (ver capítulo 8), etc.. As velas, noutros termos, estabelecem o foco primordial das ações cerimoniais. Na *retirada*, elas estavam depositadas diante do santuário e nas mãos dos seus principais patrocinadores e organizadores. Eram para estes elementos, pois, que todos os rituais seriam direcionados.

O líder dos cerimoniais fez, então, algumas recomendações aos seus companheiros, reforçando, através de um discurso curto, as *obrigações* de todos os envolvidos com a jornada. Ela deveria ser feita “com fé” e “contrição”, porque se tratava, antes de tudo, de uma “devoção” e de um “compromisso” para com a promessa da *imperadeira* de Santa Luzia. A oração que se seguiu ao pequeno discurso do capitão era uma forma de “pedir proteção” para que “nada de mal” acontecesse aos viajantes durante a noite que começava. Antes de dar início às preces propriamente ditas, o capitão, em pé, também pediu aos foliões e aos imperadores que se dessem às mãos, para que todos rezassem, em conjunto, um *pai-nosso* e uma *ave-maria*. Formaram-se dois círculos concêntricos de devotos. Os cantadores, com suas toalhas, fechavam o círculo interior junto dos imperadores. Mais além, encontrávamos os demais convidados. Às vezes, dando-se as mãos, noutras vezes, acompanhando sozinhos os rituais que ocorriam no centro da sala, eles compunham a parte mais exterior dos dois círculos concêntricos formados pela oração.

A reza teve início tão logo foi quebrado o silêncio dos participantes. Alguns devotos, acompanhando o líder do ritual, oravam com os olhos fechados; outros os

¹⁹³ As velas acesas significavam efetivamente, como escrevia Cascudo, “a vida, a fé, a presença do homem cristão” (Cascudo, 1998: 903). Ali, elas eram analogicamente associadas às luzes divinas, servindo como um dos diversos vasos comunicantes entre os domínios do “céu” e da “terra”. As velas são muito usadas em outros cerimoniais onde se procura criar uma passagem entre os planos do céu e da terra: na reza para as almas, ao lado dos recém-mortos (“pra iluminar o caminho do céu”), etc. Sobre a analogia entre velas e luzes divinas ver Franco (1997).

mantinham voltados para cima. A solenidade da operação só era cortada pela circulação mais ou menos desordenada das crianças por entre os rezadores¹⁹⁴.

Ave-Maria, cheia de graça
O senhor é convosco
Bendita sóis vós
Entre as mulheres
Bendito é o fruto de vosso ventre:
Jesus
Santa Maria, mãe de Deus,
Rogai por nós, pecadores,
Agora e na hora da morte,
Amém

Sem fazer uma pausa, os foliões e acompanhantes iniciaram o Pai Nosso:

Pai Nosso, que estás no céu
Venha a nós, o vosso reino
Seja feita a vossa vontade
Assim na terra como no céu
O pão nosso de cada dia nos daí hoje
Perdoai as nossas ofensas,
Assim como nós perdoamos
A quem nos tem ofendido
Não nos deixei cair em tentação
Livrai-nos do mau,
Amém.

A *ave-maria* e o *pai-nosso* são preces propiciatórias voltadas a duas personagens centrais do catolicismo popular: o próprio Deus-Pai e a Virgem Nossa Senhora (que, em outras ocasiões, era analogicamente associada à Santa Luzia)¹⁹⁵. O “perdão dos pecados” e a “proteção” eram rogados para os próprios *foliões*, para os *imperadores* e para os *acompanhantes*; todos, enfim, que estavam envolvidos, cada um a seu modo, com jornada que estava se iniciando naquele dia¹⁹⁶. Os pedidos de purificação e proteção tinham sua razão de ser. Afinal, no conjunto de crenças e práticas concernentes às jornadas das folias, os riscos são constantes. Os perigos da noite, do frio, do cansaço, da bebida, das mulheres, das brigas entre foliões, das feitiçarias praticadas contra os cantadores ou contra os

¹⁹⁴ As crianças eram, às vezes, vítimas de alguns castigos e repreensões por parte dos mais velhos. Mas, no geral, a elas era permitida a circulação desordenada entre todo o ambiente estruturado do ritual.

¹⁹⁵ As orações não são simples textos repetidos mecanicamente. Elas são entendidas como dons deixados por Deus para servirem como ferramentas de proteção e de purificação dos homens. “O Pai Nosso e a Ave-Maria são as oração que Deus deixou pra gente” (Devoto urucuiano, caderno de campo: 15/01/2008). Ambas têm um poder em si mesmas, sendo eficazes pelo próprio conteúdo sagrado que carregam consigo. Mauss, no seu texto sobre a prece, nos dá indicações neste mesmo sentido, em outros contextos. (1999).

¹⁹⁶ Segundo Mauss & Hubert, todas as purificações, lustrações e consagrações preparavam “o profano para o ato sagrado, eliminando-o da vida comum e introduzindo-o, passo a passo, no mundo sagrado dos deuses” (1999: 159)

imperadores, são muito reais, assim como a intervenção de espíritos, que podem atrapalhar a condução dos serviços rituais das companhias durante sua jornada. As orações, dessa forma, regulavam a entrada para um mundo onde as distâncias são temporariamente encurtadas, criando espaços liminares potencialmente perigosos (Douglas, 1991).

A reza terminou com *vivas* a Santa Luzia, aos imperadores, aos foliões e a todos os que estavam acompanhando e participando de sua realização. Por um momento, depois de encerradas as orações, houve alguns segundos de relaxamento, quando os foliões aproveitavam para beber água e acertar a afinação dos seus instrumentos. Logo, eles formaram um semicírculo diante do santuário. Os imperadores permaneceram em pé, ao lado da *lapinha*. Rubens segurava, agora, a bandeira em suas mãos. Seus familiares se colocavam às suas costas ou se posicionavam na passagem que separava a sala da cozinha da casa. Dois grupos, então, se encontravam frente a frente. De um lado, havia o casal de moradores, que, próximo ao santuário, indicava o espaço de onde sairia a folia antes de sua viagem. De outro lado, os foliões, posicionados de costas para a saída da casa e de frente aos patrocinadores e da *lapinha*.

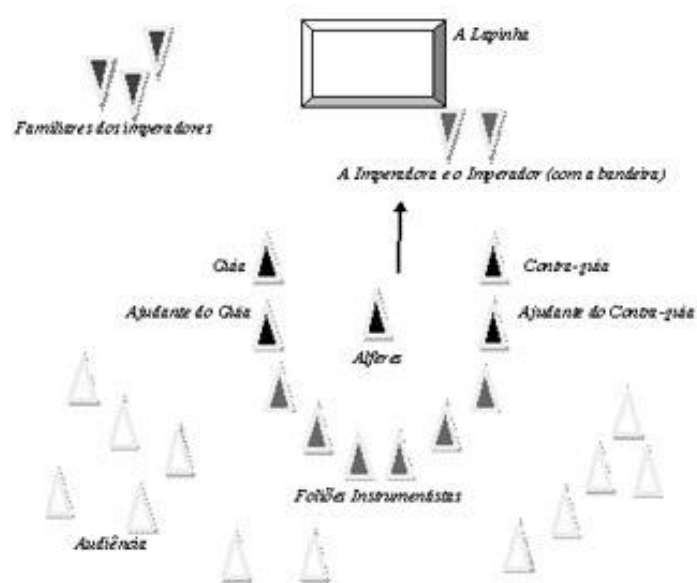


Figura 3. Os foliões, os imperadores e a audiência no *cantorio da retirada*

Os cantadores, em especial, se colocavam segundo um padrão conhecido por seus integrantes. O *guia* e o *contra-guia* permaneciam à frente do terno, mais próximos do

santuário do que os demais cantadores e tocadores¹⁹⁷. Para além dos foliões havia os convidados que se amontoavam na pequena sala da casa de Dona Jura para assistir a *retirada*. O *alferes*, por sua vez, se posicionou no centro do semi-círculo dos foliões, à espera da bandeira que o imperador (homem) deveria lhe repassar durante o cerimonial (só depois dos comandos específicos do *cantorio*, ele sairá deste centro para receber o retrato dos imperadores).

O círculo dos foliões e imperadores (ou a *roda*) estava, assim, fechado. Os cantadores não poderiam mais sair de sua influência até os rituais fossem finalizados. Os imperadores também tinham seus movimentos limitados por ele. Até que os cerimoniais terminassem, eles seriam coagidos por estas fronteiras invisíveis (fundamentadas na *lapinha*, símbolo dominante dos acontecimentos), mas dotadas de grande força de coesão. Por esta mesma razão, os que estavam “de fora” também não podiam entrar. As presenças dos cantadores e dos imperadores estabeleciam os limites de um espaço sagrado.

Tão logo teve certeza de que os instrumentos musicais estavam afinados e os foliões corretamente posicionados, o *capitão* acenou com a cabeça para seus companheiros e executou, com sua viola, a primeira frase melódica de introdução do *cantorio*. Acompanhado do seu *ajudante*, ele começou, então, a entoar os primeiros versos do cerimonial. Ao todo, o canto da *retirada* iria durar cerca de 30 minutos. As palavras iniciais do líder dos rituais foram, na seqüência, devidamente repetidas pelo *contra-guia* e seu *ajudante*. As duas primeiras quadras descreviam, por meio de versos rimados, os gestos iniciais de toda a reza: o “sinal da santa cruz”. Lá fora, alguém disparava um rojão para indicar o início dos acontecimentos.

Pelo sinal da santa cruz,	O nome do Pai, eu faço na testa,
Benza Deus, nosso senhor,	Do Filho, eu faço em meu peito.
Que nos livrai dos inimigos	Do Espírito, eu faço nos ombros
Com o sinal que Deus deixou	Do esquerdo para o direito.

As quadras indicavam a proximidade ritual do canto com as preces; apresentando, por meio dos versos que descreviam o próprio gesto manual da oração (o *sinal da cruz*), uma espécie de interseção entre a reza realizada anteriormente e o canto que se iniciava

¹⁹⁷ O capitão se posicionou a esquerda de quem olha segundo o ponto de vista dos demais acompanhantes dos festejos. Responsável por puxar o *cantorio*, o capitão seria auxiliado por seu *ajudante*, que se posicionou à sua direita, um pouco mais afastado do altar. O *contra-guia* era o *respondedor*, geralmente habilitado a repetir, junto com seu *ajudante*, aquilo que o *capitão* e seu companheiro cantariam em primeiro lugar. O *contra-guia* se colocou na ponta direita do semi-círculo e seu *ajudante*, à sua esquerda, estava mais afastado que ele do altar sagrado. Os demais foliões instrumentistas permaneciam mais distantes, ao fundo.

agora. O *cantorio* reforçava, através da redundância, o valor da oração, estabelecendo um sentido de proteção àqueles que o estão executando¹⁹⁸. O *sinhal da cruz* precedia as palavras de comando do ritual, quando o capitão indicaria aos demais personagens, através das quadras rimadas, tudo o que deveria ser feito para a realização dos cerimoniais.

Ô, bendito louvado seja, Meu divino protetor. Vamos receber a folia, Desse nobre imperador.	Ô, Bendito Louvado seja, Meu Divino Pai Eterno, Vamo receber sua folia, Pra cumprir sua promessa.
--	--

Ô, meu nobre imperador, Com sua nobre rainha, Vamo receber sua folia, Senhora Santa Luzia.	Vamo receber sua folia, Pra essa santa prometeu. Que foi visto e reconhecido Pois os milagre valeu.
---	--

Os versos apresentavam a razão de tudo daquilo que estava acontecendo. Sem citar o nome dos imperadores, eles anunciavam que o *recebimento da folia* era, na verdade, o cumprimento de sua *promessa*, resultado de um “milagre” “visto e reconhecido” em nome da santa. Terminada essa sequência introdutória, o capitão deu ensejo ao recebimento da folia no sentido estrito. Ele chamou a atenção dos imperadores e indicou o que eles deveriam fazer naquele momento.

Ora, meu nobre imperador, Escuta o que eu vou falar. A folia de Santa Luzia Vós irá nos entregar.	Deus o salve, meu imperador Com o retrato do seu império. Faz a vênias com esse retrato, E entrega ao meu alferes.
--	---

O imperador Rubens estava desatento, mas sua esposa, que ouvia a apresentação, o lembrou de realizar aquilo que o capitão lhe havia determinado: ele deveria fazer a *vênias* antes de repassar o retrato às mãos do alferes da folia. A *vênias* (que, no sentido estrito, é quase um pedido de licença e uma *saudação*) é realizada toda vez que os foliões pronunciavam o nome do santo, de Maria, de Jesus, de Deus, da *lapinha*, da promessa, dos foliões e do imperador¹⁹⁹. Também chamada de *continência*, ela ocorre igualmente nas *saudações de mesa* e antes e depois do retrato sair de uma residência²⁰⁰. Para efetuar-lá, seu

¹⁹⁸ A redundância é um valor ritual importante e está relacionado ao valor comunicativo de todos os tipos de rituais. Ver Tambiah (1985).

¹⁹⁹ Para Manoel de Oliveira, capitão urucuiano, a *vênias* tem um significado específico: “o anjo bateu as asas para refrescar os reis quando tava na lapinha. O alferes tem que fazer o mesmo. Não é só quando fala o nome do santo, não”.

²⁰⁰ As *vênias* e *continências* também são realizadas quando um filho encontra seu pai ou quando afilhado se encontra com seu padrinho. A correlação oferecida pelos foliões entre a *vênias* e a *continência* é interessante nesse caso. Ambas marcam verdadeiras hierarquias sociais. Para Da Matta, a *continência* “seria uma forma

portador faz um movimento horizontal com o artefato, como se estivesse cortando um pedaço de carne com uma faca (os devotos dizem que ele está fazendo o “sinal da cruz”). A cada três vezes que realiza esse movimento, o seu portador passa o retrato sobre os foliões e os imperadores que estão na *roda*, como que para abençoá-los. A bandeira toca suas cabeças e às vezes passa pelos instrumentos. Ao todo, são três vezes que isso acontece.

Enquanto o imperador realizava a *vênia*, segundo as ordens do capitão, o alferes se dirigiu em sua direção e se ajoelhou para receber de suas mãos o *retrato santo* de Santa Luzia. A passagem foi seguida por outra *continência*, dessa vez executada pelo alferes ainda de joelhos. O capitão, então, continuava seu *cantorio*. Nos versos seguintes, ele, primeiramente, indicaria o recebimento da folia, afirmaria ser Santa Luzia a “padroeira” do grupo de foliões e pediria que seus companheiros se ajoelhassem diante do casal de imperadores e da *lapinha* - como o alferes fizera antes.

Deus o salve, nobre alferes	E nos pé da santa lapinha,
Recebeu essa bandeira.	Joelhá, meus folião.
Senhora santa Luzia	Vamo receber essa promessa
Ela é nossa padroeira.	Pra cumprir com devoção.

Os foliões se ajoelharam diante dos imperadores e do santuário. Nos versos seguintes, o capitão afirmaria novamente o *recebimento da promessa*, acrescentando, desta vez, que o gesto pode ser materialmente observado a partir da transmissão, efetiva e simbólica, da bandeira, das toalhas e dos instrumentos musicais. Noutros termos, o cantador afirmava que cada um destes artefatos era, por si só, uma parte de um todo maior, representado pela folia da santa homenageada.

Recebendo a santa folia	Recebemo essa folia,
Com todas as toalhas brancas.	Viola, caixa e pandeiro.
Ô, senhora santa Luzia	Que é feita pra santa Luzia
E o divino espírito santo.	E Jesus Cristo verdadeiro.

Ainda ajoelhados, os foliões cantaram o *recebimento*, destacando os personagens principais do terno, em conjunto e separadamente: os *foliões*, o *capitão* e o *alferes*. Em

contida de cumprimento onde as pessoas marcam, no encontro, suas diferenças pela contenção ou continência dos gestos de expressão de alegria, o que parece muito importante numa sociedade onde os homens se falam pela linguagem do abraço. Assim, na continência, o braço direito e a mão, em vez de buscarem o Outro (como normalmente) voltam-se para o próprio Ego; ou, para ser mais preciso, para a frente direita do Ego. E como se o inferior procurasse, nessa forma de saudação, cobrir seus olhos diante do superior, forma tradicional de revelar e marcar as distâncias sociais” (1979: 44).

seguida, eles anunciam sua saída para o *giro* de uma noite pelas casas da região. Na última quadra, o capitão pediria, então, que os cantadores se levantassem para a *despedida*.

Recebemos essa folia
Nos pé da santa lapinha.
Recebemo com meus folião,
Com o alferes e o guia.

Pai eterno desceu do céu
Dirigindo a São Crispim
E ele vem para abençoar
Despedida dessa folia.

Recebemo a santa folia
Nos pé do império real.
E aqui hoje recebemo,
Amanhã vem entregar.

Ora, meus nobre folião
Aqui nós ajoelhemo.
Como a santa subiu pra o céu
Nós também se alevantemo.

Os foliões se levantaram, depois da passagem real e simbólica dos objetos sagrados que representavam (metaforicamente e metonimicamente) a folia e a promessa do imperador. Os versos continuaram para convidar os donos da casa e sua família a se *despedirem do retrato santo*. Ao comando do capitão, o imperador e sua esposa, acompanhados, depois, pelos filhos e parentes que assistiam tudo nas proximidades, se ajoelharam diante da bandeira que o alferes colocou em sua direção. Eles, então, realizaram suas preces, beijando o artefato três vezes e passando-o sobre suas cabeças. A inversão era evidente: se na primeira fase da passagem do *retrato*, os foliões se ajoelharam diante dos imperadores, agora eram os imperadores que se ajoelhavam diante dos foliões.

Ô, meu nobre imperador,
Enconvida sua família
Pra beijar o retrato santo,
Despedir da sua folia.

Ora, meu nobre imperador
A santa vai retirar.
Amanhã ao romper do dia
Nós havemo de aqui chegar.

Depois de anunciar o *giro* e a data do retorno dos foliões, o capitão terminou o *cantorio* dizendo que a folia iria sair para o “mundo de meu Deus” para “cumprir a promessa” do imperador ao lado da santa “retratada na bandeira”. Os versos finais retomavam a idéia inicial de que o *cantorio* é uma espécie reza, terminando sua execução com uma louvação à santa Luzia (em certos casos, os cantos terminam com um “amém”).

E a santa vai retirando,
Retratada na bandeira.
Vamos cumprir sua promessa
Nesse mundo de meu Deus.

O rosário de Maria
Em Jerusalém foi feito.
Nossa Senhora Santa Luzia
Ô, que santa tão perfeita!

Novos foguetes foram lançados no exterior da casa, enquanto os foliões ainda comandaram três voltas melódicas com seus instrumentos musicais. Quando tudo ficou em

silêncio, o capitão pediu *vivas* a todos os presentes, indicando novamente a hierarquia entre os personagens do ritual.

Viva Nossa Senhora de Santa Luzia,
Viva os imperador!
Viva os folião!
Viva todos que aqui estão!

As pessoas que acompanharam o desfecho da cantoria bateram palmas de aprovação. Os cantadores agradeceram e começaram, logo em seguida, um *quatro de obrigação* (a dança realizada toda vez que é terminado um *cantorio de folia*). Fora da sala, o morador mandara estourar mais dois ou três rojões. Terminada a dança, os foliões começaram a se despedir dos donos da casa. O capitão se apressou em se desculpar pela saída “rápida”, dizendo que já estava tarde e que se passava da hora de partir. Os cantadores também agradeceram pessoalmente aos imperadores e saíram carregando seus instrumentos, devidamente vestidos com suas toalhas. Todo o terno se dirigiu rumo ao terreiro de frente da residência; o alferes saiu logo em seguida, carregando a bandeira em suas mãos. Os foliões, então, se posicionaram para realizar, em conjunto, uma *vênia* em despedida aos imperadores. O grupo, respeitando o mesmo posicionamento que manteve diante da *lapinha* durante o *cantorio*, se colocou de frente aos moradores que permaneciam à porta da casa. A imperadeira segurava uma vela acesa em sua mão. O alferes realizou o movimento e proferiu as palavras de despedida aos seus imperadores: “você fica com Deus e Santa Luzia”. No que os moradores responderam: “E Nossa Senhora Santa Luzia que acompanha vocês”.

Os cantadores saíram para a estrada, sempre tendo à frente o alferes, o primeiro a atravessar a porteira²⁰¹. O cortejo caminhou o pequeno trecho de terra que os levou até um sítio vizinho, onde uma moradora, comadre de Dona Jura, estava esperando. A propriedade era a primeira das muitas outras que os foliões visitariam ao longo de toda a noite, até que, na manhã seguinte, eles voltassem à residência dos imperadores. Começava, naquele momento, a jornada da folia de Santa Luzia, dos imperadores Jura e Rubens, pela localidade do Sabão.

²⁰¹ O capitão ainda convidou os imperadores para que eles os acompanhassem durante a viagem. Nenhum dos dois podia ir. Dona Jura e Rubens precisavam ficar em casa para continuar a arrumação dos festejos para o dia seguinte, quando se realizaria a entrega de sua folia. “Qualquer problema, cês manda avisá, que eu vou”, ainda anunciava o dono da casa.



Foto 42. Foliões cantam diante da lapinha. Note-se, no alto, à direita, o movimento da *vênia*

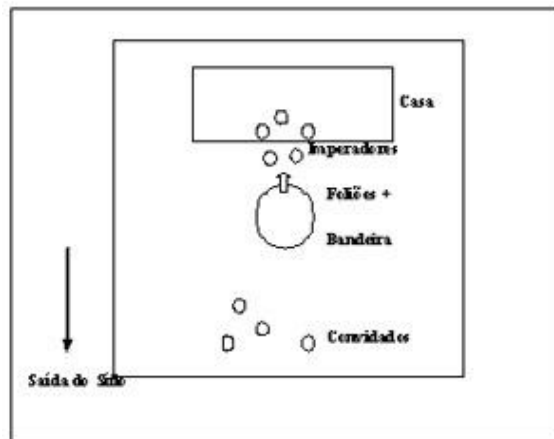


Figura 4. No terreiro dos imperadores durante a saída



Foto 43. Alferes (à esquerda) se despede dos moradores (à direita) para sair no *giro*

3. Os cantorios da separação e da agregação

A *retirada* é um verdadeiro ritual de encontros. Os foliões, os familiares dos imperadores, seus compadres e vizinhos, simples amigos ou até alguns desconhecidos, são todos atraídos – através de convites ou da simples devoção a um santo católico – para a residência onde ocorrem os festejos. Por um momento, o lugar se transforma e adquire uma feição bem diferente daquela que estão acostumados seus moradores. Ao invés de ser o espaço privado e cotidiano, lugar do trabalho e do descanso do grupo doméstico, ele se torna o local mais público de um território de parentesco, o lugar de festa e devoção comunitária (Pereira, 2004).

A rigor, duas importantes passagens podem ser observadas nestas ocasiões. Por um lado, os festejos borram os limites entre o “dentro” e o “fora” da residência. Seus espaços interiores e suas conexões com os exteriores se tornam bastante permeáveis. As portas de entrada e saída, por exemplo, permanecem sempre abertas para a circulação constante de pessoas. Em muitos casos, para que isso possa acontecer, as transformações do espaço doméstico podem ser bastante radicais. A moradia expande os lugares de mediação com o mundo exterior para além de suas fronteiras convencionais: o *barracão da festa*, construído para a ocasião, é uma espécie de *sala* improvisada sobre o *terreiro da frente*; ao passo que a *cozinha dos fundos* se transforma, igualmente, numa extensão do domínio feminino no interior da edificação doméstica para seu contíguo exterior. No limite, apenas poucos lugares da residência, como as despensas e os quartos dos *donos da casa*, permanecem fechados para a maioria dos visitantes. A interdição destes locais, no entanto, só reforça o caráter mediador das transformações que ocorrem na moradia. Ao privilegiar os espaços de transição entre o mundo interior e exterior, os festejos também reforçam certas polaridades, ao mesmo tempo em que instauram situações de perigo, típicas dos estados liminares (Douglas, 1991)²⁰².

²⁰² Neste caso, estaríamos diante de um ritual cuja característica central é valorizar os espaços de mediação entre a “casa” e a “rua” (Da Matta, 1997). Numa casa, tudo o que é importante numa folia ocorre nas salas, cozinhas e terreiros. No entanto, boa parte das transformações efetuadas em uma residência está relacionada também ao intuito de selecionar aquilo que deve ser acessado e aquilo que deve ser mantido fora do alcance dos convidados. Os santos do oratório, por exemplo, são retirados do quarto do casal e colocados para a exibição pública na *lapinha* durante os festejos. Por outro lado, há certas coisas interditas ao estrangeiro. As roupas íntimas do casal ou certos artefatos de valor e de uso pessoal, tais como brincos ou jóias, são mantidos fechados nos quartos dos donos da casa, inacessíveis aos visitantes. Também se mantém isolados as cachaças e os mantimentos que não são servidos durante a festa (ao contrário, aliás, da comida exposta sobre as mesas e fogões que deverá ser servida aos convidados). A circulação destes objetos é toda ela controlada pela

Por outro lado, o dia da *retirada* também propõe mediações entre o “alto” e o “baixo”, entre “este mundo” e o “outro mundo”, coordenando os contatos entre os fiéis e seus santos de devoção. O início oficial das folias urucuianas é o primeiro momento da apresentação do sagrado, estabelecendo a distinção social e religiosa dos espaços e introduzindo, efetivamente, as entidades religiosas nos festejos²⁰³. Os santuários são montados e os santos – encarnados em imagens, quadros e bandeiras - são colocados em seu interior ou proximidade, para atestar sua presença no meio dos homens (às vezes eles são retirados dos oratórios domésticos, localizados no interior dos quartos, para serem finamente expostos ao público). Também aqui, a *casa* se transforma num espaço que transcende o local da vida doméstica. Além de ser o lugar público de uma festa comunitária, a moradia também se transforma, por algum momento, na *morada do santo*, onde ele está assentado e hospedado para a realização dos festejos²⁰⁴. Quando os convidados chegam à residência, eles precisam cumprimentar os seus donos cotidianos, mas devem igualmente *saudar* seus proprietários divinizados, os santos para os quais os acontecimentos são dedicados. As expressões com as quais eles se dirigem aos santuários e às bandeiras depositadas no seu interior (“deixa eu cumprimentá meu santinho”, “deixa eu vê nosso santinho”, entre outras) confirmam uma idéia de que os artefatos são muito mais do que simples objetos, mas a própria materialização das entidades sagradas – o atestado de sua presença entre os homens.

Ao longo de todo o dia, os participantes da *retirada* vivem momentos distintos no interior da casa cósmica dos festejos. Os convidados, os moradores e os próprios foliões alternam atividades ordinárias a gestos cerimoniais altamente formalizadas, passando por períodos de intensa festividade. Antes, depois e durante os intervalos das danças, dos

própria figura do morador ou um de seus representantes: são eles, sempre, que podem adentrar e sair das despensas destinadas a guardar os mantimentos familiares. Muitas vezes, essa necessidade de esconder passa pela suspeita de que durante a folia muita gente estranha ou pouco confiável adentra ao domicílio. Numa ocasião, quando estava hospedado, junto com uma turma de foliões, na casa de um morador, sua proprietária cuidadosamente retirou do lado de minha cama, enquanto eu estava dormindo, alguns objetos de valor usados na minha pesquisa etnográfica (minha máquina fotográfica e meu gravador). Segundo ela me diria depois, seu gesto estava relacionado à presença de alguns visitantes aos quais ela não tinha *confiança* e que, por isso, achou melhor ter guardado minhas coisas no seu quarto, dentro do guarda-roupa.

²⁰³ Suzel Reily dizia, em seu estudo sobre os festejos de Reis da grande São Paulo, que para orquestrar os contatos entre o mundo divino e o mundo terreno, os rituais de uma folia precisam, primeiramente, marcar as distinções entre as duas esferas, através do uso de esquemas performativos que apresentam o espaço ritual apartado do mundo pragmático do dia a dia dos seus realizadores (2002: 128).

²⁰⁴ Num trabalho anterior, eu havia notado que, durante as folias de Reis realizadas num bairro rural do Sul do estado de Minas Gerais, os santos, encarnados na bandeira que carregava seu nome, se *hospedavam* na moradia dos seus devotos durante o ano de vigência de uma festa e durante as visitas que os tocadores faziam às residências dos devotos (Pereira, 2004).

jantares, das rezas e dos cantorios, as pessoas conversam assuntos mundanos. As brincadeiras entre amigos são constantes, as trocas de informações cotidianas são comuns e, em certos casos, brigas ou discussões podem irromper repentinamente, revelando tensões do dia a dia evocadas subitamente. O santuário, nestes períodos de informalidade, parece perder um pouco de sua força religiosa (as pessoas, depois de entrarem na casa, podem passar ao seu lado, beber, conversar, sem nenhuma interdição visível)²⁰⁵. A casualidade toma conta das movimentações até que os fogos de artifício quebrem o contínuo do cotidiano, chamando todos convidados para a sala onde se realizam quase todas as atividades cerimoniais. Os rituais mais importantes da *retirada* são, então, realizados através de uma série de modos de comunicação formalizados, tais como danças, rezas e performances musicais, que parecem estar em contraste com os gestos e falas do dia a dia. A linguagem dos *cantorios* e das *orações* são especiais, possuindo em si mesma um valor sagrado, como dons divinos oferecidos aos homens (Tambiah, 1985). Ao mesmo tempo, os participantes são destituídos de seus papéis cotidianos. Nos versos e nos gestos realizados diante do santuário, destaca-se uma nomenclatura ritual. Aqueles que estão envolvidos com a *retirada* são, antes de tudo, personagens, tratados e apresentados de acordo com os seus papéis: *imperadores, foliões, moradores*, etc..

O centro de todas as atividades do dia é destacado pela transmissão da bandeira dos santos homenageados para o grupo de cantadores e tocadores. Tudo o que acontece na *retirada* parece ser um intenso e cuidadoso preparativo para o evento (que, aqui, eu denomino o “cantório da transmissão da bandeira”). A rigor, o dia é organizado a partir de um fluxo contínuo de informalidades pontuado por cada vez mais momentos de formalidade. Os intervalos entre as atividades cerimoniais diminuem na medida em que nos aproximamos do “cantório da transmissão da bandeira”. Tudo começa com a *chegada dos foliões* à residência dos imperadores, evento que dramatiza a recepção hospitaleira aos cantadores. Depois de sua realização (marcada pelo ruído espalhafatoso dos fogos de artifício), os visitantes se distribuem pela casa, conversando e, às vezes, se reencontrando

²⁰⁵ “A casa”, diz Brandão, “não reserva lugares essencialmente sagrados durante o tempo de presença da bandeira dos Três Reis Santos. Antes da reza do terço, alguns grupos de adultos e de jovens (todos homens) bebiam cachaça e jogavam truco na sala e mesmo ao lado do Altar. Ali também os foliões dançaram a alegre Catira, a pedido do “dono da casa”. A presença do altar e da bandeira em nada altera o comportamento das pessoas, sejam elas foliões ou não. No entanto, há *momentos sagrados* em que se alternam os códigos de conduta. Na chegada de Folia com a cantoria dos Três Reis, durante a reza do terço e na saída da Folia há uma inversão de comportamento. As velas são acesas, todos tiram os chapéus, ninguém bebe, fala-se baixo e com sinais de respeito, algumas pessoas se colocam de joelhos, vários rezam individualmente” (1977: 11-12 – *destaques do autor*)

com antigos conhecidos. Depois de algum tempo de relaxamento, tem início a dança *do quatro*, que faz emergir, pela primeira vez, a apresentação musical dos cantadores. Segue-se outra pausa de informalidade. Todos, agora, se preparam individual e coletivamente para o início oficial da festa (banhos são tomados, roupas são trocadas, instrumentos afinados, etc.). Começa, então, o *jantar*, com suas *alvoradas* de saída e chegada na *lapinha*, intercalada pelo repasto que aglutina cantadores, imperadores e demais convidados em torno da refeição coletiva. Os intervalos entre as atividades rituais são ainda mais curtos, até que são realizadas as rezas propiciatórias que finalmente abrem o caminho para o começo do “cantório da retirada da bandeira”.

O “cantório da transmissão da bandeira” parece encenar, em si mesmo, a estrutura dos rituais de iniciação e sacrifício descritos por diversos autores (Turner, 1974; Van Gennep, 1978; Mauss & Hubert, 1999; Leach, 2000; entre outros). Especialmente, podemos observar que sua realização se dá a partir de uma sucessão de círculos mágicos concêntricos focados no santuário, local onde se assentam as divindades para as quais tudo é realizado. A *lapinha*, para usarmos uma expressão de Leach (2000), é “a fonte do maior poder potencial” da *retirada*; é o foco da interação ritual (Turner, 1980). Os contatos com ela só podem ser feitos segundo regras específicas de comportamento, pois há limites invisíveis que precisam ser atravessados. O sagrado, já escrevia Durkheim, é aquilo que o profano não pode impunemente entrar em contato (2000). Para chegarem próximos ou tocarem os santuários e os artefatos que estão sob sua influência, os devotos precisam se ajoelhar e executar preces individuais e coletivas em sua direção. Colocado no centro físico e simbólico da residência – sua sala – ele é *morada dos santo*, onde as entidades religiosas se assentam na forma da bandeira e dos quadros colocados em seu interior. A *lapinha* está, então, simultaneamente nesse e no outro mundo, ao mesmo tempo em que serve como vigia entre o interior e o exterior da casa (como vimos, todo aquele que entra ou sai de uma residência em festa precisa sempre saudá-la). Os eixos de mediação que estão presentes na própria moradia da festa parecem estar condensados ou replicados no santuário. De um lado, a *morada do santo* também se organiza em torno da oposição entre o “alto” e o “baixo”. De outro, podemos igualmente observar uma clara oposição entre o “dentro” e o “fora”, entre o que está no interior da *lapinha* e os devotos que chegam do exterior para saudá-la.

Sobre o círculo interior, onde se encontra a *lapinha*, também observamos o espaço reservado aos personagens da iniciação (os foliões e os imperadores, que se encontram frente a frente). O santuário, por extensão, transforma a sala num espaço intermediário - um *betwixt and between*, na linguagem de Leach (2000:38) - dividido segundo graus distintos de sacralidade²⁰⁶. As “penumbras do altar” (*idem, ibidem*) demarcam o local onde ocorre a maioria das ações rituais do “cantório da retirada da bandeira”. Trata-se de uma área intermediária; ela também está nesse mundo e no outro simultaneamente, posicionado além do centro físico e simbólico do santuário e, ao mesmo tempo, aquém da periferia do conjunto, onde encontramos o leigo, a assistência, onde o sentido de religiosidade é “mais fraco” (Mauss & Hubert, 1999).

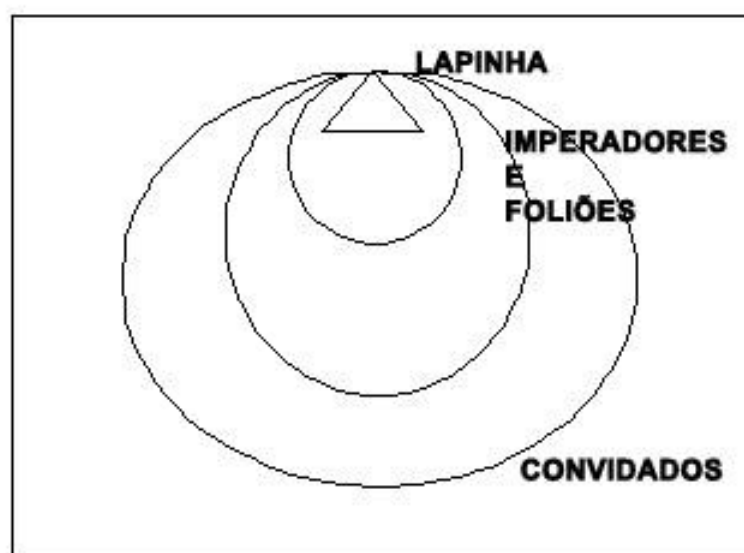


Figura 5. Foliões, imperadores e convidados durante os cantos da *retirada*.

A região do meio articula as interfaces entre as categorias presentes à realização dos festejos. Os foliões e os imperadores que ali estão posicionados são sujeitos liminares: o imperador ainda não pode ver seu *império* em atuação (ele precisa de sua folia para pagar sua promessa); e os foliões ainda não receberam efetivamente os artefatos que constituem o *giro* e a própria unidade do seu terno de folia (a bandeira, as toalhas e os instrumentos). A complementaridade se apresenta ostensivamente. Nenhum dos personagens será completo sem a troca efetiva que ocorre entre ambos durante o “cantório da transmissão”;

²⁰⁶ “O poder também se manifesta nos interstícios”. A idéia está presente em vários trabalhos de Leach (1983; 2000). O mundo “real”, pensa o autor, é contínuo. “Mediante o uso de categorias, separamos os espaços físico e social em áreas com diferentes potenciais de poder, criando a ilusão da descontinuidade. Nas interfaces, encontramos uma região que não pertence a nenhuma das categorias, e ao mesmo tempo pertence a ambas. É uma área perigosa, tabu, de poder manifesto” (2000: 37).

para serem mais do que simples devotos, eles precisam uns dos outros. A região intermediária é, desse modo, rigidamente marcada²⁰⁷. Os que estão localizados no seu interior não podem sair, ao passo que os que estão de fora, não podem entrar. O círculo está fechado. Só o procedimento ritual poderá desfazê-lo depois.

A distribuição rígida dos personagens no interior e no exterior dos círculos concêntricos do sagrado durante a *retirada* é paulatinamente quebrada pela realização dos sons – através dos fogos de artifício e da música entoada – que marcam a descontinuidade do tempo (Leach, 2000). Um dos elementos centrais deste cerimonial é o *cantorio*, por meio do qual os foliões conduzem todas as atividades. Sua execução movimenta os agentes no interior dos círculos sagrados. Também conhecido como *o Reis*, em referência aos santos aos quais se atribui a criação das folias “no mundo”, ele carrega, em si mesmo, o poder do *fundamento* e exige de seus executores e participantes o respeito a algumas regras muito particulares ao longo de sua execução, possuindo uma clara e reconhecida eficácia religiosa. Durante a realização dos *cantorios*, os foliões, por exemplo, permanecem quase imóveis e os moradores e assistentes ficam em relativo silêncio, em oposição clara ao movimento rápido e coordenado das danças que precedem e que se seguem à sua realização (os *quatros*). O canto, neste momento, desempenha um importante papel de mediação, possuindo evidentes características performativas, sendo ao mesmo tempo instrumento de ação e de comunicação²⁰⁸.

A gente canta com fé (...). Se a pessoa [para quem se canta] tá doente, às vezes sara. Se tem algum arrependimento, alguma coisa que ele fez, ele vai se convertê [se arrepender] na mesma hora. Acontece. Já aconteceu comigo. Viero me agradecê. Porque a Companhia de Reis é um grupo de oração. Mesma coisa que nós fazemo na igreja, na missa, num grupo de oração ou [em] outras religiões que têm seu grupo (o crente [o evangélico] tem suas reunião)... É a mesma coisa. Tá tudo mundo falando de Deus no mesmo sentido (...). O significado é isso aí: nós fazemo com fé no coração (Gonçalino, festeiro *apud* Pereira, 2004).

Os *cantorios* instrumentalizam, por assim dizer, os contatos que os seus realizadores fazem entre si, com os seus santos e com Deus. Ainda que sejam tratados

²⁰⁷ A *roda* formada diante do santuário possui um valor sagrado. Numa ocasião, eu vi capitão ralar um devoto que – bêbado – insistia em participar, ao lado dos foliões, das rezas que davam início à *retirada*: “aqui só pode ficar os folião, moço”.

²⁰⁸ Sobre o tema da linguagem como forma de comunicação e também de ação, ver Malinowski (1976), Austin, (1990), Tambiah (1985), entre outros. Influenciado por Austin (1990), Wagner Chaves já havia observado a proximidade dos *cantorios de folia* com os atos de fala (2006: 86). O autor também argumenta que o dizer e o fazer dos cantos não são sempre expressos da mesma forma. (Chaves, 2006: 87).

pelos devotos como uma espécie de “prece”, eles são frequentemente muito mais do que isso²⁰⁹. Durante as atividades rituais de uma folia, os foliões, além de conduzirem seus cantos propiciatórios aos santos de sua devoção, também: 1) narram passagens da vida das personagens sagradas aos quais eles são dedicados; 2) apresentam o grupo de foliões aos moradores e demais interlocutores; 3) introduzem pedidos de ingresso nas casas visitadas pelos ternos; 4) formulam os pedidos de donativos em seu nome, no dos imperadores e no das divindades; 4) realizam os agradecimentos e distribuem bênçãos dos santos aos moradores e seus familiares; 5) cantam as promessas feitas e confirmam a eficácia do seu cumprimento pelo fiel; 6) fazem adorações a altares; 7) dão significados a gestos e acontecimentos imprevistos que ocorrem durante a jornada ritual etc.. Os usos e significados comunicativos (e ativos) dos cantos cerimoniais parecem evidentes. A diversidade indica a complexidade das trocas estabelecidas entre os homens e divindades²¹⁰.

A complexidade do *cantorio* se torna ainda mais evidente se observarmos que ele não se resume ao simples proferimento de versos rimados e entoados sobre a base ritmada, melódica e harmônica de uma música. Os “cantos” de uma folia correspondem a um conceito bastante mais estendido do que a simples idéia de poesia cantada²¹¹. Ainda que os versos entoados sobre uma base musical tenham alguma proeminência no ritual, eles precisam colocar em operação o movimento coordenado dos corpos em relação a um

²⁰⁹ Marcel Mauss, no seu ensaio inacabado sobre a “prece”, já havia nos alertado que a oração é um rito particular dentro de todo um universo de outros atos definidos como ritos orais, tais como o juramento, o contrato verbal de aliança religiosa, a bênção, a maldição, o voto, a dedicação oral, etc.. As diferenças entre estas formas de ritos orais e a oração propriamente dita residiriam, segundo o autor, no fato desta última ser entendida como “um meio de agir sobre os seres sagrados; estes é que são influenciados por ela, é nestes que ela suscita modificações” (1999: 272). A oração, noutros termos, se caracterizaria por seu caráter eminentemente propiciatório e precatório, como pedidos feitos pelos homens aos deuses. Por esta razão, por exemplo, ela seria diferente da bênção, porque esta procura agir, ainda que sob a influência das divindades, diretamente sobre algo que se quer ver envolto e protegido por um poder considerado sagrado. Obviamente, segundo o próprio Mauss, há orações que podem ser também bênçãos, assim como há bênçãos que são verdadeiros encantamentos mágicos. Os limites que separam um e outro destes ritos orais são, muitas vezes, fluidos e difíceis de definir. Carlos Rodrigues Brandão já havia atentado para esta multiplicidade de usos e sentidos do *cantorio* (1977).

²¹⁰ As sequências de *cantorios* (ou mesmo um único canto em particular) parecem propor alterações constantes entre os remetentes (geralmente, os foliões), receptores (que podem ser os próprios cantadores, os imperadores, os moradores, os convidados, as cozinheiras, os serventes, os santos, Deus, entre outros personagens), mensagens, contextos (dados pelo próprio enquadramento do ritual), contatos (as formas de comunicação do ritual, seus cantos, objetos e movimento de corpos) e códigos (que precisam ser compartilhados) (Jakobson, 1975).

²¹¹ O *cantorio*, no conhecido Dicionário do Folclore Brasileiro, é definido por Câmara Cascudo como: “ato da cantar, a disputa poética cantada, o desafio entre os cantadores do nordeste brasileiro” (1999: 238).

verdadeiro sistema de objetos²¹². Não há, pois, música separada das falas, nem cantos separados dos objetos e do movimento dos corpos de seus participantes. A eficácia do *cantorio*, por assim dizer, está baseada na dissolução das fronteiras do material e imaterial, do corpo e do espírito, da linguagem falada e cantada etc; tudo precisa estar, enfim, impregnado pelo *fundamento*. Embora possa ser considerado uma espécie de rito oral, ele também mantém laços estreitos de contiguidade com os rituais manuais (Mauss, 1999)²¹³. Os gestos e os proferimentos de palavras se misturam para produzir um enquadramento semântico onde operações metafóricas e metonímicas, de contágio e de semelhança, são postas em operação (Mauss, 1999; Tambiah, 1985; entre outros).

O “cantorio da transmissão da bandeira” realizado na casa de Dona Juraci pode ser corretamente compreendido como um exemplo bastante fiel da complexidade e da múltipla funcionalidade dos rituais. A rigor, ele pode ser apresentado através de um esquema performativo de caráter processual, onde uma “entrada” (sequências 1 e 2) é seguida de um período de maior “liminaridade” (sequências 3 e 4) para desembocar numa “saída” ou “desagregação” (sequências 5 e 6).

- 1- Os primeiros versos do *cantorio* (as duas primeiras quadras) evocam o *sinal da cruz*, por meio do qual os foliões estabelecem a passagem para o mundo do cerimonial²¹⁴. A narrativa apresenta os significados deste pequeno rito manual, como um dom divino e ao mesmo tempo instrumento de proteção (“Pelo sinal da Santa Cruz (...)/ Que nos livrai dos inimigos / Com o sinal que Deus deixou”). Ela também descreve verbalmente o movimento que o *sinal da Santa Cruz* exige para ser realizado manualmente (“O nome do Pai, eu faço na testa / Do Filho, eu faço em meu peito / Do Espírito, eu faço nos ombros / Do esquerdo para o direito”). A fala ocupa o lugar do gesto para expressar os mesmos significados rituais.
- 2- Num segundo momento, os cantadores iniciam o *cabeçalho do cantorio*²¹⁵. As quadras são dedicadas a apresentar os personagens e chamá-los à atenção do que se

²¹² Penso, aqui, em Baudrillard (2004), tendo o cuidado de anotar, no entanto, que o autor trata de objetos do mundo cotidiano. Na folia, antes de mais nada, falamos de artefatos religiosos e rituais, imbuídos de mistério e importantes mediadores entre domínios cosmológicos distintos.

²¹³ Mauss ainda procura desfazer a distinção entre ação e linguagem ao afirmar que o puro rito oral é um ato, enquanto ritos manuais podem ser simbólicos (*idem*). Neste sentido, Mauss parece indicar o caminho seguido por Leach quando este afirmou que o proferimento de palavras é um ritual, tanto quanto a realização de gestos.

²¹⁴ A *Santa Cruz* é um importante símbolo ritual do catolicismo popular. Muito venerada, inclusive com rituais específicos (Brandão, 1981), sua imagem indica o local e o momento do padecimento de Cristo. Ela parece evocar mediações entre o alto e o baixo, entre a esquerda e a direita. O símbolo, que contém um poder religioso em si mesmo, faz conexões entre o reino dos céus e da terra, e entre os poderes celestes e os demônios (ou invertidos). Sobre a oposição entre direita e esquerda, ver Hertz (1928).

²¹⁵ “No cabeçalho”, me dizia um folião, “a gente tem que fazê a explicação; dizê o que que ta fazendo ali, né?”. Ele é tido como obrigatório a todos os procedimentos de um *cantorio*. “Não pode cantar sem cabeçalho, não. Nem que seja curtinho, pra economizá o tempo, tem que fazer” (Manelim. Caderno de Campo: 01/02/2008).

estará fazendo ali. Em primeiro lugar, os versos indicam a unidade do grupo de *foliões* em oposição aos *imperadores*. Realizados na terceira pessoa do plural, eles possuem ao mesmo tempo a função referencial de *explicar* (segundo termo nativo) os sentidos do próprio ritual e conativa ao chamar à atenção do imperador e de sua esposa para o que vai ocorrer (“Vamos receber a folia / Desse nobre imperador”/“O meu nobre imperador/ Com sua nobre rainha / Vamo receber sua Folia / [da] Senhora Santa Luzia”) (Jakobson 1975).

- 3- Num terceiro momento, o *cantorio* adentra, finalmente, ao centro das atividades cerimoniais: começa, enfim, a *transmissão da folia*. Os versos, realizados na primeira pessoa do singular, ressaltam a autoridade do *capitão* e chamam à atenção dos *imperadores* para o que eles devem efetivamente fazer a seguir (“Ora, meu nobre imperador/ Escuta o que eu vou falar/A folia de Santa Luzia/Vós irá nos entregar (...) Faz a vênua com o retrato/ E entrega ao meu alferes”). A fala cerimonial é seguida pelo movimento do *imperador*, que caminha em direção aos foliões e entrega ao bandeireiro, que está de joelhos, o artefato. Precisamos notar, por um lado, que este trecho do *cantorio* exige a atenção do seu destinatário. Por outro, ele indica uma distinção entre aqueles que sabem o que se deve fazer (o alferes que caminha sem ser ordenado), daqueles que precisam ser guiados para o que se deve fazer (os imperadores);
- 4- Num quarto momento, o ritual da *transmissão* precisa se completar. Não basta, apenas, que a bandeira (a própria santa Luzia encarnada, “nossa padroeira”) seja efetivamente passada aos foliões. É necessário que os demais artefatos também sejam transmitidos. Os destinatários do ato comunicativo mudam. Agora o capitão se dirige aos “seus foliões”, pedindo que eles se ajoelhem diante da *lapinha* para *receber a folia*, representada nas toalhas e nos instrumentos musicais. Além disso, os versos estabelecem paralelos entre a *folia* que está sendo entregue e a *promessa* do *imperador*, reforçando o caráter devocional do empreendimento: (“Ajoelhá meus folião/ Vamo recebê essa promessa / Pra cumprir com devoção”)²¹⁶.
- 5- Os versos seguintes indicam o final da *transmissão*, quando os foliões dão início à *despedida*. Depois de anunciar que a folia já está entregue, o capitão pede, então, para que seus foliões se levantem (eles estavam de joelhos). Os procedimentos comunicativos do canto estabelecem uma metáfora entre este gesto de se levantar e a própria ascensão da Santa Luzia aos céus (“Aqui nós ajoelhemos./ Como a santa subiu pra o céu / Nós também se alevantemo). Em seguida, o cantador pede que os próprios *imperadores* e sua família se aproximem, se ponham de joelhos e se despeçam de sua folia (a folia é ao mesmo tempo a bandeira e a própria Santa Luzia) (“Ô, meu nobre imperador / Enconvida sua família / Pra beijar o retrato santo / Despedir da sua folia”).
- 6- Finalmente, os versos apontam para a *saída* dos foliões. O capitão informa o tempo, os rumos e os objetivos da jornada dos cantadores, reiterando, assim, algumas informações apresentadas no *cabeçalho* (“A santa vai retirar / Amanhã ao romper do dia / Nós havemo de aqui chegar/ E a santa vai retirando,/ Retratada na bandeira. Vamos cumprir sua promessa / Nesse mundo de meu Deus”). Os foliões proferem a quadra final (uma espécie de *amém*) e encerram os seus cantos. *Vivas* e fogos de artifício dão números finais ao pequeno ritual.

²¹⁶ É preciso indicar que a *transmissão*, nesse contexto, é mais simbólica do que efetiva. Durante o *cantorio*, os foliões já estão portando suas toalhas e carregando seus instrumentos.

O *cantorio da retirada*, a rigor, estabelece a constituição de duas séries paralelas, entoadas no canto dos foliões e observadas na disposição dos artefatos e no posicionamento dos seus principais personagens. A relação entre os termos de cada uma destas séries nos é dada por procedimentos lingüísticos (a metáfora e a metonímia nos cantos) combinados à operações manuais baseadas no contágio e na semelhança (Tambiah, 1985)²¹⁷. As colunas são encabeçadas, de um lado, pelos *imperadores*, e, de outro, pelos *foliões* (ambos estão, do início ao fim do ritual, frente à frente). Na série articulada pelos organizadores e patrocinadores dos festejos, podemos incluir a *lapinha*, a *casa* e o mundo feminino, que, em conjunto, indicam a “fixação” e a imobilidade, em oposição à série seguinte, marcada essencialmente pelo “movimento”. No eixo formado pelos foliões, podemos observar o espaço vazio (em oposição à *lapa*), o *mundo* (de onde vêm os cantadores e para onde eles vão, após o ritual da *retirada*) e o universo masculino. Entre as duas colunas, encontramos a tríade de artefatos rituais: a bandeira, as toalhas e os instrumentos musicais; os únicos elementos do cerimonial que atravessam os limites instituídos entre os *cantadores*, de um lado, e os *imperadores*, de outro. Não se deve esquecer, também, que os artefatos são igualmente elementos de mediação com o cosmos, articulando alto e baixo, dentro e fora, passado, presente e futuro, etc, encarnando o *fundamento* que estrutura os festejos.

Os objetos que são transmitidos de uma série à outra podem, cada um deles, ser associados, de modos distintos, aos dois eixos performativos. A bandeira é entregue pelo *imperador*, mas ela parece ser feita para os *foliões*. Além do mais, o *retrato* é ao mesmo tempo feminino e masculino (produzido e montado por mulheres, ele será sempre manuseado por homens, especialmente, pelo *alferes*). No limite, embora guardado na residência dos *imperadores*, seu destino inelutável é viajar, sair pelo *mundo* com os ternos e os cantadores.

²¹⁷ Tambiah, num estudo sobre rituais de transferência mágica realizados pelos trobriandeses, entende que certos objetos e substâncias têm papel de mediação. Seu uso nos rituais pode ser compreendido através dos princípios da similaridade e do contágio, expressos por Frazer. O autor assinala que uma análise mais profunda de rituais revela que eles “ativamente exploram as propriedades da linguagem, as qualidades sensoriais dos objetos e as propriedades instrumentais da ação, simultaneamente e de diversas maneiras” (1985: 37).

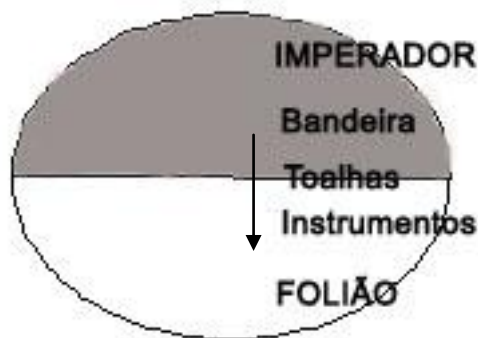


Figura 6. Diagrama da passagem dos artefatos religiosos

As toalhas, por sua vez, embora estejam igualmente associadas às duas séries, podem com bastante facilidade ser consideradas mais próximas dos *foliões* do que dos *imperadores* (muitos cantadores, como já se viu, possuem suas próprias toalhas). Feitos por mulheres, os artefatos, contudo, nunca são usados por elas (a não ser que se trate de uma *folioa*, que, como vimos no capítulo anterior, é um ser ambíguo e recheado de perigos). Além disso, assim como os instrumentos, as toalhas já estão com os cantadores durante o *cantorio*; o que parece indicar, desde o começo, uma proximidade maior com eles. As violas, os violões, as caixas, entre outros instrumentos musicais, parecem, assim, ter o mesmo destino das toalhas, sem, no entanto, possuir um valor religioso mais destacado.

Proponho, então, apresentar um pequeno quadro de posições e correlações que articulam as duas séries que estou apresentando.

Série 1		Série 2
Imperadores		Foliões
Lapinha	Bandeira	Toalhas/ Instrumentos
Casa		Vazio
Feminino		Mundo
Fixidez		Masculino
		Mobilidade

Quadro 2. A estrutura do ritual

O procedimento performativo é, então, orientado para a passagem dos artefatos da folia da primeira à segunda série de categorias. O movimento é visualmente observado,

tangivelmente experimentado e auditivamente percebido pelo *cantorio*, em toda suas dimensões (como poesia cantada, música ritual, movimento de corpos e manipulação de objetos). Uma interpretação plausível do ritual poderia nos indicar que ele é um deslocamento de foco, que passa da *lapinha* para os foliões, através da bandeira, das toalhas e dos instrumentos musiciais. O movimento realiza, então, duas operações simultâneas: uma “agregação” (a dos imperadores e dos foliões) e uma “separação” (da bandeira e do santuário)²¹⁸. De um lado, a *retirada* estabelece uma aliança entre os principais personagens do ritual. Incompletos no início das festividades, ambos agora são as partes de uma mesma realidade: o *império*, imbuído do *fundamento*, que vai, então, viajar pelo mundo. A passagem é visualmente observada por uma clara inversão ritual, quando, seguido ao gesto dos foliões de se colocarem de joelhos diante do organizador e patrocinador dos festejos, vemos os próprios imperadores se rebaixarem diante dos foliões.

É preciso notar também que a aliança entre os personagens é responsável por transmitir alguns dos valores da primeira série à segunda, por meio dos artefatos que, estruturalmente, estão localizados nos seus interstícios. A *retirada*, com todos os seus movimentos marcados, talvez esteja comunicando a todos os seus participantes os valores entendidos como corretos e fundamentais que devem orientar a relação dos imperadores e foliões entre si e com os santos de uma folia. Em primeiro lugar, pode-se destacar o comprometimento dos organizadores e patrocinadores dos festejos para com os *seus foliões*, cuja manutenção passa a ser de sua responsabilidade durante os *giros*. Surpreendemos, pois, a ritualização da *consideração*, um valor familiar que é, então, transmitido para as relações entre os patrocinadores dos festejos e os cantadores. As articulações entre imperadores e cantadores assumem ares de “patronagem”²¹⁹.

Ó, se o terno de Folia saiu no giro... e, `as vezes ele sai no giro, o pessoal num tem condição de tratá dele, sustentá ele, do que precisa, o Imperadô é obrigado, todo ponto que ele fazê dia, ele tá pa vê o que que precisa. Pra ele socorrê. É obrigação do Imperadô. Qué dizê que o pessoal, no giro que ele anda, num é obrigado. O Imperadô que é obrigado. Então, nós, que é Imperadô, nós samo obrigado fazê isso. Porque se nós num fizé, nós põe os folião pa sofrê e sofre mais ainda, que eles num tem, assim, um certo apoio. Eles num têm uma confiança numa pessoa que vai socorrê ele. `As vez um folião adoce no giro. É muito comum de adocê. A vez até pel'uma comida que come, faz mal, né? Porque come uma comida de um tempero, aqui, ali, come outra de outro tempero, né? Aí, as vez os folião num sente bem, faz mal. O Imperadô é obrigado tá acompanhado

²¹⁸ Sobre agregação e separação, ver Van Gennep, 1978.

²¹⁹ Para algumas definições de “patronagem”, ver Pitt-Rivers (1990) e Foster (1953), entre outros.

pra vê o que que ‘tá ocorreno na Folia. Outra coisa: também pedi ao pessoal pa acompanhá honestamente. Porque nós andamo na frente de um retrato de Santo Reis. Que o retrato num é o santo. Aquilo é uma composição. Mas, nós temos que respeitá igual respeita o santo, né? Então, é assim (João Bertoldo. Urucuia. *Famaliá*).

Reciprocamente, os foliões também precisam agir de acordo com certos valores encarnados pelos imperadores, porque, no limite, eles estão fazendo a viagem em seu nome, cuja reputação precisam resguardar. O que está em jogo nos *giros*, de certa forma, é o caráter “familiar” do empreendimento, que se realizado em desacordo com os valores compartilhados pode gerar comentários maldosos por parte dos demais devotos. Cito, para efeito de exemplo, uma passagem do meu caderno de campo:

Um imperador urucuiano teve um desentendimento com um capitão de folia. Disse que no primeiro ano de sua reza, o capitão foi “bom demais”. O informante gostou da diligência e seriedade com que ele conduziu os festejos. No segundo ano, contudo, a coisa desandou. O capitão levou mulher para o giro. O assunto “deu bafafá”. A folia ganhou “fama”, “virou uma zona”, “cabaret”. A jornada seguiu até o fim, mas ambos não se falaram na *entrega* e desde então. “Nunca mais folia comigo”, o imperador dizia. “Meu avô era imperador e quando da saída ele logo ia avisando: ‘tá aqui a montaria. Mas folião que levar mulher na garupa já não é mais meu folião. Pode ir embora direto pra casa.’ O velho era **sistemático**. Tava certo” (Urucuia. Caderno de campo 15/12/2007).

A folia se torna, diríamos, mais “caseira”. Os foliões carregam para o *mundo* o nome da *casa do imperador*. Os cantadores e tocadores têm agora direitos especiais, mas também deveres. Eles estão compromissados com a realização da folia até o seu encerramento, não podem beber em demasia, não podem sair com mulheres, nem participar de jogatinas de toda a espécie, etc.. Podemos falar, mesmo, numa morte e num renascimento simbólico²²⁰. Ao se ajoelharem para receber os artefatos, eles abdicam de todas suas responsabilidades cotidianas. Agora seu comprometimento é quase integral aos santos, aos imperadores e ao próprio terno de foliões, representado por seu capitão e por todos os seus companheiros de viagem.

De outro lado, os procedimentos performativos da *retirada* também nos indicam uma “separação”. Depois do ritual terminado, a *lapinha* é o trono vazio. A divindade está,

²²⁰ Há, nesse caso, também a idéia de que na *retirada* está presente a noção de iniciação: quando os foliões morrem para sua vida cotidiana para renascer como sacerdotes de uma folia. Aproximamo-nos aqui da idéia proposta por Leach (2000) de que as iniciações podem também ser como sacrifícios. Neste caso, como na ordenação dos cavaleiros britânicos, a morte é a do próprio iniciado. Isso implica a constituição de novos compromissos. O folião tem que abrir mão de sua própria vida doméstica para participar do giro. Inúmeras vezes isso me foi mostrado ao longo dos rituais. Quando foliões se viam preocupados com suas casas e afazeres domésticos, mas eram constantemente incitados pelos seus companheiros a não *largar a folia*.

pois, a caminhar. A fonte do poder religioso é deslocada do santuário (na casa) para os foliões (que irão andar “pelo mundo”). O gesto cerimonial que indica essa transformação pode ser observado quando os imperadores precisam se ajoelhar diante da bandeira e dos foliões, durante a *despedida*. A partir de então, a jornada será constituída em torno de uma lógica paradoxal. Os cantadores devem, em primeiro lugar, seguir “para frente”, num movimento de expansão que os leva ao encontro de outras casas e outros devotos. Mas, ao mesmo tempo, sua viagem está idealmente se projetando para o retorno à mesma *lapinha*, onde ela começou. A expansão e a concentração parecem ser claramente observadas na articulação entre a fixação (da *lapinha*, da *casa*) e a mobilidade (da *bandeira* e do *mundo*). A idéia contida na noção de *giro* torna-se, então, evidente. Trata-se de sair para voltar, cujo sentido mais geral é a futura reunificação entre o santuário e a bandeira. Não por acaso, o final da jornada também é a contração máxima dos festejos, quando todo um *ajuntamento* de coisas e pessoas é realizado em torno da casa dos imperadores (ver capítulo 8).

O ritual da *retirada*, através de diversos serviços semânticos que ele ajuda a operar, baseados em metáforas, metonímias, similaridades e contágios, não é, contudo, eficaz em si mesmo. Nada garante que as mensagens transmitidas sejam efetivamente compreendidas ou seguidas ao longo do ritual. Faz-se necessário que elas sejam constantemente lembradas e relembradas. A experiência dos *giros* pode, noutros termos, contradizer o que está subentendido no rito que dá início ao deslocamento dos cantadores (Valeri, 1994)²²¹. O controle, então, precisa ser constantemente exercido pelos santos, pelos capitães, pelos alferes, pelos imperadores e, até, pelos moradores com os quais os integrantes dos ternos vão interagir ao longo dos caminhos. Os compromissos devem e precisam ser constantemente reatualizados através da reconstituição constante de certos “enquadramentos”. Poderíamos dizer, pois, que o ritual da *retirada* reforça as obrigações, mas a efetiva “felicidade” de toda a festa depende do controle constante dos seus participantes, sempre acoitados por riscos de toda a espécie; assim como veremos no capítulo seguinte.

²²¹ Proponho que, no *giro*, ocorra algo semelhante ao que Valeri (1994) anotou a respeito dos procedimentos analógicos descritos por Tambiah (1985). “Mas podemos objetar a Tambiah que a transferência analógica nunca poderia ser aceite pelos trabalhadores se a sua experiência contivesse factos que a contradissem. A fórmula é eficaz, não tanto pelo efeito persuasivo da analogia enquanto tal, mas porque a analogia é enunciada sobre o fundo de um *écran* que, como o *écran* que torna possível a ilusão visual, a protege dos indícios da experiência (por exemplo, o comportamento real do patrão) que contradiriam as suas sugestões. Neste caso, a acção do *écran* deve-se ao controlo – por parte do patrão – Dos meios de informação e dos instrumentos de interpretação da experiência tornados acessíveis aos trabalhadores. Apesar disso, as experiências que negam a analogia nunca são completamente suprimidas e podem verificar-se noutras situações” (1994: 354).

CAPÍTULO 5

A FOLIA NA ESTRADA

Os *giros* de folia, a rigor, são longas experiências de encontros e liminaridades (Turner & Turner, 1978)²²². Os foliões narram e vivem suas aventuras como uma viagem entre *irmãos* a serviço de um santo católico e de um imperador de folia. Os atributos principais destes momentos rituais são as da ambigüidade. Como escreve Turner (1974), os seres e as coisas alocadas nos *limens* (nas margens ou limiares) escapam das teias de classificação que determinam cotidianamente os estados e posições num espaço social e cultural. As entidades liminares não estão aqui, nem lá; estão nos interstícios, entre as posições atribuídas e ordenadas por convenções e costumes. Os símbolos da ambigüidade, pensa o autor, podem ser vários. Eles estão relacionados à morte, ao útero, à bissexualidade (ou assexualidade), à invisibilidade, à escuridão, às regiões selvagens ou ao eclipse da lua ou do sol (1974: 117). Muitas vezes, os personagens investidos de ambigüidade não podem ter sequer propriedade e devem ser representados como se nada possuíssem. Eles devem estar disfarçados ou nus, com roupas mínimas e sem insígnias; tudo para demonstrar que, como seres liminares, não possuem *status*, papel social e posição em sistemas de parentesco. Seu comportamento é, por sua vez, humilde e passivo e entre eles criam-se ambiente de intensa camaradagem e igualitarismo (*communitas*). O caso dos foliões urucuianos, de fato, parece ser bastante semelhante. Não foram poucas as ocasiões, por exemplo, em que eu percebia que os objetos pessoais, durante os *giros*, perdiam frequentemente seus significados como propriedades individuais, para se transformarem em bens coletivos, de todos os companheiros que estavam fazendo a mesma viagem. Desodorantes, sabonetes, toalhas de banho, cigarros, aparelhos de barbear, lanternas; tudo parecia escapar, momentaneamente, ao controle do seu dono.

Mas, no entanto, há outras coisas que ocorrem durante as jornadas que a noção de liminaridade também parece evocar. O espaço intermediário estabelecido pelas peregrinações (nem lá, nem cá, longe de casa e distante do ponto de chegada) exigem, em certa medida, um certo cuidado por parte dos peregrinos. Os *giros* instauram igualmente, e

²²² Pierre Sanchis, em seus estudos sobre peregrinações e festas populares em Portugal, aponta para uma noção de “estrutura de encontro” das romarias (Sanchis, 1973). Há bastante semelhanças com o caso das folias urucuianas.

talvez na mesma proporção, diversos momentos de excessivo controle e hierarquia²²³. A presença de mulheres, da bebida, das brincadeiras, dos feitiços e dos temidos *encontros de folia* podem, por exemplo, colocar em risco a continuidade ou a eficácia do ritual, ao mesmo tempo em que são elementos importantes para a jornada. A regulação se faz então, necessária. No mundo das ambigüidades, há diversos momentos onde os *limens* precisam ser controlados e as contradições parcialmente reduzidas, de modo a não se contaminar sua frágil estrutura ritual. Surgem, assim, discursos e práticas da hierarquia, típicas das “*communitas* normativa” (Turner, 1974)²²⁴. As distinções se tornam bastante evidentes e observáveis, através de objetos rituais, configurações espaciais, etc.. A “estrutura” se insinua no interior da “anti-estrutura” enquanto o exercício do poder toma a frente do acontecimento. Nas peregrinações não há apenas um lado a ser observado ou valorizado. O igualitarismo caminha ao lado da hierarquia, a permissividade ao lado da ordenação moral e religiosa²²⁵. O movimento é constante e o risco de poluição ritual uma realidade presente (Douglas, 1991). Sem o controle dos seus líderes, há sempre o risco dos prestígios e reputações dos seus participantes e organizadores se tornarem abalados.

Eu divido este capítulo em três partes, que acredito serem complementares. Na primeira delas, enfoco a relação que os foliões estabelecem entre si ao longo de suas caminhadas. Começo, assim, por descrever os processos que envolvem a “saída de casa”, quando os foliões, como verdadeiros “renunciadores”, precisam se apartar de seus compromissos e afazeres domésticos em prol da peregrinação religiosa e de suas

²²³ “No plano das dicotomizações antropológicas, seria difícil, se não impossível, conceituar as procissões, que não seriam sagradas nem profanas, nem formais nem informais. E não estariam engendrando nem uma *communitas* e nem acentuando a estrutura, mas teriam todas essas facetas ao mesmo tempo” (Da Matta, 1979: 52).

²²⁴ O estado intermediário que a peregrinação propõe - “no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimonial” (Turner, 1974:117) – estabelece o chão para a experiência da “*communitas*” que, segundo Turner, pode ser descrita a partir de três modalidades. A primeira é a “existencial ou espontânea”, resultado de um sentimento momentâneo de identidade coletiva e homogênea, como se os participantes das peregrinações fossem membros de uma “irmandade”. A segunda é a “normativa”, sustentada pela necessidade de organização e controle social de seus membros por meio de certas regras. A terceira é a “ideológica”, referindo-se a modelos e projetos utópicos baseados na “*communitas* existencial”. A “*communitas* normativa” tende a ser mais operante durante os deslocamentos da peregrinação: a distância geográfica, social e simbólica entre o lugar de origem e o objetivo das viagens, além do grande número de participantes, motivam a organização e a disciplina. A “*communitas* normativa” e a “existencial”, de certa forma, estão dentro do domínio da estrutura, embora presentes de modo mais simplificado (1974: 162). A peregrinação torna-se, assim, um jogo tenso entre a “estrutura” e a “anti-estrutura”, o “sagrado” e o “profano”, a “permissividade” e a “ordenação”, o “igualitarismo” e a “hierarquia”, etc.

²²⁵ Turner (1974) fala da “rotinização da *communitas*”, quando o que era “espontâneo” sofre um declínio e queda para se assentar na “estrutura” e na lei. O ponto que eu quero anotar aqui é a de que a folia, como um todo, articula de modo, diríamos, sincrônico, a “estrutura” e a “anti-estrutura”. A formalidade e a informalidade caminham lado a lado durante sua execução.

obrigações para com seus companheiros de viagem (Da Matta, 1979). Na segunda parte deste capítulo, eu procuro destacar o modo como os cantadores e tocadores precisam lidar com os diversos personagens que, de um lado, são essenciais à realização das viagens, mas que, de outro, parecem sempre colocar em risco a frágil arquitetura das peregrinações: os acompanhantes, divididos em diversas categoriais, tais como as do bêbado e a das mulheres. Na última parte deste capítulo, apresento, finalmente, as disputas que envolvem o mundo das folias urucuianas, quando, das peregrinações. De um lado, tento demonstrar alguns dos significados inscritos nos momentos nos quais os grupos de tocadores se deparam com certas práticas de feitiçaria e bruxaria perpetradas por outros cantadores e imperadores. De outro, descrevo alguns dos aspectos que envolvem os *encontros de folia* que, colocando frente a frente dois grupos distintos de foliões, acabam constantemente se transformando em verdadeiros embates rituais.

1. Saindo “de casa”

Numa manhã de maio de 2008, os cantadores e tocadores dedicados a saldar a promessa do falecido Manoel Quaresma faziam seu *pouso* na residência de um devoto urucuiano, no bairro das Campinas, distante cerca de 20 Km da sede municipal. Eu dormia no quarto de um dos filhos do dono da casa, quando, do cômodo vizinho, comecei a ouvir o choro compulsivo de um folião. À princípio, sem entenderem exatamente o que estava acontecendo, todos os demais integrantes do *terno* se dirigiram para o lugar onde o cantador estava deitado. Ele estava tendo pesadelos. Quando foi acordado, o folião continuou o choro, acusando algum problema de saúde. Preocupados, seus companheiros prontamente se mobilizaram para chamar um vizinho que pudesse levá-lo ao hospital na cidade. Com o tempo, no entanto, os detalhes de seu sonhos foram aparecendo. Não havia “doença”, ele ia explicando. Nós estávamos a cerca de seis dias *no giro*, e o cantador estava sentindo “falta de casa”. A preocupação, de repente, se transformou em chacota. Os demais tocadores, os acompanhantes que ainda permaneciam na casa e os próprios moradores, começaram a bombardeá-lo com brincadeiras de todos os tipos. O que ocorrera naquela manhã, como parece ser um verdadeiro costume urucuiano, foi rapidamente repassado a outros moradores, acompanhantes e devotos da vizinhança de onde estávamos hospedados. Os comentários e as brincadeiras se espalharam rapidamente. Dois dias antes

de nossa jornada ter terminado, o evento já tinha chegado, como rastilho de pólvora, ao conhecimento dos amigos, parentes e conhecidos do nosso personagem.

O caso exemplifica, de maneira bastante evidente, o modo como a preocupação e a intensa solidariedade entre os foliões pode se transformar rapidamente num verdadeiro trabalho de assassinato coletivo da reputação alheia (Gilmore, 1987). O evento e todos os seus desdobramentos narrativos, foram, noutros termos, responsáveis por estabelecer um ponto negativo ao prestígio do tocador. “Onde já se viu folião chorando pra voltar pra mulher?”, era o que perguntava, meio rindo, meio sério, o capitão do terno depois de todo o acontecido. Baseado em certos valores compartilhados, o choro e os comentários que se seguiram a ele evocavam para os participantes alguns dos sentidos mais fundamentais à vida do folião *no giro*. Afinal, para cumprirem a contento suas obrigações, os cantadores e tocadores precisam, necessariamente, se apartar do seu mundo cotidiano. As esposas, os filhos, as casas, os estudos, as roças, as criações de gado, todos os elementos que compõem a riqueza do seu dia a dia, devem ser momentaneamente esquecidos. Na maioria das vezes, a separação com o grupo doméstico e com o trabalho é vivida com excitação e alegria; semanas antes das folias começarem, os cantadores e tocadores se preparam efuzivamente para a chegada do dia da *retirada*. Encontros são marcados, os trabalhos cotidianos são adiantados, os cavalos, caso seja necessário, são escolhidos, os instrumentos musicais consertados, as roupas para as viagens limpas e separadas, etc. Mas, com a mesma frequência e, talvez, intensidade, a saída temporária *de casa* é discursivamente apresentada como um *sacrifício*, por meio do qual os foliões entendem entregar-se totalmente à sua devoção, através de um reconhecido sofrimento do corpo e da alma: “A vida do folião é difícil, moço. É muito sofrimento ficar andando pr’esse mundo aí, dormindo no chão, pegando chuva... Tem que deixar a roça sozinha, a mulher em casa. Às vezes sente falta. Folião é sacrifício demais” (Maroniti. Urucuia. Caderno de campo: 3/01/2008). O *sacrifício*, neste contexto, não é apenas o conjunto de provações físicas por que passam os devotos, mas representa, igualmente, entregas morais e separações sociais, às vezes bastante difíceis e dolorosas (como no caso do nosso personagem citado mais acima). As

preocupações caseiras, o conforto e a vida no lar, por assim dizer, precisam ser esquecidos, pelo menos durante o tempo em que vingar os festejos religiosos²²⁶.

Os *foliões* que têm trabalho assalariado precisam programar suas férias para o período das festas. Alguns deles se esforçam no sentido de estabelecer acordos com seus patrões de modo a serem liberados para participar das jornadas. Mas há também aqueles que trocam os dias de serviço, se comprometendo a trabalhar nos fins-de-semana seguintes para compensar suas faltas durante as folias. Os cantadores e tocadores que não contam com o apoio de seus empregadores podem até “pedir suas contas”, abandonando definitivamente ou temporariamente seus trabalhos apenas para participarem de um festejo considerado muito importante. Os foliões que moram em outras cidades fazem suas economias para financiarem suas viagens de volta a Urucuia. Caso sejam considerados imprescindíveis, são os próprios imperadores ou capitães que se responsabilizam por pagar as despesas dos seus deslocamentos (os gastos também são contabilizados como “festivos”). Alguns deles aliam ao seu comprometimento com dado festejo religioso todo um ciclo anual de visitas à cidade, a familiares e amigos que permanecem por lá. Interesses individuais e coletivos, devoções religiosas e gostos pessoais pelas folias se misturam entre as estratégias acionadas por estes migrantes no intuito de participar dos festejos.

Os agricultores e/ou trabalhadores autônomos que moram em Urucuia e cidades vizinhas formam o grosso da população dos foliões. Embora as barreiras à sua participação nos *giros* pareçam ser menores, eles também precisam se preparar com bastante antecipação para os festejos. Em primeiro lugar, eles procuram adiantar serviços mais urgentes que podem ficar parcialmente abandonados durante o período das festas. Quando não podem fazer tais adiantamentos sozinhos ou contando exclusivamente com a mão-de-obra familiar, muitos se esforçam para conseguir trabalhadores remunerados ou procuram acertar *trocas de dias* ou *mutirões* junto a parentes, compadres e vizinhos. Não é mesmo incomum que seus próprios companheiros de terno e de folia se mobilizem para ajudá-los a finalizar certas tarefas mais complicadas.

É. A vez a pessoa gosta, né? Gosta do giro da folia. Então, ele vai cumprir a promessa do Imperadô, né? Larga tudo. Tem deles que deixa a roça no mato (risos). Chega gado... `a vezes, gado até já mexeu na roça, o mato

²²⁶ A noção de *sacrifício*, quando empregada por foliões, foi bem descrita por Bitter (2008). Por outro lado, como atestava Turner (1974), as peregrinações, principalmente cristãs, podem transformar a obrigação em algo desejável.

tá grande. É... muitos Imperadô aconteceu de... ou, companheiro ajuda os outro limpá as roça deles pa saí juntos, né? Mas, otros não. Vai cumpri a promessa (Manoel. Urucuia. *Famaliá*).

Para os serviços que não podem “parar” por vários dias, tais com o trato diário com o gado ou o funcionamento de um pequeno negócio, os foliões contam com a presença de alguns familiares que garantam que suas casas, comércios ou propriedades rurais não permaneçam abandonados antes e durante o período da festa. Numa ocasião, eu vi um desses cantadores chamar a atenção de seu filho mais velho para os cuidados com o rebanho bovino familiar durante sua ausência. Ele passava instruções e reiterava que “aquilo tudo lá” era *obrigação* sua enquanto estivesse fora. As hierarquias internas do grupo doméstico e o próprio valor-família pareciam garantir ao folião uma viagem até certo ponto tranqüila. Ainda assim, ao que parece, alguns chefes de família, mais preocupados, podem abandonar os *giros* por um ou dois dias para resolver problemas em suas moradias e trabalhos.

A ausência momentânea do cantador e tocador durante uma jornada, no entanto, precisa ser negociada. Seus próprios companheiros de terno parecem combinados a não deixar que ele se ausente um dia sequer do *giro*. Não foram poucas às vezes em que, eu mesmo, era incitado a ficar, a despeito de ter que me deslocar para acompanhar outros grupos rituais em outras peregrinações. As coerções parecem pesar sobremaneira para os *foliões com toalha* (os que receberam o artefato durante os rituais da *retirada*). Em tese, sua ausência, mesmo que temporária, é considerada uma afronta ao *fundamento* da folia. Mas, na prática, os cantadores podem pedir *autorização* para o seu capitão para se ausentarem momentaneamente dos deslocamentos. Tudo passa, então, a depender do *sistema* do líder ritual e de suas considerações à respeito da necessidade do seu folião. Donos de terno mais rígidos (*sistemáticos*, na linguagem dos devotos) não parecem dispostos à abrir exceção (“folião que é folião fica no giro e não sai de jeito nenhum”). No entanto, a maioria deles está mais aberta ao entendimento: as saídas podem ser temporárias e sempre condicionadas ao retorno antes do encerramento das peregrinações (“se o companheiro saí, às vez tem necessidade urgente, né, ele tem que voltá antes da entrega [da folia], porque daí não pode”).

As dificuldades que porventura possam ser encontradas nos momentos em que os foliões se preparam para a realização das jornadas não são, no limite, questões que impeçam a maioria deles de se engajarem aos festejos. Boa parte dos cantadores e

tocadores urucuianos entende que sua participação no evento religioso pode ser em si mesma fonte de certos benefícios sagrados. Poucos deles concordariam com a idéia de que deixar de trabalhar sua roça ou em seu comércio em prol da presença em uma folia provocaria danos econômicos consideráveis em suas obrigações e bens. Movidos por sua *influência*, a maioria deles acredita que “os santos ajudam muito” os devotos que têm a *missão* de conduzir as peregrinações em seu nome. A reciprocidade parece evidente, inclusive no que tange ao fato de “não ir” aos *giros*, que se não acarreta muitos castigos divinos, pode, na verdade, ser totalmente infrutífero no plano das obrigações cotidianas.

Vou te dar uma nova opção aí: cê pode largá seu trabalho lá. Eu, por exemplo. "Ah, vô na folia de santos". "Mas, ó, as vaca tá morrendo no mato. Tá arrebandando a cerca lá e tal...". "Tá, não vô, não". Cê não vai não e cê não fecha a cerca lá e as vaca vão lá. Não tem jeito! Mas se ocê for não acontece nada. Não sei se é vocação da gente, mas pelo menos eu sô valido. Hoje, eu posso dá essa entrevista aqui, de verdade. Levantei as quarto e meia da manhã, senti que tinha uns (?) numa rês meu. Mas, eu pensei que eu já tinha falado com ele [o capitão]. Eu vô lá se dé uma coisa, eu tô. Cheguei aqui, tava começando. A folia de reis é o seguinte: pelo que eu entendo, tem muita gente que zomba - eu não sou capaz de falar nem um segundinho de folia de reis, não. Eu gosto e nunca me trapalhou trabalhar, não (folião, Uruana/MG. Entrevista: 05/03/2006)²²⁷.

Os empecilhos à participação nos festejos não são, claro, apenas econômicos. Os devotos podem encontrar resistências de todas as ordens em seu caminho, antes de embarcarem em suas aventuras anuais junto aos ternos e às folias de sua região. Há, por exemplo, aqueles que precisam lidar com as zombarias ou críticas de parentes, amigos ou conhecidos por trocarem o trabalho em suas roças e comércios em prol de uma viagem de vários dias (no caso das folias realizadas foras das épocas prescritas pelo calendário religioso as críticas são ainda mais generalizadas). Os foliões são tratados como *vagabundos*, personagens que não correspondem a um certo ideal do *trabalho* enquanto valor moral, mais do que puramente econômico (Woortmann, 1982). As *críticas* podem ser lançadas por pessoas alheias à devoção religiosa do mundo das folias, mas podem, também, partir dos próprios devotos, o que revela uma ambiguidade intrínseca ao próprio

²²⁷ “Larga roça... ‘teja no mato, a gente tem que deixá e segui. Mas, acontece, assim: a gente faz esse giro, chega, cuida da roça. E ainda dá a mesma coisa dos outros que ficaro, né? Que a gente tem a boa vontade. Deus ajuda a gente que dá tudo certo” (Manoel Quaresma, Uruçua/MG. *Famaliá*).

folião, ao mesmo tempo neste mundo e no outro mundo (Dumont, 1997, Da Matta, 1978)²²⁸.

Ah, eles critica muito a vida da gente, né? Por causa da gente saí ni Folia, né? Eles qué pô a gente de vagabundo, né? Mesmo que num tá pedino eles homenage nenhuma, né? Mas, eles qué criticá a vida da gente, né? Porque sai na Folia. Sai dias e dias. "Oia esses vagabundo! Saí tantos dia na Folia aí!" Mas, num importa. Eu, pelo menos, nunca senti falta na minha casa das coisa. Eu saio e deixo. Tá meus filho aí tudo que... que sabe. Eu nunca deixei em casa em falta. Quando eu chego, sempre tem, né? Aí, eles fica criticando que a pessoa... que violeiro é vagabundo (Manelim. Urucuia. *famaliá*).

Há, igualmente, cantadores e tocadores que encontram problemas domésticos, quando suas esposas se opõem à sua renúncia temporária da casa em troca de um longo período de viagem pelo “mundo”. A responsabilidade com o espaço familiar – entendida como atributo fundamental do *dono da casa* - e, até, ciúmes, frutos do desgarramento e do contato intenso que os cantadores têm com mulheres de outras *casas* e na *estrada*, podem ser boas razões para o estabelecimento de tensões. Casamentos podem ser rompidos e relações de parentesco bastante abaladas.

As mulhé fica uma onça (risos). A gente sai pro mundo e elas fica em casa tudo prosa-ruim demais. Tem uns aí que nem sai mais em folia por causa de medo da mulhé. Não tem isso comigo não. Quando ela caso comigo ela já sabia que eu era folião. Por que que vai mudar agora? (Urucuia. Caderno de campo: 11/01/2008)

Os cantadores e tocadores precisam, então, se distanciarem de seus compromissos cotidianos para se engajarem em compromissos com seus companheiros de folia, com os festejos e com seu santo de devoção. Eles são como renunciadores temporários, abandonando momentaneamente as posições relativamente fixadas para seus papéis sociais durante a vida cotidiana (Da Matta, 1979). Enquanto os imperadores e moradores atraem os festejos para suas moradias, os cantadores e tocadores caminham no sentido inverso, apartando-se de seus lares (ao invés de apartá-los) para se engajarem às peregrinações.

²²⁸ Há, pois, alguma semelhança estrutural entre os cantadores e tocadores de folia e os personagens da renúncia social, de quem nos fala Da Matta (1979). A “renúncia”, diz o autor, é uma forma “poderosa de reagir contra a ordem estabelecida. Porque a renúncia é, de fato, um modo total de rejeição (...) O renunciador, decidindo não mais voltar à ordem social, liberta-se do seu passado e, assim, fazendo, abre as portas de seu futuro. Ele cria e inventa novos espaços sociais. Com o renunciador, estamos no plano mesmo onde se implementa socialmente a esperança” (:258).



Foto 44. O folião o seu grupo doméstico

A ruptura com os laços ordinários da vida social contribui para a constituição de uma forma distinta de sociabilidade, que se guarda algumas relações com o universo cotidiano, também propõe importantes alterações. Os *giros* são, a rigor, atividades marcadas por um alto grau de envolvimento pessoal. Nos mais longos, os foliões podem permanecer até 12 dias alheios a todo e qualquer tipo de informação a respeito do “mundo exterior”. A imersão pode ser total e a experiência – para um visitante de fora – intensa. O cansaço, a sociabilidade festiva com grupos expandidos ou reduzidos de pessoas, as viagens noturnas que invertem o horário cotidiano, o consumo relativamente excessivo de bebidas alcoólicas, as brincadeiras, os contatos com seres sobrenaturais, as discussões, os acordos, a comida em excesso ou pouca quantidade, o cheiro dos cavalos... Tudo o que ocorre no *giro* tem como centro o próprio *giro*. O mergulho aprofundado numa destas jornadas costuma ser tão intenso que, mesmo uma semana depois de alguns deles terem sido encerrados, eu ainda podia sonhar com suas realizações. A experiência poderia ser apenas o indício do caráter iniciatório das minhas vivências urucuianas. Mas, como eu ficaria sabendo depois, ela é fartamente compartilhada. Numa tarde de janeiro, quase duas semanas após os *giros* do ciclo natalino terem sido finalizados, a esposa de um capitão me contava, aos risos, que na noite anterior, seu marido acordara assustado, apressando todos na moradia para se prepararem para a “chegada da folia”. Ele saiu da casa, “meio

dormindo ainda”, dizendo que tinha que arrumar a pinga e a *farofa* dos foliões: “Acorda Giva, tem que arrumar as coisas porque os companheiro tão chegando...”²²⁹.

2. A *communitas* festiva e normativa

2.1. *Brincar e apelar*: os benefícios e os perigos da camaradagem

“A festa dos folião é o giro”. A frase usada com bastante frequência pelos cantadores urucuianos tem seu toque de verdade. Para muitos deles o que importa mesmo são as aventuras durante suas viagens cerimoniais. As atividades da *retirada*, por exemplo, são vividas com a expectativa da saída, quando os foliões se desligam efetivamente do mundo cotidiano de suas casas e famílias. As *visitas*, ao seu turno, embora constituam o grosso das atividades do folião, são quase sempre vividas como uma relação com os “outros” (não-foliões) com os quais os cantadores precisam lidar durante o período da viagem. A *entrega*, por sua vez, demarcando os eventos que encerram os festejos, é caracterizada pelo retorno progressivo à vida cotidiana. Ali, os cantadores estão “de volta” à moradia dos imperadores, os seus parentes e familiares já estão novamente presentes e o deslocamento não se faz mais necessário. Muitas vezes, estes momentos têm, inclusive, mesmo um tom de despedida. Os foliões podem chorar e se emocionar com a perspectiva da dissolução da comunidade de devotos criada por eles durante os *giros* festivos.

Aí depois que acaba só resta a saudade dos bons amigos. A gente sai, moço, a gente fica judiado, os folião [de Reis] canta em época de chuva, chove muito, tem muito córrego... até que tem chovido pouco, é bom, mas quando é ano de chuva, a gente fica judiado demais. Incha os pés, os pés inchado, tudo judiado. Mas a gente tem aquele prazer, tem uns companheiro bom, os companheiro tudo ótimo, tudo amigo, a mesma coisa que ser irmão, aquilo lá é a mesma coisa de oito ou dez irmão, tudo arreunido ali (José Wilson, Urucuia. Entrevista: 11/01/2005).

A camaradagem e o sofrimento em conjunto formam, nas folias, uma espécie de *communitas* em movimento (Turner, 1974; Turner & Turner, 1978)²³⁰. Juntos pela devoção

²²⁹ Sobre o assunto, vale destacar que outros pesquisadores puderam observar eventos semelhantes, quando os sonhos pós-giros trazem o folião de volta aos períodos festivos e revelam a dificuldade da passagem entre o tempo sagrado da festa e a vida cotidiana (Vieira, 2002: 118).

²³⁰ Steil, num estudo sobre romarias realizadas em direção ao santuário de Bom Jesus da Lapa, no sudoeste do estado da Bahia, propõe que o ideal da *communitas*, nestes momentos, poderia ser expresso “pela busca de uma comunhão fusional, onde a romaria surge como um espaço simbólico que ab-roga as regras sociais, as hierarquias e os constrangimentos morais. Enfatiza o caráter festivo, lúdico e transgressivo da peregrinação, que incorpora o divertimento, o sexo, o comércio, a dança, a diversidade religiosa como dimensões do culto.

e pelo sofrimento em comum, os cantadores e tocadores também se consideram *irmãos* e *companheiros*. São nos dias e noites de intensa convivência que estes homens estabelecem entre si formas de sociabilidade radicalmente distintas do seu mundo cotidiano. No dia a dia dos trabalhos na roça ou na cidade, por exemplo, as pessoas podem se manter relativamente dispersas. Foliões que vivem a experiência de enlaçamento quase radical durante os *giros* podem ficar quase um ano sem se verem. Alguns moram em outras cidades e mesmo aqueles que vivem em Urucuaia ou em localidades próximas não podem ser considerados presos a laços mais estreitos de amizade e vizinhança. Os encontros ordinários, na maioria dos casos, são fortuitos e realizados em espaços públicos, durante festividades cívicas, missas ou simples idas à cidade para resolver assuntos diversos na prefeitura, nos bancos, etc. Nada que se compara, pois, às experiências vivenciadas nas peregrinações.

Um dos elementos centrais da *communitas* festiva é a forma extremamente informal que caracteriza a relação entre os cantadores e tocadores de um mesmo terno de folia durante os deslocamentos. Ao lado de situações onde a hierarquia e a distinção tomam à frente, há inúmeros cenários onde as *brincadeiras* se tornam essenciais à sociabilidade festiva entre os viajantes na estrada. Muitos foliões – que não chegam a ser considerados bons instrumentistas ou mesmo cantadores - são escolhidos por seus capitães por serem considerados *bons para brincar*, alegres e sempre dispostos a participar do jogo mútuo de provocações e reciprocidades que caracteriza as diversões agonísticas de uma jornada. A folia, é bom dizer, não é apenas o exercício piedoso da fé religiosa, mas também um empreendimento onde deve reinar certa alegria e licenciosidade nos tratos entre seus principais participantes.

O cumpadre Filó é bom de sair no giro mais a gente. Ele ta sempre brincando com a gente alegrando. A folia é muito sofrimento. Se não tiver esses uns que gosta di adiverti, de ficar atentando os outros pra gente da risada, fica sacrifício demais (Urucuaia, Caderno de campo: 3/01/2008).

A noção de *brincadeira* é ampla. O termo pode, num sentido mais estrito, se referir às danças do *quatro*, realizadas nas casas dos devotos. Mas o seu significado mais preciso parece transcender aquele contexto específico; embora mantenha intacto a referência a um

Exerce, desse modo, uma crítica à sociabilidade do cotidiano e à vida moderna que se organiza a partir da divisão social do trabalho e de múltiplos *status* sociais que estabelecem regras rígidas de comportamentos e hierarquias” (2003: 252).

tipo de sociabilidade agonística pautada pelo riso, pela distensão, pelo aspecto lúdico de sua realização, sempre entre *amigos* ou entre pessoas que se pensam próximas e iguais. A noção implica o estabelecimento de um novo “enquadramento”, cujo real significado é criar um espaço distinto de relações sociais (Bateson, 1972). Foliões e acompanhantes que “brincam num giro” podem se tratar de modo extremamente formal fora dele. As *brincadeiras* podem aproximar “velhos” e “moços”, “pais” e “filhos”, “padrinhos” e “afilhados”, retirando das relações entre eles a aura de formalidade que as caracteriza nos momentos cotidianos. Frequentemente, elas atingem os limites da “anti-estrutura”, sem, contudo, desfazerem totalmente os domínios hierárquicos das relações. Muitas vezes, os *brinquedos* podem mesmo estar intimamente associados ao mundo das ordenações. O equilíbrio é sempre instável.

Numa tarde de descanso numa *casa de pouso*, no final de dezembro de 2007, eu tive meu primeiro contato efetivo com essas *brincadeiras* durante os *giros* de uma folia. A moradia estava praticamente vazia de acompanhantes. Só os foliões dormiam, descansavam e conversavam no *terreiro do fundo* da residência²³¹. Passamos o dia debaixo de uma mangueira no quintal, onde os donos da casa haviam montado duas redes de dormir e espalhado bancos e tamboretas para os visitantes se acomodarem. Enquanto o capitão estava deitado numa das redes, um de seus foliões (companheiro de muitos anos de folia) sorratamente ia desfazendo o nó que segurava o objeto à árvore do quintal. Em poucos minutos, sem que o líder dos foliões pudesse dar conta, ele desamarrou o laço. A rede caiu de uma vez, quando, então, o capitão, atarantado pelo susto, percebeu que todos estavam rindo do acontecido. Depois do tombo, o líder dos cantadores praguejou contra o folião que corria para longe. Todos os presentes riam alto. O capitão, então, levantou-se do chão e prometeu *resposta*²³². Uma hora, o cantador insolente *pagaria pela brincadeira*. Uma das

²³¹ Percebi, então, que o dia do *pouso* pode ser mais ou menos animado a depender da vizinhança e do dono da casa. Muitas vezes, é o conjunto dos moradores e seus vizinhos que estimulam os foliões a realizar coisas. Se o morador é mais *sistemático*, ele pode exigir que os foliões cantem e dançam o dia inteiro ou que pelo menos fiquem acordados para conversar. É o dono da casa quem dá o tom dos acontecimentos. Veremos isso no capítulo seguinte.

²³² A rede de dormir é, em muitos contextos brasileiros, verdadeiro fato social total. Gonçalves, ao analisar o estudo de Câmara Cascudo sobre o tema, observa que, “enquanto um objeto material, a rede é indissociável de relações sociais, morais, mágico-religiosas, existindo portanto enquanto parte indissociável de totalidades cósmicas e sociais” (Gonçalves, 2005). De fato, Câmara Cascudo havia proposto, em diversas passagens do seu texto, as conexões do objeto com o corpo, a alma, com os domínios econômicos, sociais e religiosos, etc.. Note-se, aqui, uma passagem do autor, na qual ele indica o caráter distintivo do artefato, no sentido de estabelecer hierarquias sociais. Nela, entrevemos o caráter quase interdito dos “punhos da rede” para sujeitos considerados inferiores à figura do coronel que estava deitada nela: “*Botar a mão no punho da rede* onde estivesse deitado um desses chefes onipotentes era sinal de privança, intimidade e confiança. Falar

características centrais da *brincadeira* se sustentava no fato de que o folião que provocou sua realização fazia questão que todos os demais presentes vissem o que ele estava fazendo. Não se tratava apenas de *brincar* com o *capitão*, mas também de atrair o interesse e as atenções dos demais acompanhantes. Nós, que tudo assistíamos, precisávamos saber que o agente da *brincadeira* era ele.

As *brincadeiras* apontam, em primeiro lugar, para uma permissividade moral que se instaura entre os foliões durante sua convivência diária num *giro* de folia. A rigor, elas podem ser corporais ou orais, tratar de assuntos escatológicos, envolver temas relativos à sexualidade ou conter insinuações sobre a inteligência (ou falta de) dos seus participantes. As *brincadeiras* também podem, em diversos momentos, fazer referência à aspectos morais da vida cotidiana e trazer à tona relações familiares. Muitas vezes, as próprias hierarquias que separam capitães e foliões, foliões e acompanhantes, acompanhantes e moradores, são temporariamente desfeitas por estas atividades²³³. Animados pela pinga, os integrantes dos ternos (e alguns acompanhantes) podem passar horas *atentando*, como eles gostam de dizer, uns aos outros ao longo de uma jornada. *Atentar* é, literalmente, estimular, provocar, quase exigir uma resposta daquele que foi estimulado. Num sentido mais estrito, próximo ao mundo cotidiano, *atentar* é uma espécie de *provocação*, uma forma de “chamar à frente” um contendor (Comerford, 2001) para propor a ele uma espécie de enfrentamento “público” (que pode ser sério ou lúdico, a depender das interpretações dos agentes) diante de uma audiência. No sentido mais geral, a noção é carregada de significados religiosos, se referindo ao próprio diabo que vive de incitar o devoto a se embrenhar em desvios morais e religiosos²³⁴. Alguns foliões, mais do que os

segurando o punho da rede era o mesmo que acobertar-se debaixo do manto ducal. O protocolo era a fala de pé, diante da rede, respeitando distância cautelosa” (2003: 118). Cortar o punho da rede do senhor era ainda gesto de maior relevância, um “desafio supremo, equivalente a cortar a cauda do cavalo de estimação” (idem, ibidem). Cascudo continua: “Nas guerrilhas políticas, até quase finais do século XIX, surpreendendo um bando inimigo à Casa-Grande indefesa nunca esquecia o chefe de deixar o sinal do atrevimento inapagável: o punho da rede cortado à faca. Era pior que incendiar a casa inteira. *Cortei-lhe o punho da rede*, orgulhava-se o vencedor ocasional até a inelutável represália” (idem: 118-119). O exemplo etnográfico de Cascudo joga alguma luz sobre o gesto ao mesmo tempo zombeteiro e altamente transformador do nosso folião.

²³³ Muitas vezes, tais procedimentos parecem ser realizados para punir um capitão excessivamente rigoroso durante os *giros*. Não tenho dados conclusivos sobre o tema, mas suspeito que os fatos ocorram com alguma frequência.

²³⁴ Penso na idéia de *tentação do diabo*. Ver nesse sentido, Pereira, 2008; Taussig, 1980, entre outros. John Comerford observa sentido semelhante ao termo *brincadeira*, entre alguns moradores rurais da Zona da Mata Mineira. Suas formulações foram muito úteis à produção deste tópico da minha tese: “Normalmente, trata-se de palavras ou gestos interpretados como *provocações* à pessoa e à família ou a alguma coisa com a qual haja identificação, e atos vistos e sentidos como agressões diretas, como quando uma *brincadeira* (ver adiante) envolve um gesto de contato direto ou indireto com o corpo ou quando, no futebol, uma “entrada” mais dura

outros, são especialistas na arte de *atentar* o próximo. Estes são os próprios *atentados* que, no seu duplo sentido, são os *atentados do diabo* e os “atentadores” (quase como o seu representante)²³⁵.

Ao longo de minhas experiências de pesquisa, listei, em meu caderno de campo, as *brincadeiras* mais comuns entre os foliões durante as peregrinações. Proponho, agora, apresentar algumas delas.

- 1- Um folião amarrou o chicote que outro folião tinha preso na cintura num tamborete. Ao se levantar, a vítima caiu duas vezes. Os risos eram gerais, mesmo quando o folião *atentado* ainda estava amarrando o chicote, à vista de todos. Na última vez em que isso aconteceu, o alferes ainda falou para o cantador, foco da *brincadeira*: “Cê é muito inocente”;
- 2- O alferes de um terno colocou uma sela de cavalo sobre o capitão, que estava dormindo. Os demais foliões riam quando passavam ao seu lado e principalmente quando o capitão acordou e se viu “arriado” pelo companheiro.
- 3- Um cantador guardava biscoitos e guloseimas no seu embornal toda vez que passava por uma casa que oferecia alimento aos foliões. Depois de alguns dias de viagem, sua sacola estava cheia de comida. Ele não dava nem oferecia seus biscoitos aos demais foliões. Como punição, alguns dos integrantes do terno trocaram os biscoitos (eles comeram quase todos e distribuíram o resto) por estrume de cavalo. Quando o dono da sacola, depois, foi pegar um desses biscoitos, ele acabou enfiando a mão nas fezes dos animais. Os risos foram gerais.
- 4- Durante uma visita, o capitão retirou cuidadosamente a lanterna nova que um de seus foliões guardava no bolso de trás da calça. No seu lugar, pôs uma lanterna velha e quebrada que ele achou no caminho. O folião não percebeu e ficou muito tempo depois procurando seu objeto “roubado”.
- 5- Um folião amarrou as esporas de um outro folião no bancos onde este estava sentado. Quando este foi se levantar, ele acabou caindo. Os risos foram gerais.
- 6- Numa outra ocasião, um cantador amarrou, com um laço, um dos seus companheiros na cama onde este estava dormindo. O laço foi “bem dado” e a vítima teve que pedir auxílio para poder se levantar.

dá margem a uma interpretação de que houve intenção de agredir e sensação de ter sido agredido para além daquilo que está estabelecido como aceitável” (2001: 63). O autor continua: “Nesta série, talvez mais do que nas outras, as evidências “objetivas” de agressão se reduzem normalmente ao mínimo: tudo é interpretação” (*idem, ibidem*)

²³⁵ Não por acaso, crianças “mal-criadas”, entidades sobrenaturais quase demoníacas, como o *romãozinho*, também são assim chamados (o *romãozinho* é demônio infantil que vive de fazer travessuras com as pessoas e suas propriedades). O personagem é típico, que parece se colocar nos limites da estrutura social, parte do diabo, próximo da natureza, etc.. Mais do que apenas qualificar ações, o termo pode definir pessoas. Muitas vezes, os *atentados* são personagens marcadas por algumas qualidades estranhas: são os gogos e os *bêbados*. Suas deficiências físicas e/ou desvios morais acabam transformam-nos em personagens ambíguos, como os “bobos da corte” ou um *trickster*, afinal (Lévi-Strauss, 1985).

As *brincadeiras* podem ser corporais (amarrar, dar chutes, rasteiras, pintar partes do corpo), podem envolver a montaria de um folião, podem estar associadas ao medo difuso de que a mulher dê algum tipo de flagrante num cantador potencialmente infiel, podem envolver roubo simulado de propriedade ou serem formas de vingança para foliões que não distribuem seus bens, etc.. Em geral, as *brincadeiras* de cunho corporal (boa parte dos brinquedos corporais ocorre quando o outro está dormindo ou desatento) são mal-vistas, assim como aquelas que atentam contra cavalos e que colocam em risco a integridade física do folião. Os limites são dados pelo próprio corpo e algumas de suas extensões: “brincadeira de por a mão, não”. Elas com frequência parecem atingir mais facilmente os limites da “estrutura”, que distingue algum traço de individualidade entre os foliões (uma vez um imperador que acompanhava o giro falou que “não gostava de brincadeiras” que pudessem “machucar algum”). As *brincadeiras* corporais também são tidas como coisas do “gosto” dos *mais novos*. Elas são entendidas como perigosas, porque podem preceder brigas, obrigando que os capitães acabem controlando sua realização entre os foliões. Num dos *giros* que acompanhei, um dos seus acompanhantes era vítima constante de *brincadeiras* de cunho corporal por parte de alguns jovens foliões. Eles, por exemplo, amarravam suas pernas e entulhavam lixo em seus bolsos quando ele estava dormindo. A partir do momento em que as provocações começaram a envolver tapas e a demonstração excessiva de força, os limites foram prontamente estabelecidos pelo capitão e por outros foliões que acompanhavam as *brincadeiras*²³⁶. Obviamente, há casos em que o controle é mais difícil, mesmo para um capitão mais experiente. A vítima das provocações, então, pode ir embora, iniciar discussões mais sérias ou mesmo desencadear lutas corporais.

As provocações também podem ser igualmente verbais. Elas são mais apreciadas e muito sutis, colocando em jogo a inteligência e velocidade de raciocínio dos participantes por meio de piadas, trocadilhos, o uso de palavras de duplo sentido, etc. As *brincadeiras* orais dificilmente atingem tão rapidamente os limites da estrutura. Provoações que envolvem, muitas vezes, a honra pessoal ou familiar dos participantes e que, provavelmente, não seriam toleradas durante o cotidiano dos foliões, podem ser correntes neste universo bastante agonístico de relações. Cito alguns exemplos.

²³⁶ Provoações associadas ao ciúme e à propriedade são mais toleradas, embora os limites dessa tolerância também sejam tênues. Numa ocasião, um capitão não gostou de uma destas *brincadeiras* feitas por um dos seus foliões, quando este passou batom vermelho nas costas de sua camisa.

- 1- Um capitão insinua que seu caixeiro casou com uma mula. Ele responde rápido: “vai montar nela pra ver o que acontece”. Os risos foram gerais.
- 2- Alguém fala da gagueira de outro folião: “a gente entende o começo e não entende o final”. Ele responde: “não é pra entender mesmo. Eu falo inglês”.
- 3- Sobre este mesmo folião, gago: “fui mostrar um avião pro meu pai: ó, ó, ó, ó, “. Daí o avião passou e o pai perguntou: “o que foi?”. Ele respondeu: “já, já, passou.”
- 4- Um folião, para divertimento dos demais companheiros, me comparava à São Jorge, por conta da camisa vermelha que eu usava e a viola que eu levava nas mãos (“era a lança”).
- 5- Um imperador que estava no *giro* conversava com uma de suas vizinhas. Ele: “você gosta de furar o couro?”. Ela: “você me paga”. Depois, a mulher começa a falar da vida pessoal do velho, quando ele deixava outra mulher morar em sua casa para trabalhar. Havia rumores de que ele namorava ou queria namorá-la. “Ele casou com as duas.”. A narradora continuava: “ele levantava a saia dela no tanque. Diz que ele ta manco porque caiu da cama de lado”. Todos riram. O capitão falou: “apertou o velho agora”. Ele não conseguia responder, nem desviar o foco da brincadeira.

A rigor, as *brincadeiras* podem ser entendidas como uma espécie de jogo, onde o riso e a exaltação emotiva são seus elementos centrais. Em primeiro lugar, elas se estruturam a partir da criação, manutenção ou mundaça de focos (Comerford, 2001). Sendo realizadas diante de uma pequena coletividade, as provocações propõem que uma pessoa se transforme no foco das *brincadeiras*. Há certos personagens que têm alguma predisposição para serem eleitos como despositários primordiais das provocações (são os bêbados, os gagos, os sujeitos que resguardam sua propriedade durante os *giros*, aqueles considerados mais “bobos” e lentos de raciocínio, etc.). Mas, em verdade, as *brincadeiras* são bastante generalizadas e podem atingir, quase que indiscriminadamente, todos os integrantes do grupo ritual. Sem *apelar*, o grande desafio daquele que se transforma na vítima momentânea das provocações é mudar o foco da *brincadeira*. Nestas contendidas, é muito mais fácil ser um provocador do que a vítima das risadas coletivas. O foco momentâneo da *brincadeira* faz de tudo para escapar. Ele pode aceitar ou acentuar ainda mais a provocação, pode dar uma resposta que desloque as provocações em direção ao seu adversário, pode colocar outro tema em debate de modo, etc.. O risco destes empreendimentos é que o *brinquedo* acabe se estendendo para toda a audiência²³⁷.

²³⁷ Nesse sentido, revela-se uma das atribuições do *atentado*. Mais do que apenas *ser atentado*, mais do que apenas *atentar a vítima da brincadeira*, ele pode atentar todos os participantes, transformando temporariamente alguém em alvo da chacota coletiva.

As *brincadeiras*, no contexto das folias urucuianas, têm um caráter de evidente reciprocidade agonística, na medida em que permitem (na verdade, elas pedem) uma vingança (ou *resposta*) posterior. A partida dura enquanto a peregrinação estiver ocorrendo. Mas, no limite, uma *brincadeira* realizada em um festejo pode ser descontada em outra, e assim sucessivamente. A realização destes encontros agonísticos formam, então, uma cadeia intensa de reciprocidades que pode revelar amizades profundas construídas ao longo dos *giros*, criar novas amizades ou, caso sejam mal-interpretadas, estabelecer conflitos, às vezes, graves. Para não se transformarem, eventualmente, no estopim de brigas diversas, faz-se necessário ter um certo conhecimento público dos seus “limites”²³⁸. É importante, pois, saber como, com quem, quando e em que circunstâncias *brincar*. Principalmente, precisa-se saber o momento de parar. Uma *brincadeira* realizada fora de hora, com a pessoa errada e num “tom” equivocado pode se perder em diversos mal-entendidos. Há certos “marcadores”, expressivos e linguísticos, capazes de traçar suas fronteiras. a risada, uma forma de falar e uma certa entonação específica da voz (Comerford, 2001). Também não se deve *brincar* em situações mais “solenes”, ocorridas em lugares sagrados, ao longo dos *cantorios* ou durante conversas mais “sérias”. “Há sobretudo”, segundo Comerford, “um “lugar social específico da *brincadeira*: o grupo de amigos, aqueles com os quais se tem intimidade” (2001: 81).

Os *brinquedos* indicam, pois, um sentido de pertencimento a um grupo de companheiros de atividades rituais, formado num único *giro* ou ao longo da história acumulada de diversas peregrinações. Os foliões urucuianos, efetivamente, não se conhecem apenas por uma jornada. Além de serem, eventualmente, parentes, compadres, amigos e vizinhos, eles também compartilham a experiência de muitas peregrinações em comum. São anos de *brincadeiras* que se somam e se articulam para formar a sociabilidade festiva que aproxima os cantadores como *companheiros de jornada*. Os eventos incluem – e são sinais de inclusão. Nos momentos iniciais de minha participação nos *giros*, por exemplo, eu era tratado com uma certa distância por diversos foliões. Os tocadores relutavam em me provocar ou realizar comentários *atentados* em minha direção. Quando as *brincadeiras* ocorriam, elas, no entanto, eram invariavelmente seguidas pela frase ritual que reforçava o caráter lúdico, “não-sério”, dos ocorridos: “é só uma brincadeira”. Era preciso, então, explicar o que estava acontecendo, destituindo, momentaneamente, a

²³⁸ O jogo, a brincadeira, entre outros tipos de enquadramentos, que pretendem colocar em aspas certas relações sociais, estão, por sua própria natureza, sujeitos a mal-entendidos (Bateson, 1972).

própria lógica do jogo que é a de imitar provocações mais sérias, sem contudo incorporar seus sentidos de agressão e rivalidades explícitas. A *brincadeira* entre iguais não precisa ser explicada. Ela existe como um conjunto de códigos compartilhados que, de certa forma, estabelece o pressuposto de que todos os envolvidos com estas relações agonísticas são, em princípio, capazes de avaliar.

O riso e a rivalidade que caracterizam os jogos recíprocos e simétricos das *brincadeiras*, neste sentido, aproximam. As brigas, por sua vez, são os resultados das provocações que se transformam em *apelações*, quando alguém rompe com a lógica da *brincadeira* por ter a sensação de que foi efetivamente humilhado por seu companheiro, por alguma razão específica²³⁹. A pior relação possível para quem é provocado numa folia é *apelar*, irritar-se com o jogo das reciprocidades. O *apelo*, articulada ao orgulho (assim como a cobiça e a inveja), é a oposição direta à *brincadeira*, separando e diferenciando os membros da *communitas* festiva. Brinca-se com quem se pensa igual e para criar um igual. *Apelar* é destituir o jogo de suas características de jogo, é negar o código compartilhado. O “apelador” pode se achar e se colocar como diferente, recusando-se a compartilhar das relações de reciprocidades simétricas instituídas por estes fenômenos. A *brincadeira* forja um espaço da “anti-estrutura” nas peregrinações rituais; ela iguala destituindo o orgulho e a honra que separam. O *apelo*, por outro lado, trabalha a favor da “estrutura”. Há, pois, dois tipos de igualdade em questão: por um lado, temos a *communitas* festiva que implica dissolução e anonimato; por outro, vemos a “estrutura” cotidiana que também acompanha a festa, articulada por meio da honra e o orgulho dos cantadores. O equilíbrio entre estas oposições é central e, às vezes, difícil de se estabelecer.

2.2. Andar pelas estradas: as hierarquias

Durante seus *giros*, os foliões passam por caminhos já ocupados pelo trabalho dos homens: em certas ocasiões, eles são “familiares” (quando circulam por lugares conhecidos de sua vida cotidiana); em outras, “estranhos” (quando passam por áreas muito distantes

²³⁹ As *apelações*, por sua vez, podem se transformar em verdadeiros *agravamentos*. As interpretações podem estar associadas às tensões subjacentes ao mundo cotidiano, que fornecem o enquadramento das expectativas dos agentes diante de um dado tipo de enfrentamento. O *apelar*, neste caso, é o resultado de uma *brincadeira* que foge do controle porque, por princípio, seus realizadores não deveriam participar dela.

geográfica e socialmente de seus locais de origem)²⁴⁰. Os cantadores e tocadores atravessam sítios e fazendas, povoados e sedes distritais ou municipais. Raramente, eles se embrenham em matas fechadas ou lugares desertos de gente, exceto em caso de necessidade, para cortar ou encurtar certos caminhos. Sua viagem pode durar de um(a) a doze dias/noites, a depender do voto dos seus patrocinadores e do santo ao qual ela é dedicada. Um *giro longo*, de nove noites, pode significar um deslocamento de quase cem quilômetros, do início até o seu término. O transporte, por isso, deve ser preparado com antecedência. Os cavalos são escolhidos por seus donos ou arranjados pelos líderes rituais; os carros – se necessários – são providenciados pelos imperadores ou capitães através de empréstimos. Um *giro* pode, algumas vezes, ser feito mesclando estes meios de transporte. Numa ocasião, eu acompanhei uma jornada de seis noites, na qual quatro delas foram cumpridas a pé, enquanto as outras duas, com carro. A alternância dos transportes estava ditada por contingências espaciais. As casas de um determinado trecho eram consideradas muito próximas umas das outras, por isso seu capitão não achava que valia a pena se utilizar das caminhonetes. Nos outros dias, por conta das distâncias elevadas, o automóvel já se fazia necessário²⁴¹.

Andar pelos caminhos de um *giro* é uma arte. As peregrinações não obedecem às regulamentações cotidianas e nem se pautam por objetivos puramente pragmáticos. O deslocamento ordinário, do dia a dia, já dizia Da Matta (1979), pode ser funcional, racional e operacional demais (: 80). “Mas no *caminho ritual*”, continua o autor, “o alvo e a jornada se tornam mais ou menos equivalentes” (*idem, ibidem*). O que se busca é a criação de um espaço de mediação, entre o “alto”, o “baixo”, entre o “dentro” e o “fora”, tanto quanto a simples passagem linear entre o “aqui” e o “acolá”. O importante, durante suas realizações, não é apenas “chegar”, mas “caminhar” e “chegar” de acordo com certas convenções sociais e culturais. Os foliões, quando na estrada, precisam realizar sua viagem obedecendo certas determinações de cunho cosmológico. A jornada, noutros termos, não se realiza apenas como o trânsito sobre certos territórios sociais, mas evoca igualmente e com a

²⁴⁰ Andar por caminhos “estranhos” ou “conhecidos” altera, de alguma forma, o comportamento dos foliões durante os *giros*. No primeiro caso, acentua-se, inclusive, o uso de *representantes* ou *guias* que são capazes de conduzir os cantadores pelos caminhos. Eles são verdadeiros mediadores rituais: “Às vezes tem que tê. Porque a gente não conhece as casa de quem é crente, quem não é. Quem gosta de receber os folião” (Ivan. Urucuia. Caderno de campo. 25/11/2007).

²⁴¹ Não me proponho fazer uma etnografia à respeito das *montarias* dos foliões. Quero apenas notar que elas são consideradas os meios de transporte por excelência do cantador e tocador. Embora possam fazer uso dos automóveis ou possam realizar longas caminhadas à pé, os foliões urucuianos entendem que uma folia, “de verdade”, tem que ser feita *à cavalo*.

mesma intensidade relações verticalizadas entre o mundo terreno e o supra-mundano. Os viajantes se deslocam, em primeiro lugar, segundo uma regra inviolável: eles sempre precisam seguir *à direita* (no sentido anti-horário), sem nunca cruzarem o seu próprio caminho duas vezes. A fórmula parece imprecisa quando se observa que caminhar à destra, sob determinados pontos de vista, não pode ser objetivamente evitado (ver fotos 45 e 46, logo abaixo). O que se deve destacar com esta expressão é que o ponto de referência do peregrino é sempre a *casa do imperador*. Todo o *giro* é elaborado de modo que a folia saia *pela direita* desta residência e retorne *pela esquerda*, do ponto de vista de seu morador (reciprocamente, do ponto de vista dos foliões, eles estarão sempre saindo e entrando pela direita da *casa do imperador*). O descumprimento desta regra básica da liturgia religiosa de uma folia (um dos seus *fundamentos*) pode acarretar sanções divinas ao grupo de foliões. A mais comum e citada delas diz respeito à morte (a *falta*) de um de seus integrantes no ano que se segue ao *giro*.

Tem. O giro não pode sair às avessa, não, à esquerda. Tem que sair à direita, não pode saltar o rastro, cruza o retrato. Aí é ruim pros folião, é perigoso no outro ano faltar na folia. Tudo tem que ter ciência. Tem que bolar com a cabeça o giro certo. Pra não dá confusão, não dar embanamento pra não saltar o rastro. Só as direita. Também não pode saltar casa de dentro do círculo. Tem que cantar tudo. (Arsício. Urucuia. Entrevista: 11/01/2005).

Não pode encruza, porque senão morre um folião, dentro daquele ano vai morrer um folião. Aí, então, a gente tem o maior cuidado. A gente sabe adonde entra e sabe adonde sai. Vem dali, sai na mesma porta e sai prali. Anda dentro dessa cidade inteirinha, mas sem encruzá. Canta em qualquer quarteirão aí, mas não encruza. (...) [Por que tem que ser à direita?] Porque geralmente sempre as coisa certa é a direita, né? Ce não vê, Jesus Cristo deixou duas estrada pra nós sobrevive perante as leis, né? Jesus Cristo sobre Satanás, né? Satanás tem poder, né? Jesus deu poder pra ele. Satanás é poderoso. (...) Jesus Cristo deu poder pro Satanás e deixou duas estrada. A estrada direita e esquerda – que é do Satanás, né? Quem quise seguir os erro, segue. Quem quisé vive com Jesus Cristo segue a estrada direita. A estrada esquerda é uma estradona, dizem que é dessa largurona, né. E a de Jesus Cristo é bem estreitinha, toda dificultosa, mas aquela que é a certa. Que seja católica, que seja de qualquer seita, né? Mas tem que seguir a de Jesus. E por causa disso, que a gente tem que segui só o lado direito que é o certo, tudo que a gente fizer na vida se sempre a gente fizer às direita que é o certo. Se virar a esquerda de qualquer jeito cruza o retrato. E não pode. Morre, surge briga na folia, surge confusão. (Zé Wilson. Urucuia. 07/01/2008)

A regulamentação se sustenta, pois, em dois eixos centrais. De um lado, há a idéia de que *cruzar* a bandeira sinaliza a morte. O retrato da folia, imbuído do *fundamento*, estabelece hierarquias, cria distinções (Pereira, 2004; Bitter, 2008). Durante a

peregrinação, o artefato aponta para a frente, abrindo os caminhos e esboçando o desenho das andanças. *Encruzá-la*, durante a caminhada, aponta para o embaralhamento da ordenação da peregrinação. Associada à oposição entre *esquerda* e *direita* (aqui, entendidas como verdadeiras categorias de pensamento), o entrecruzamento da bandeira se articula também à uma oposição entre a ordem divina e a desordem demoníaca. Hertz (1928) já escrevia, em seu *A procedência da mão direita*, que a oposição entre a destra e a canhota indica os pólos da ordem e da desordem em várias sociedades, implicando uma passagem entre os mundos do “sagrado” e do “profano”, do “puro” e do “impuro”. Para a mão direita há poucos nomes relacionados a ela. Ao contrário da mão esquerda que possui diversas denominações, que representam toda a miríade de possibilidades associadas. Parece ser bem esse o caso das folias quando se associa nela o *esquerdo* com o próprio *diabo*. A oposição mantém relação com a diversidade de nomes que possui o capeta na região e da extrema dificuldade de se classificá-lo (Pereira, 2008).

A interdição do lado esquerdo do *giro* propõe uma verdadeira “mutilação simbólica” (Hertz, 1928). O resultado de sua realização encerra um espaço distinto de peregrinação que se opõe a outro por meio de fronteiras simbólicas visualmente observadas. Encontramos, de um lado, o território “sagrado”, aquele que será delineado pelo circuito dos foliões. Assim, tudo o que estiver dentro dele, que estiver englobado pelo itinerário dos cantadores e mantiver alguma relação com mundo humano (casas, cemitérios, igrejas) precisa ser visitado, reconhecido e nomeado através da palavra dos foliões. Como veremos no capítulo seguinte, apenas as moradias dos “não-devotos” (sejam eles evangélicos ou católicos não-praticantes) podem ser “saltadas” pelos foliões, caso estejam inapelavelmente no interior deste espaço sagrado. De outro lado, vemos, por sua vez, aquilo que estará “fora”, excluído do universo sacralizado estabelecido pelos deslocamentos. Trata-se da porção “profana” dos *giros*. A articulação entre o “sagrado” o “profano”, aqui, está relacionado a um processo de classificação, por meio do qual é separado aquilo que pode ou precisa estar envolto pelo poder do *fundamento*, daquilo que estará dispensado, esquecido e obscurecido por sua jornada.

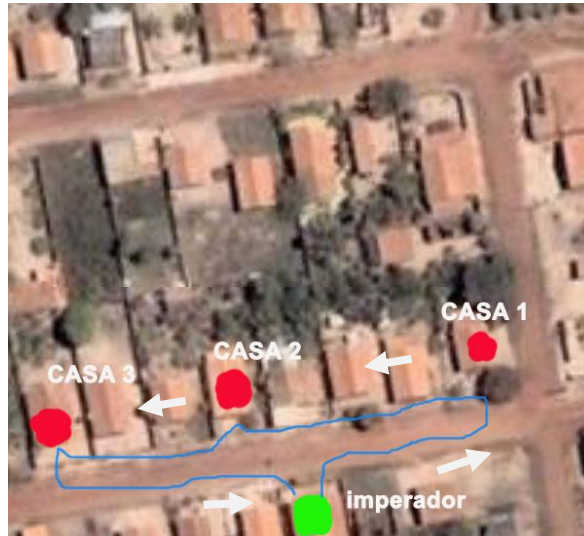


Foto 45. Jornada de três casas, na rua. Note-se a obrigatoriedade de se andar sempre à direita (Google Earth)



Foto 46. Giro de Santa Luzia – Uma noite (Google Earth)

A oposição especialmente observada indica que os deslocamentos têm, também, realidade “psíquica” (Van Gennep, 1978), estabelecendo espaços de liminaridade que englobam os seus atores. Os foliões, neste sistema, estão articulados aos limites que eles próprios ajudam a instituir. Eles são seus produtores e ao mesmo tempo os “guardas” das fronteiras espaciais. As entradas e saídas dos *giros* só podem, então, ser realizadas através de sua mediação, por meio dos artefatos que carregam consigo e dos gestos e falas que

regulam a passagem entre o “sagrado” (no interior) e o “profano” (no exterior), e vice-versa.



Figura 7. O sagrado "interior" e o profano "exterior"

Localizados nas fronteiras (nas margens), os foliões também são hierarquicamente distribuídos no espaço. As “marcas” da distinção são dadas pelos principais líderes dos grupos em movimento: o *capitão* (o detentor reconhecido do *fundamento*) e o *alferes* (que carrega a bandeira sagrada dos santos). Durante as caminhadas ou cavalgadas pelas estradas, ambos se colocam em pontos extremos do cortejo. O *alferes*, com sua bandeira, segue obrigatoriamente à frente, geralmente acompanhado por outro folião com quem conversa assuntos diversos. Atrás, solitário, segue o *capitão*. Além de estabelecer a última linha do cortejo, ele também ocupa posição privilegiada, de modo a poder observar todo o grupo de foliões e acompanhantes sob seu comando. Entre estes dois pólos da configuração espacial, caminham indistintamente os demais peregrinos. Em casos mais excepcionais, quando os *giros* contam com um número muito elevado de acompanhantes, a dupla *capitão* e *alferes* se preocupa em, pelo menos, englobar seus foliões, deixando para trás os meros acompanhantes²⁴². Ambos instituem os limites sociais e simbólicos do grupo ritual, sendo responsáveis, também, por cuidar de sua coesão quando em deslocamento.

²⁴² A noção de englobamento, em Dumont (1997), aqui, parece ter bastante significado. Os personagens se colocam em posições hierarquicamente superiores, estabelecendo os limites físicos e simbólicos do terno durante a jornada.

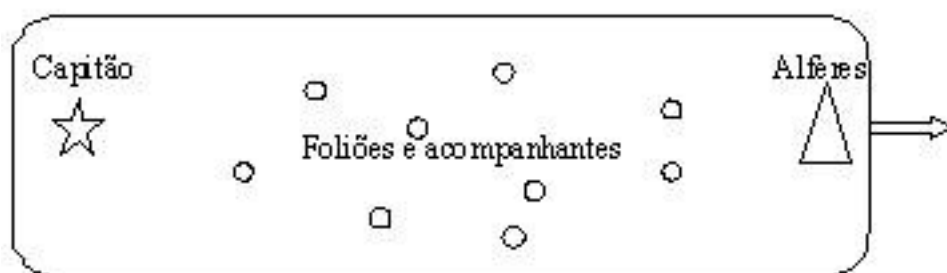


Figura 8. A unidade dos foliões na estrada



Foto 47. Terno cavalga pelos caminhos. Atrás, o capitão.

A presença do *retrato* do santo é de fundamental importância nas jornadas. Mais do que apenas emblema do grupo que caminha junto pelas estradas, o artefato, como vimos, é a própria encarnação das entidades sobrenaturais. Seguindo à frente do grupo, ele cumpre o duplo papel de mediar a passagem entre os espaços sagrados e profanos, ao mesmo tempo em que institui o campo de forças que regula os deslocamentos. É expressamente proibido ultrapassá-lo durante os *giros* – exceto em casos excepcionais e com a autorização do capitão. Castigos terríveis podem ocorrer aos foliões ou acompanhantes que passam à frente do alferes e sua bandeira.

Essa história existe. Na primeira vez que eu sai de folia com o tio Meirinho tinha um moço lá que tava todo de prosa-ruim com a folia. Andava pra frente e pra trás da bandeira. Uma hora o tio Meiro falou pra ele: “Ó, moço, não pode ficar cortando a bandeira, não. Tem que fica atrás”. O cara tava num cavalo novinho, ele tinha acabado de comprar e saiu disparado para frente da bandeira, falando que queria vê o que o

santo fazia. Moço, lá na frente o cavalo deu um tropicão do nada, na estrada lisinha, e virou de ponta cabeça assim. Morreu na hora... O cavalo morreu na hora. O moço teve um exemplo. Não pode passar a bandeira não (Tileu, folião urucuiano, caderno de campo 31/12/2007).

A caminhada pelas estradas conforma as hierarquias internas dos grupos em movimento e estabelece simultaneamente os limites e as passagens com o que está no exterior das jornadas. A entrada e a saída dos *giros* está condicionada, numa perspectiva mais ampla, pelos foliões como um todo; mas num olhar mais microscópico, as passagens estão articuladas à presença dos seus líderes rituais e do principal artefato religioso que eles levam consigo (a bandeira). Entre ambos, tudo parece estar carregado de um sentido de igualdade que une os demais integrantes das peregrinações. As distinções hierárquicas observadas por meio dos deslocamentos dos capitães e dos alferes dão lugar a um sentido de “*communitas*” que aproxima os cantadores entre si e os meros acompanhantes que seguem “dentro” das colunas. Não posso deixar de notar, inclusive, que o grupo na estrada se assemelha a uma “casa em movimento”. A constituição da hierarquia (fundada sob a presença dos dois personagens do comando do terno) também se complementa à noção de “irmandade” que unifica todos foliões (trata-se sempre de pessoas que se tratam como “membros de uma mesma família”: “os folião é tudo que nem irmão”). Nesse sentido, podemos ver algumas correlações de reforço e inversão que brotam desta aproximação analógica. De um lado, os limites do grupo em movimento, encarnados na figura do alferes e do capitão, são sempre vigiados pelos chefes e donos dos ternos, englobando, em seu interior, seus “dependentes” e subalternos. De outro, percebemos, também, que o “sagrado” está nos “limens”, mais do que no espaço interno das colunas em deslocamento; ao contrário, pois, do que se vê na moradia durante seu cotidiano.

2.3. Os limites da hierarquia

O ambiente festivo de um *giro* pode ser permeado pela presença ostensiva de bebidas alcoólicas. Não se trata, em absoluto, da bebida em si mesma; afinal, não foram poucas as vezes em que eu vi foliões dispensarem o oferecimento de vinhos, cervejas, vodcas ou outros tipos de fermentados ou destilados. Os cantadores e tocadores preferem e falam com muito mais frequência da *cachaça*. O alimento – podemos dizer assim – é uma verdadeira categoria de pensamento, indicando, em certo sentido, a *fartura* e a *força* de todo o

cerimonial (Gonçalves & Contins, no prelo)²⁴³. A *pinga*, a *cachaça*, o *remédio*, em todas suas variações de nomes, cores, cheiros e sabores, é a bebida por excelência dos tocadores²⁴⁴. Nas casas, eles são sempre recebidos com doses fartas da aguardente. Suas virtudes podem ser várias, e muitas vezes paradoxais: *esquenta* no frio, *esfria* no calor; abre o apetite ou engana o estômago com fome; dá coragem aos *fracos* e alegria aos *brabos* (Araújo, 1979)²⁴⁵. Em Urucuia, assim como em diversas localidades do país, a bebida pode ter poderes medicinais, quando misturadas à raízes, sementes, ervas e cascas de árvores (Araújo, 1979, Cascudo, 1986). São os *remédios* que, assim preparados, possuem as mais diversas propriedades. A mais citada delas diz respeito às suas qualidades de “fortalecer a voz” do cantador.

Às vez a voz ta fraquejando. Daí toma um remédio pra miorá. Põe alho, tem a folha de melancia, usa semente da imburana... Joga e põe na pinga. E tem outros remédio também (Manoel de Oliveira, capitão de folia).

Para produzir o *remédio*, o folião coloca as raízes, sementes, ervas e cascas dentro de uma garrafa, junto com a *cachaça*. Depois, ele deixa o produto *descansar* por vários dias²⁴⁶. Algumas misturas são enterradas sob a terra, outras são colocadas em cima dos alpendres para *pegar o sol*. Seus usos são, em princípio, terapêuticos; o que explica, inclusive, seu nome. Há, nesse sentido, todo um conhecimento farmacológico das propriedades dos elementos do mundo natural²⁴⁷. O *remédio* também pode ser considerado bastante eficiente para “melhorar a pinga” oferecida pelos moradores, nem sempre considerada de boa qualidade pelos foliões (“tem umas pinga que num desce, não. Aí a gente põe na garrafa com os remédio que fica bom”). Além disso, ele pode funcionar para a cura de certas doenças do fígado, dos rins, febres e outros males. Na folia, um de seus usos também é o de produzir feitiços que podem *derrubar* o folião que tome do produto.

²⁴³ Uma discussão mais aprofundada a respeito da noção de *fartura* será apresentada no capítulo 8 desta tese.

²⁴⁴ Na vida cotidiana, a bebida também estabelece algumas distinções sociais: o “pobre bebe cachaça”, o “rico bebe cerveja”. Da mesma forma, mas em outro sentido, o “povo da roça gosta da pinga”, o “povo da cidade gosta de cerveja”.

²⁴⁵ Cascudo (1986) dá alguns dados históricos e etnográficos neste sentido. Apontando para o uso, por soldados brasileiros, da cachaça na Guerra do Paraguai, onde eram misturadas à pólvora.

²⁴⁶ Na cidade paulista de Piaçabuçu, Araújo (1979) anotou que os dias precisam ser corretamente demarcados: três, sete, nova, quinze ou vinte e um. Também há aqueles que observam as fases da lua para o preparo ou “curtimento” (1979: 128)

²⁴⁷ Não consegui realizar uma listagem ampla dos *remédios* utilizados pelos urucuianos. Mas, o pesquisador Téo Azevedo, também do Norte de Minas, conseguiu observar centenas de exemplos de ervas, sementes, raízes e cascas de árvores usadas na fabricação de *remédios* na região. Alguns são misturados à cachaça (Azevedo, 1980; 1987). Outro trabalho interessante neste sentido é o de Ribeiro, a respeito do uso de plantas do cerrado para a produção de alguns *remédios* (2003).

Um dos exemplos citados por alguns cantadores diz que o interessado coloca sementes de pimenta junto da cachaça. O *remédio*, então, faz com que o cantador *perca sua voz* ou fique afônico. Há casos, inclusive, de *remédios* que são usados para a realização de pactos com o diabo. O futuro pactário enterra uma garrafa sob um formigueiro e entrega ao capeta em hora e dia determinados para a realização dos acordos (Pereira, 2008).



Foto 48: A “queimadinha”: um dos *remédios* preparados para a garganta dos foliões, feita com folhas de laranjeira, cachaça e alho queimado.

As *cachaças* e, principalmente, os *remédios* surgem como poderosos instrumentos rituais, realizando diversas mediações e estabelecendo hierarquias. A ambigüidade é uma das suas mais destacadas características. Seus efeitos reconhecidos sobre o organismo estão associados à *força* dos foliões. “Se não tiver pinga os folião esfria”, me dizia um tocador urucuiano. A oposição entre *quente* e *frio*, neste contexto, opera a constituição do caráter festivo dos empreendimentos. A bebida seria entendida, do ponto de vista dos seus usuários, como responsável pelo ânimo renovado dos cantadores, o que resultaria na realização de mais danças, mais *cantorios* e mais risos durante as peregrinações. Poderíamos dizer que sua presença é central para a constituição de uma determinada “*communitas*” festiva. Num sentido oposto, o *remédio* também é uma importante ferramenta para produzir distinções e hierarquias no interior dos *giros*. Durante as peregrinações, a *cachaça* misturada com ervas, folhas, cascas e raízes é frequentemente destinada ao consumo exclusivo dos foliões e de alguns acompanhantes com prestígio entre os tocadores. As garrafas são guardadas pelo alferes e apenas ele e seu capitão têm

acesso à elas. Não foram poucas às vezes que eu vi o produto ser negado ou escondido dos meros acompanhantes, sob o argumento de que a bebida era destinada apenas àqueles que cantavam e tocavam no terno. Seu uso medicinal seria, então, uma justificativa aceita e plausível, segundo o ponto de vista dos foliões, para a circulação restrita do produto. No limite, quando a cachaça era pouca, sua rotatividade ainda era ainda mais restrita, até ser consumida apenas pelos *cantadores* do terno de foliões, em detrimento dos meros *tocadores* (tudo sob o mesmo argumento do uso terapêutico)²⁴⁸.

No *giro*, a *cachaça* também pode estar associada à foliões que se deixam *cair* pelos caminhos; que não conseguem cantar corretamente e que não se comportam, nas estradas e moradias, de acordo com a etiqueta necessária ao andamento dos rituais. Algumas vezes, a imagem recorrente do cantador embriagado é a daquele que deixa *sua toalha* se arrastar pelo *chão*. Um claro sentido de poluição aparece quando se nota que o “baixo” (em oposição ao “alto”), representado na sujeita dos artefatos, está associado ao consumo exagerado de bebidas alcoólicas (Douglas, 1991).

Tem capitão que não deixa beber. Comigo não tem problema, não. Se vié comigo pode beber. Mas tem que ser controlado. A folia é coisa de devoção. A cachaça é o agrado do folião... Às vez cê tomá uma dose acorda, esquentá. Daí fica bom. Não pode descontrolá. Beber demais, cai de lado, ficá arrastando a toalha no chão. Fica feio pra gente. Folião não é isso não. A farra é pra outro lado. Quem ta no giro tem que ser por devoção (Urucuia. Caderno de campo: 20/01/2008).

O álcool, noutros termos, ocupa posição liminar. Ao mesmo tempo em que pode ser a *pinga do santo* (“Pinga do santo não derruba gente, não”), pode também estar muito associada ao *chão*. Da mesma forma que, sendo a fonte da alegria e da força festiva, é igualmente um risco à integridade moral, religiosa e até física dos ternos e dos

²⁴⁸A proximidade dos foliões com a *cachaça* está também associada à sua natureza eminentemente masculina. Sua produção, realizada através do plantio da cana e da destilação em alambiques artesanais, é atividade exclusiva dos homens. A bebida também se opõe à vida cotidiana do grupo doméstico. Os homens quase nunca bebem em suas próprias casas e as garrafas ficam escondidas, geralmente, nos cantos das despensas, fechadas para os estranhos e longe das crianças. Seu consumo está articulado à sociabilidade do *bar*, da *rua* e dos intervalos dos trabalhos na *roça* ou no *pasto*. As mulheres pouco ou nada bebem do produto durante os *giros* ou ao longo de sua vida cotidiana. Quando bebem, elas o fazem às escondidas, nunca na frente do olhar dos estranhos. Neste mesmo sentido, a bebida é muitas vezes entendida como a causa primeira de discussões ou brigas entre os homens. Associada à “honra” (valor masculino, por excelência), ela pode fazer um *pai de família decair* ou *fracassar na vida*, impelindo-o à abandonar o seu trabalho e, no limite, ser abandonado por seu próprio grupo doméstico. Sobre o tema da “honra” como valor masculino, ver capítulo 7 desta tese.

cantadores²⁴⁹. Não espanta que a bebida esteja, em certas circunstâncias, associada ao diabo (Pereira, 2008). Seu uso precisa ser *controlado*. Os foliões só podem tomar suas cachaças a partir de duas procedências: quando entregues pelo alferes ou capitão (essa é o *remédio* que o terno carrega consigo) ou quando oferecidas pelos moradores a quem os cantadores vão visitar durante suas jornadas (nesse caso, ainda assim, o alferes faz a mediação, recebendo a bebida das mãos do morador para servi-la aos integrantes da companhia). Há, inclusive, uma etiqueta a regular o seu consumo. Os copos são parcialmente envidrados e seu conteúdo bebido rapidamente. Além disso, quase nunca o alferes oferecerá mais de uma “dose” a um mesmo folião numa mesma moradia. O pedido de “mais” é sem constestações recusado. O “equilíbrio” parece ser a qualidade maior daqueles que consomem a bebida, tanto nos *giros*, como fora deles²⁵⁰.

A regulamentação do consumo do álcool é prioritariamente atributo dos personagens que encarnam o poder religioso e ao mesmo tempo terreno dos grupos de foliões.

O guia e o alferes é o responsável pelo terno de folia. A responsabilidade desses. Eles tomam o encargo de pegar a folia do imperador. Ali tem que ser tudo organizado. Porque senão, se for uma coisa bagunçada, a promessa não fica cumprida. A folia é uma coisa muito fina, né? Não é todo mundo que serve pra entrar no terno de folia, pra ser folião, não. Folia é uma coisa muito fina. A pessoa tem que tá firme, saber o que está fazendo. Não pode tá com bagunça em folia. Tem que andar direito; não pode ficar bebendo de arrastá no chão (Arcísio, entrevista: 25/11/2007)²⁵¹.

²⁴⁹ O caráter religioso da bebida foi brevemente aludido por Câmara Cascudo em seu *O Prelúdio da Cachaça* (1986).

²⁵⁰ Há casos efetivamente interessantes que se pode observar da relação entre a cachaça e o folião. Conheci um destes tocadores que, durante o dia a dia, não era capaz de se controlar na hora de beber. Mas, ao longo dos *giros*, ele parecia manter sempre o equilíbrio necessário durante seu consumo. A noção de “equilíbrio” me foi apresentada por Gonçalves & Contins (no prelo), em seu trabalho sobre as festas do Divino entre migrantes açorianos: “Apesar do aparente excesso (expresso sobretudo pela quantidade de comidas e bebidas servidas e consumidas; pela ampla comensalidade; e pela relativa descontração nas expressões de alegria) as festas do divino buscam sobretudo o equilíbrio, situando-se delicadamente entre o excesso e a contenção, entre a escassez e a fartura. Um equilíbrio buscado principalmente por meio das atitudes individuais e coletivas de generosidade que devem por sua vez ser contidas em seus excessos agonísticos” (:32).

²⁵¹ Devemos notar que a dupla alferes e capitão revela nesses momentos uma hierarquia quase militar, inclusive pelos termos empregados. O *alferes* é um antigo posto militar do Exército brasileiro durante o império. Ele era o porta-bandeira oficial em desfiles e batalhas. Ele andava a pé ou a cavalo a frente da infantaria que ele representava. A patente só seria subordinada ao “tenente” (Veiga, 2002). O *capitão*, ainda hoje, posto militar reconhecido, estabelece o controle geral sobre a tropa e os soldados em combate ou nos desfiles. A analogia com a folia é evidente e não pode deixar de ser percebida. Hierarquia militar e a constituição do sagrado se misturam no caminho dos cantadores e tocadores durante os *giros*. Há casos ainda mais formalizados no norte de Minas, onde os foliões caminham sempre em fila indiana (Azevedo, 2004).

O controle, no entanto, precisa ser exercido de modo correto. Frequentemente, a estrutura festiva é acossada pelo sentimento de que os foliões em peregrinação são como iguais, não só como peregrinos do santo, mas também como homens. Os capitães e os alferes nunca podem cruzar certos limites impostos pelas relações pessoais, de parentesco, vizinhança, amizade ou compadrio que os unem aos seus foliões. Há que se levar em consideração, pois, os sentidos das honras pessoais e familiares. O exercício do controle em prol de *fundamento* pode soar como um *agravo* imperdoável, caso ele não seja corretamente executado pelos seus líderes²⁵². Numa ocasião, dois irmãos foliões começaram a discutir em razão da pinga que um deles estava bebendo em excesso no *giro*. Mais do que a bebida em si, o que gerou todos os conflitos naquela ocasião foi a tentativa do irmão mais velho de chamar a atenção do seu irmão caçula “na frente de todo mundo”. O certo, diziam os foliões, era o irmão mais velho chamar o irmão para “um canto” para conversar com ele. O assunto só foi resolvido no dia seguinte. Uma reunião fechada, realizada pelos quatro principais líderes do terno teve que ser realizada. Os irmãos reconheceram os problemas e se desculparam junto aos seus companheiros. “Assunto de religião é difícil”, eles diziam. O que também ajudou na reconciliação, pensam alguns informantes, foi o fato dos dois irmãos serem gêmeos e nunca terem brigado ou discutido assim em público durante uma folia²⁵³.

3. Os perigos que vêm dos “não-foliões”

3.1. Os mortos

²⁵² A noção de *agravar* (tornar *grave*, *dificultar*) se refere ao sujeito que se sente *agravado* e à própria relação que o une com aquele que o *agravou*.

²⁵³ As tensões não aparecem apenas em relação às bebidas. Numa ocasião, um capitão teve séria discussão com seu *caixeiro* (o tocador da *caixa de folia*). O folião pediu dinheiro emprestado ao *imperador* para resolver assuntos pendentes na cidade. Isso na frente dos demais foliões. O imperador disse, um pouco envergonhado, que daria se tivesse, e pediu para que sua irmã fosse ver se havia dinheiro no seu quarto. O capitão, então, se intrometeu. Não achou correta a atitude do tocador. Os foliões, pensava ele, não saem por dinheiro. A *devoção* aos santos e o sentido do *fundamento* devem sempre ser suas guias durante as peregrinações. Ele, noutros termos, entendia que o empréstimo era apenas uma maneira do folião disfarçar uma forma de pagamento monetário pelos seus serviços. O capitão disse: “Não pode pedir dinheiro, não. Nós tamo por devoção. Não é pra ganhar dinheiro não”. O caixeiro respondeu: “não é dado, não. Tô pedindo emprestado”. Instaurou-se o *agravo*. Houve críticas à atitude do caixeiro. Mas o capitão também foi criticado por ter falado com seu folião naquele tom na frente de todos. Na verdade, os *agravos* só fazem sentido quando são publicizados. A noção implica a colocação de um folião em situação constrangedora em “público”. A audiência, ferramenta central para a constituição da honra pessoal e coletiva, ocupa um lugar especial nesse processo.

Além de obedecerem os limites espaciais do *giro*, os viajantes também são coagidos por certas referências temporais. As peregrinações são sempre realizadas à noite. Embora seja opcional na maioria dos casos, a jornada noturna é regra inviolável durante as folias de Reis - ela é parte indissociável de seu *fundamento*. Isso porque este festejo deve realizado de acordo com os preceitos da *primeira folia*, criada pelos próprios Magos em sua viagem para Belém²⁵⁴. As peregrinações produzidas em nome de outros santos católicos poderiam, em princípio, ser realizadas durante o dia. Há, inclusive, uma delas, dedicada à Nossa Senhora da Aparecida, que só ocorre neste período²⁵⁵. Mas o *costume*, a preferência dos devotos pela viagem noturna e o alto valor simbólico da folia de Reis parecem ter estabelecido a noite como o principal horário de realização das peregrinações.

A folia certa mesmo de fazer só a noite é a de Reis. Os Magos viajaro de noite e a gente tem que fazer a semelhança deles, né? (...). É, é o fundamento. As outra pode se um quisé fazer de dia. Não tem problema não. Mas o povo acho que tem o costume. As folia, seje de que santo for, é tudo de noite. É melhor mesmo. Num tem o calor, ta mais fresquinho (Caderno de campo. Urucuia: 06/02/2008).

Não podemos, no entanto, simplesmente aceitar a explicação nativa a respeito disso. O que parece estar em jogo numa folia é todo um conjunto de oposições sociais e cosmológicas entre o dia (hora do trabalho) e a noite (do descanso), a luz (divina) e as trevas (demoníacas). A viagem noturna aponta para a constituição do caráter religioso dos festejos. Sua realização parece nos apresentar uma clara inversão temporal da vida cotidiana dos seus participantes, além de evocar um trabalho de peregrinação cujo *fundamento* é levar a luz em meio à escuridão; os foliões, muitas vezes, são vistos como *apóstolos* (ver capítulo 3; Araújo, 1952; Neiva, 2007; Bitter, 2008; entre outros).

O deslocamento noturno exige certos cuidados. Os foliões procuram permanecer em silêncio, que só é quebrado nos momentos da execução dos *cantorios* rituais. O comportamento durante o *giro* tem um sentido moral e religioso de fundamental importância para a constituição do prestígio de um terno de foliões. Acredita-se que a caminhada em *silêncio* e sem *bagunça* é mais devota e possibilita, inclusive, encontros

²⁵⁴ Dizia-me um folião urucuiano: “Os folião viajá é a noite. Amanheceu, entra, tem que pára. Quando é noitinha que saí do pouso (...). Porque os Reis, os Mago, não sabia da estrada. Eles viajaro de noite. A estrela do oriente é quem levava eles. É quem guiava o caminho deles. Depois que o sol entrava, ela aparecia. Eles seguiam por ela” (Entrevista. 12/01/2005).

²⁵⁵ Não tenho etnográficos o suficiente para propor um estudo comparativo entre as folias de Nossa Senhora da Aparecida e as demais folias. Mas um empreendimento deste tipo poderia se revelar bastante elucidativo no esforço para o entendimento dos significados da viagem noturna dos foliões.

sobrenaturais com almas de pessoas mortas. A presença destas entidades é parcialmente temida, mas, por outro lado, indica o alto valor religioso do grupo que caminha pelas estradas²⁵⁶. Dona Luiza, de Montes Claros, dizia que seu pai, Zé Côco do Riachão, falava que das “50 folia” que ele tinha ajudado a fazer durante sua vida, apenas uma era palco de encontros sobrenaturais. Ela me contou dois episódios que transcrevo aqui:

- 1- Os foliões andavam à noite, quando eles viram um filhote de cachorro acompanhando o terno. O capitão, conhecido, na região de Montes Claros, como *cúria*, avisou aos seus companheiros: “ninguém fala heresia, porque é alma de gente”. Um dos foliões, contudo, ralhou e xingou o filhote, que depois se transformou numa alma que, irada, jogava toletes de pedra e pedaços de paus nos cantadores. Um dos integrantes do terno, então, se retirou para uma moita e rezou para que o espírito fosse embora. Mais à frente, numa casa, a mesma alma apareceu para o morador para comunicar-lhe sobre a *promessa* que deveria ser paga, em seu nome, por seus filhos, estava errada e precisaria ser feita de novo, corretamente.
- 2- Os foliões, durante a caminhada noturna, viram se aproximar um padre. Quando o vulto chegou mais perto, eles perceberam, então, que se tratava da alma de uma mulher. Ela queria avisá-los de uma *promessa*, em seu nome, que não pôde ser paga durante sua vida e que agora precisava ser saldada, depois de sua morte: sair carregando uma atrás de um grupo de cantadores (Caderno de campo. Montes Claros/MG: 16/11/2007).

As narrativas explicam e dão ênfase ao caráter mediador dos foliões em relação ao “outro lado”: o mundo dos mortos, dos espíritos e dos santos. A presença das almas desencarnadas pode ser perigosa, colocando em risco todas as ordenações dos rituais. Observei caso semelhante numa folia sul-mineira, em Pouso Alegre, quando da visita a uma residência. Os foliões adentraram à casa, como de costume, e se depararam com uma série de eventos *descontrolados* (um deles foi a queda da própria *lapinha*). Seu capitão, então, acusou presença de uma *alma* que estava atrapalhando o andamento do cerimonial. Os instrumentos musicais, inclusive, não conseguiam ser sequer afinados. Na moradia vivia a esposa de um cantador já falecido. A idéia corrente era de que sua presença estava relacionada ao fato dele, quando em vida, “gostar muito de folia” e não estar conseguindo se “apartar dela”, após a morte. Os cantadores saíram para a estrada e ali fizeram um círculo. Rezaram um *pai-nosso* e uma *ave-maria* para *liberar a alma do falecido folião*. Ouvei caso semelhante entre tocadores do município da Chapada Gaúcha/MG, próximo a Urucuaia. Quando os cantadores de um terno passaram, durante um *giro*, perto da casa de

²⁵⁶ O uso do conceito de liminaridade por Turner & Turner (1978: 3-6) difere, em parte, por aquele usado por Van Gennep (1978) porque os primeiros autores entendem sua potencialidade. “Milagres”, por exemplo, podem ocorrer durante as peregrinações.

um finado tocador, a viola que estava nas costas de um deles tocou sozinha. Era *senal* de que o falecido tinha *tocado* o instrumento.

A morte não é, para os devotos de folia, apenas um evento natural ou instantâneo. Mas envolve períodos longos de “luto” e conseqüente liminaridade, quando as almas dos falecidos podem seguir perambulando no reino dos vivos (Schmitt, 1999; Hertz, 1990). Todos estes casos, narrados ou observados por mim, indicavam o caráter ambivalente da sua presença nos festejos. De um lado, os mortos, apesar dos riscos que sua proximidade pode representar, indicam que certas jornadas são “mais devotas” do que outras; quando se crê que elas são feitas de acordo com a linha do *fundamento* da folia. As almas do outro mundo exigem o comportamento adequado dos foliões, de modo que elas possam ter *confiança* em se aproximar. “Vê se o espírito vai aparecer quando tem bagunça, pagode?”. De outro, as ocorrências evocam períodos de fixação dos mortos no mundo dos vivos (em função de promessas a serem saldadas ou pelo simples gosto de participar das peregrinações). Num primeiro momento, sua presença está relacionada à constituição de um dado equilíbrio cosmológico, quando as almas aparecem para que os foliões possam ajudá-las a saldar suas pendências com os santos e, dessa forma, liberá-las dos encargos sobrenaturais. Num segundo momento, a proximidade dos espíritos do outro mundo envolve o desequilíbrio da ordenação ritual. Os mortos estão excessivamente apegados ao chão, ao baixo. Fora de lugar, eles são mais ameaçadores do que benfazejos. Os rituais necessários à liberação de suas almas implica uma purificação do caráter poluidor destas entidades (Douglas, 1991).

3.2 Os bêbados

A poluição ritual pode provir de outras fontes. Além dos mortos, as peregrinações podem contar com a presença constante de toda uma comunidade de devotos acompanhantes que, se não devidamente controlados, podem colocar em risco a continuidade da caminhada. Os acompanhantes são seres ambíguos. São eles que, muitas vezes, dão aos cantadores à impressão de que sua viagem é uma verdadeira *feira*. Sua participação é sinal do prestígio do grupo de tocadores e dos seus imperadores, sendo louvada a lembrança de certas peregrinações realizadas com um número bastante elevado de seguidores. Por um lado, estes personagens são fontes inesgotáveis de diversão e entreterimento dos foliões. Os nomes pelos quais eles são chamados (“come-queijos”, “pula-cerca”, “orelha-chata”, entre

outros) indicam o caráter jocoso dos personagens, na medida em que eles são considerados espécies de “foliões” às avessas, sempre interessados mais na comida e na “diversão” do que propriamente no sentido religioso da viagem. Por outro lado, certos acompanhantes também contribuem para compor o *fundamento* religioso da viagem. Além de companheiros e amigos de jornada, muitos deles são *promesseiros* que se transformam, em alguma medida, nos integrantes de uma grande *romaria*.

A romaria é bonita, a cavalo, brincando. Os folião são nove, mas a romaria é muito. Esse ano teve lugar que teve 80 cavaleiro. Muita gente que chega o dia vai embora. Muitos às vezes tá cumprindo promessa e fica com a gente. Mas muitos quando dá 4 hora da tarde começa a chegar. Gente pra todo lado, vai chegando. Daí na hora da janta aí todo mundo fica. Na hora do almoço, nem tanto, mas na hora da janta...(risos) (Ivan, capitão de folia. 13/01/2005)

Alguns dos acompanhantes são também foliões de outros ternos, desocupados durante o período daquele ciclo ritual. Sua presença forma uma espécie de exército de reserva para os cantadores verdadeiramente compromissados com o *giro*. Em diversos momentos, eles assumem posições dentro do *terno* para que alguns de seus integrantes fixos possam descansar. As toalhas e os instrumentos musicais são repassados a eles e, depois, ao término das atividades rituais, devolvidos aos seus portadores originais (os foliões efetivos do terno)²⁵⁷. Em certas situações, alguns destes foliões/acompanhantes podem ser paulatinamente inseridos no grupo, por meio de suas ações observadas e aprovadas pelos demais cantadores e tocadores de acordo a lógica do *fundamento* e a do compromisso com a jornada. A passagem para o interior dos *giros* é marcada pela entrega permanente da toalha que o recém-integrado deve usar e cuidar ao longo da peregrinação.

No entanto, os *promesseiros* e os ajudantes de folião formam apenas um tipo específico de acompanhantes. Há outros que precisam ser citados. A idéia compartilhada de que a *cachaça* é fartamente consumida durante os *giros* de folia atrai, para ele, inúmeros personagens que, segundo concepção local, só seguem os cantadores para beberem em seu rastro. Não há folia, dizem os foliões, que não seja seguida por *bêbados*. A noção de

²⁵⁷ Há uma clara distinção a separar os foliões *com toalha* dos demais, que aparecem apenas para *ajudar*. "O folião é aquele que sai na folia disposto a acompanhar o giro todo, andar mesmo. Ele fala: 'Vou foliá, vou saí na folia, vou chegá com vocês e vou tocá e cantá.' Então aquele é o folião, e é porque as pessoas às vezes gosta de tocar uma viola, gosta de cantar mas não vai na folia toda. Aí chega numa casa faz apenas um cantorio e vai embora descansar. Então essa é a diferença, é um visitante que dá uma ajuda na folia mas não é um folião completo. Tem uns que gosta só da festa, outro vai só no ponto de almoço, que é o fila-bóia, sabe? Por aí vai. Essas são as diferenças. E tem aquele que com sono ou sem sono, cansado ou descansado, tá sempre na folia." (José Núcias: *Tocadores*).

bêbado, aqui, precisa ser anotada. Ela não se refere apenas ao estado de embriaguez, mas evoca mesmo um tipo social, identificado pelo consumo exagerado de bebidas. O *bêbado* pode ser hostilizado, ser vítima de chacota e uma ameaça para a reputação de sua família. No mundo cotidiano de Urucuia, eles são geralmente figuras excessivamente liminares, com os quais os homens pouco falam ou ignoram solenemente. Não foram poucas às vezes em que, num bar, eu via meus companheiros deixarem de dar uma resposta a uma simples pergunta de um destes personagens. Supõe-se, em geral, que eles sejam *interesseiros*, sempre dispostos a pedir dinheiro para comprar mais bebida.

Alguns *bêbados* podem, nesse sentido, ser considerados extremamente hostis e serem tratados, reciprocamente, com bastante hostilidade pelos foliões, tornando-se foco de tensões bem evidentes durante as peregrinações. Numa ocasião, por exemplo, um destes personagens começou a se intrometer no momento em que os cantadores se preparavam para realizar seu *cantorio* em frente a uma *lapinha*; sendo, então, repreendido pelo alferes (note-se que, ali, ele estava rompendo o círculo mágico-religioso que envolve os foliões nestes momentos, como vimos no capítulo 4). Depois, ele quis pegar os instrumentos dos foliões para *brincar* com eles: o pandeiro e a caixa. Uma ordem expressa do capitão impediu que os tocadores emprestassem os artefatos, sob o argumento de que eles poderiam ser danificados. As interdições se tornavam mais freqüentes e o personagem cada vez mais hostil. Numa outra casa, ele ameaçou os foliões, sendo repreendido por outro dos acompanhantes, que era seu parente. O caso não é único. A presença destes personagens frequentemente pode ser o estopim para graves desavenças e até de brigas entre os cantadores; o que vai de encontro à ética dos foliões durante as jornadas. Veja-se outro exemplo extraído do meu caderno de campo.

No quinto dia de viagem, os foliões estavam realizando, como de praxe, sua visita a uma moradia. Um *bêbado* estava acompanhando. Segundo soube, ele era folião também, mas mantém a fama de ser encrenqueiro e de beber muito. Ele estava acompanhando um amigo folião que estava a serviço do terno de cantadores. Numa casa, ele começou a arrumar confusão. Criticando abertamente o *quatro* realizado pelos foliões e suas acompanhantes. Nuoutro momento, ele arrumou confusão com a esposa de um dos foliões e comadre do imperador, afirmando que ela “ia arrumar namorado na folia”. Depois, passou a criticar o capitão, que segundo dizia, “cantava muito alto”. No final de uma visita, o imperador ameaçou: “olha, moço, cê é que nem um irmão meu, mas eu te mato se você continuar a falar assim”. O *bêbado* se assustou. Ficou sem jeito e tentou argumentar. O imperador retrucava. “estou pelejando com você desde que a gente saiu de casa hoje. Mas cê não se ajeita”. A discussão ganhou ares mais graves. Por muito pouco, o imperador não avançou sobre o homem

para brigar. Foi preciso que um dos foliões retirasse o imperador de perto do *bêbado*. O *prosa-ruim* foi aconselhado a ir embora. Mais adiante, o evento gerou alguns comentários. Um dos foliões chegou a falar: “parece até tentação. Mas pra entregar a promessa do imperador tem que tolerar”. Ele estava querendo dizer que os foliões, sem poderem brigar, precisavam agüentar, com paciência, a atitude deste tipo de personagem (Caderno de campo. Urucuia: 27/12/2007).

Os acompanhantes deste tipo parecem indicar um risco eminente à integridade dos ternos. Eles colocam em perigo a arquitetura sensível dos rituais, o compromisso dos cantadores e a ordenação necessária à sua realização. Surgidos dos interstícios da própria peregrinação (realizada à noite, na rua, nas estradas, predominantemente por homens e regadas a bastante bebida alcóolica), eles são frutos dos domínios da liminaridade que ameaçam poluir as classificações dos espaços, dos lugares e das pessoas (Douglas, 1991). Eles podem fazer desmoronar o edifício sagrado levantado e cuidadosamente mantido pelos foliões. Por isso, precisam ser *controlados*. As formas de controle podem ser variadas. Às vezes, elas podem mesmo surgir da idéia inovadora de um capitão.

Há *bêbados* que podem se relacionar bem com a folia. Num dos giros que acompanhei, vi um destes se transformar em quase integrante fixo do terno, durante os cinco dias de jornada. Ele foi acolhido pelos cantadores e recebia comida e bebida junto com os demais foliões. Quando ficava muito emrbiagado, os demais cantadores “controlavam” a bebida que lhe era oferecida. Numa ocasião, o capitão chegou a entregar para ele a responsabilidade de carregar a bandeira dos santos Reis Magos de uma casa à outra. Com isso, ele me dizia, seria possível “controlar” o nosso acompanhante. “Com o retrato ele fica mais responsável” (Urucuia. Caderno de campo: 31/12/2007).

O uso de objetos mágico-religiosos e o controle dos próprios desejos de reparação da honra são ferramentas necessárias nesse sentido. Obviamente, tudo é precário e muitas vezes o rigor que está por detrás dos discursos dos foliões pode se esbororar. A presença destes personagens pode disseminar entre os próprios foliões o consumo exagerado de bebidas. Numa ocasião, pude acompanhar uma única noite de uma folia urucuiana, em terras do município do Riachinho. Depois de algumas horas de peregrinação, quase todos os seus acompanhantes e integrantes, incluindo o seu capitão, estavam extremamente embriagados. As visitas às residências eram realizadas rapidamente e podia-se entrever claramente o desconforto de todos os moradores. Dias depois, ouvi comentários desabonadores a respeito do grupo e de seu líder cerimonial. O evento fazia os interlocutores se remeterem a outros *giros* que também foram marcados pelo consumo exagerado do álcool. Alguns moradores da região, completava um dos meus informantes,

“não recebe mais a folia desse um. Se eles sabe que ele ta chegando, nem a porta eles abre mais”. Os riscos da contaminação são, além de religiosos, fundamentalmente sociais. O prestígio de um terno, de seus imperadores e foliões, está sempre a mercê da observação atenta de uma ampla audiência e do modo como seus líderes podem e conseguem regular os perigos intrínsecos à sua viagem.

3.3. As mulheres

As mulheres também acompanham o *giro* dos foliões; conquanto muitos cantadores entendam que sua presença durante as peregrinações igualmente representa um risco a unidade e prestígio dos seus grupos. Geralmente, elas são *promesseiras* que participam das jornadas em função de compromentimentos prévios para com os santos (nesses casos, saem acompanhadas de filhos, filhas ou mesmo maridos, que resguardam por elas durante as caminhadas). Outras, no entanto, são extremamente entusiastas dos rituais. Dou um exemplo do meu caderno de campo:

Oneida (nome fictício) e sua filha são verdadeiras entusiastas de folia. Ao longo do meu período de trabalho de campo, elas estavam presentes na maioria dos giros que eu acompanhei nas proximidades da sede municipal. Oneida é casada com um folião e sua filha namorou diversos deles. Sua presença nas jornadas, embora louvadas por alguns homens, por outro, é constantemente criticada. Eles podem dizer que elas “atrapalham” as peregrinações porque “dão em cima dos folião”, além de beberem ao seu lado e, frequentemente, serem focos de discussões e brigas. A ambiguidade destas personagens parece bastante evidente, sendo entendidas como estimulantes do desejo sexual e focos de brigas entre cantadores (Caderno de campo: 21/01/2008).

A presença das mulheres nas jornadas pode, segundo os discurso nativo, estimular o “relaxamento” dos foliões. Em oposição à “rigidez” imposta pelo conteúdo hierárquico dos festejos e do sentido quase militar das caminhadas, o relaxamento implica o risco à assexualidade ritual dos foliões. Na estrada, eles são como “homens de Deus” (“aqui, nós somo que nem o santo, numa comparação”). A renúncia embutida nas suas atividades evoca um forte e reconhecido sentido de interdição sexual. Um capitão, por exemplo, me falava, no final de uma jornada, que naquele momento, sim, ele voltara a “ser homem” (sua fala se referia, prioritariamente, ao sexo que ele não podia fazer com sua esposa quando em atividades rituais). O folião no *giro*, como um autêntico ser liminar, também precisa ser, pois, “ausente de sexualidade” (Turner, 1974). A prescrição, neste sentido, parece, em

primeiro lugar, acentuar o parentesco. Na jornada, a vida doméstica – em suas diversas dimensões, incluindo a vida sexual - deve ser negada, separada e interdita ao folião. Em segundo lugar, mas num sentido inverso, a negação do sexo pode também afetar o homem solteiro que sai no *giro* para *namorar* outras mulheres. Neste caso, o risco que ele representa não é mais à integridade de sua vida familiar, mas, geralmente, à integridade da vida doméstica de outros grupos domésticos. Cito dois exemplos, neste sentido, recolhidos numa mesma jornada de folia e transcritos no meu caderno de campo.

Numa jornada que eu acompanhei, vi o modo com os pais de uma moça cuidavam de mantê-la afastada do grupo de foliões, quando eles visitavam sua residência. No mesmo *giro*, uma mulher acompanhava os cantadores, mas estava seguida de seu marido. Ele, inclusive, me falava que não é bom deixar “mulher sozinha na jornada”, visto que a presença ostensiva de homens poderiam colocar em risco a integridade do casal. Ele me falava, inclusive, que numa ocasião, “quando eu era solteiro”, acabou brigando com o irmão de uma mulher que beijou no escuro de uma festa de folia. O flerte com as mulheres pode ser permitido aos foliões, desde que ele não acabe desencadeando relações efetivas durante a jornada (Urucuia. Caderno de campo: 15/12/2007)²⁵⁸.

É preciso deixar claro que a presença das mulheres nos *giros*, embora seja fonte de certos perigos, não é declaradamente interdita. Não existe cláusula no *fundamento* que estabeleça uma prescrição clara neste sentido. Percebemos todo um espaço intermediário, onde flertes, olhares interessados, momentos de dança, entre outros, permitem o contato entre homens e mulheres durante as peregrinações. Há, claro, limites evidentes: *dar garupa*, fazer sexo, namorar, etc., além de serem gestos que podem atentar contra o conteúdo sagrado dos empreendimentos, também podem ser riscos à reputação dos foliões.

²⁵⁸ Uma das interdições mais importantes nesse sentido está relacionado ao cavalo. Ainda que o cantador não se engaje efetivamente em encontros amorosos com outras mulheres, a ele está proibido “dar garupa” a qualquer uma delas durante os *giros*. Há, inclusive, diversas sanções religiosas que podem se abater sobre o folião. “Tinha um folião”, dizia um informante. “Ele saiu mais três companheiros. Era folia de quatro folião, só. Num dia, ele deu garupa para uma mulher. No que ele tava indo, eles entraro numa grota, assim, funda. Quando saiu ele já tava sem voz. Os folião num podia mais fazer viagem. Não pode botar mulher na garupa não. Nem que seja a mulher do folião não pode. Tem exemplo do santo” (Manoel de Oliveira, Urucuia. Caderno de campo: 10/01/2008). O interdito relacionado ao cavalo é interessante tema de discussão, na medida em que o animal está claramente associado ao mundo masculino. No entanto, não pretendo, aqui, entrar em maiores detalhes sobre o tema. Basta dizer, por enquanto, que os cavalos são parte significativa da vida do urucuiano médio. Afeito aos trabalhos com o gado (veremos isso no capítulo 7), ele tem com esses animais uma relação útil e ao mesmo tempo significativa. Os equinos são importantes instrumentos para a constituição de sua personalidade de *vaqueiro*. Os animais também estão articulados à masculinidade do seu proprietário. As metáforas da honra masculina são, muitas vezes, consituídas pelo idioma da equitação. O homem com um membro privilegiado e grande potência sexual é como um *cavalo*, um *jumento*. A associação entre o mundo masculino e os cavalos é tão evidente que as próprias mulheres se mantêm, frequentemente, afastadas dos animais. Com raras exceções, elas não são consideradas e nem se consideram boas amazonas. Muitas vezes, a relação que elas estabelecem com as montarias é difícil e pontuada pelo *medo*. *Ter* uma montaria e saber montá-la são atividades pontuadas, do ponto de vista feminino, por noções de coragem.

Mas, no geral, tudo parece estar à mercê dos *sistemas* dos seus principais líderes rituais: os capitães e imperadores.

Se eu ia? Ia. Eu andava. Ali dentro do Porto de Manga mesmo tinha uma muié que chamava Inocência - é a muié do Zico do Prado, aí -, ocasião de folia, eu ia pra lá. Ela era muito farrista e nós embarcava no meio da Folia e andava a noite intirinha veno eles cantá. E, dançava mais eles aí, a noite intera. Uma muié que chamava Inocência. Nós andava muito. Meu pai tamém era Imperadô de Santo Reis. Mas, na Folia de meu pai, muié num andava, não. Era só home. Ele era muito sistemático. Era só home. Pa num tê relaxo (risos) (Joaninha. Urucuia. *Famaliá* – destaques meus).

As mulheres, assim como os bêbados, entre outros elementos necessários e ao mesmo tempo perigosos às peregrinações, por sua própria natureza liminar, estão sujeitos a controles mais pessoalizados, transtam entre os espectros da total interdição à quase ostensiva liberação. Sua presença é, a rigor, uma questão em aberta, que precisa ser constantemente negociada entre os agentes dos rituais.

4. Os perigos que vêm de outros foliões e imperadores

4.1. A *malinagem*

Maio de 2008. Chegamos a uma *casa de pouso*. Naquele dia, um grave problema ocorreu ao nosso capitão. Ele adoeceu e ficou afônico. Sua voz não saía e as chances dele cantar na noite seguinte eram mínimas. Alguns foliões começaram a suspeitar de um imperador rival que passou por ali e que, “invejoso” da folia que estava sendo realizada, teria *jogado feitiço* no líder do grupo ritual. A história era complicada e o próprio capitão parecia não acreditar muito nela. No entanto, os demais cantadores insistiam nas suas suspeitas e contavam que o imperador em questão teria “ciumado”, porque a folia que estava sendo realizada naquele *giro* deveria – segundo ele pensava – ser conduzida pelo terno de seu compadre e amigo.

Ele tava ciumado porque ele achava que o terno que tinha que fazer o giro era outro, lá do compadre dele. Cê viu como ele passou aqui. Nem entrou direito. Só ficou passando pra lá e prá cá em cima do cavalo dele. Diz que também é rezador, essas coisas. Num duvido que ele fez malinagem no capitão pra ele perder a voz não... (Urucuia. Caderno de campo: 01/05/2008)²⁵⁹.

²⁵⁹ A *malinagem* é uma categoria relativamente bem estudada por alguns antropólogos e folcloristas (Araújo, 1979; Maués, 1996). No mundo das folias urucuianas, ela se aproxima também da noção de *porqueira*, para

Não há folião urucuiano que não tenha dito ser vítima, pelo menos uma vez, de *malinagens* lançadas contra seus grupos durante as jornadas. O termo evoca, em primeiro lugar o ato de fazer mal a alguém, a um objeto, a um animal ou planta. Uma criança, por exemplo, pode *malinar* (quebrar) um brinquedo, as galinhas vivem *malinando* (destruindo) as hortas dos seus donos (Maués, 1996). Num sentido mais amplo, o conceito costuma abranger ações intencionais de natureza mágica ou sobrenatural, realizadas por humanos ou não-humanos para “fazer mal” a outros seres e coisas (*idem, ibidem*). O *romãzinho* (uma espécie de demônio infantil) pode *malinar* (sujar, derrubar) as roupas do varal, assim como uma mulher ciumenta pode fazer *malinagens* (feitiços) para atingir seu marido infiel. Nos contextos específicos das folias urucuianas, a noção parece se referir a todo este conjunto de saberes rituais que se aproximam dos conceitos de “bruxaria” e “feitiço”, responsáveis por *bromar* (bagunçar, atrapalhar, embromar, embaralhar) o *cantorio* dos foliões²⁶⁰.

As armas da *malinagem* são de vários tipos; assim como são seus contra-venenos. As primeiras podem ser acionadas através de orações misteriosas, transmitidas através de livros ocultos ou de boca em boca, ou por meio de pequenos ritos manuais, como, por exemplo, bater um pilão vazio enquanto os cantadores estão na residência: “outra coisa que eles fala é que se ocê socá num pilão seco atrapaia. O pilão ta sêco, atrapaia. O pilão tá sêco, sem nada. Cê batê no pilão três veiz, o sujeito que ta cantano lá fora, eles fala que faz

evocar o conhecimento de todo um rol de pequenos rituais executados “para fazer mal às pessoas”. Os *rezadores* são considerados os seus maiores detentores. Os personagens ainda são bastante comuns na região. Eles são acionados para a cura de problemas de saúde, para ajudar os seus “clientes” à achar objetos perdidos, para tratar, através de fórmulas mágicas, do gado e de outros animais do pasto, etc. Acredita-se que o seu conhecimento e poder é um “dom de Deus” e a maioria de suas *rezas* são dedicadas aos santos do panteão católico. Os *rezadores* são, pois, personagens de mediação com o divino. Sua atividade é entendida como um compromisso de vida inteira para com os santos. Por outro lado, estes mesmos personagens são temidos. O conhecimento das fórmulas mágicas também pode associá-los ao mundo dos demônios: eles também podem fazer uso das *rezas-brabas*. Há um livro, em especial, que parece estar intimamente vinculado à sua atividade: “O livro negro de São Cipriano”. Segundo os devotos, este livro poderia ser descrito como que, sendo uma metade, “falando das coisas de Deus”, enquanto a outra, “falando dessas porquera, pra fazê mal pros outros”. Isso porque, segundo os devotos acreditam, o próprio santo teria vivido muito tempo “fazendo maldades”. Depois, ele “se arrependeu”. A polaridade e ambiguidade da vida do santo teria se transmitido ao livro e, finalmente, para o próprio *rezador* que o lê (e vice-versa).

²⁶⁰ Não faço distinção aqui entre “feiticeiro” e “bruxo”. Pelo menos não nos moldes de Evans-Pritchard, em relação aos Azande (2004). Para distinguir o agente profissional da *malinagem* do seu agente “comum” uso da expressão nativa de *rezador* para o primeiro e de termos genéricos para o segundo. Acredito, assim, estar respeitando a classificação nativa destes personagens. Não parece haver, em urucuia, nomes específicos para o agente “comum” da *malinagem*. Talvez seja possível observar no município algo semelhante ao que Pitt-Rivers observara entre os andaluzes que estudou: a “feitiçaria”, que envolve certos saberes geralmente transmitidos por meio de livros e orações escritas podem ser atributos masculinos, ao passo que a “bruxaria”, praticada por meio de operações psíquicas sejam atributos femininos (1990; 1992). Mas não há nada muito conclusivo neste sentido.

descontrolá, não funciona” (Urucuia. Entrevista: 10/01/2005). Frequentemente, as *malinagens* também são lançadas através de pequenos rituais que envolvem o uso de elementos do mundo natural: raízes, folhas, cascas de árvore e sementes que, maçadas, podem se transformar em pó mágicos ou serem misturadas em cachaças. Os ingredientes são, à princípio coletados por qualquer pessoa, sem interdição; às vezes em épocas específicas (à noite, na sexta-feira 13) e em lugares pré-determinados, como um cemitério, uma boca de mato, etc. Os homens e as mulheres interessadas só precisam conhecer seus segredos. Não são todos que são capazes de identificar e reconhecer as propriedades malignas de tais elementos. Por isso, talvez, que se diga que muitos dos agentes da *malinagens* são *rezadores* profissionais que, pela especificidade de sua atividade, conhecem e sabem manejar todos os poderes escondidos do mundo natural. Não obstante, há aqueles que fazem *os* feitiços sem serem considerados propriamente *rezadores*. As *malinagens* não precisam, no limite, de agentes especializados para poderem ocorrer.

Para cada artefato de magia fabricado parece também haver outro capaz de anulá-lo. São as *defesas*. Usa-se, em primeiro lugar, de amarrar as cordas dos instrumentos de um jeito especial: “Mas essa corda aqui ocê torce ela às aversa, pra ocê vê, ninguém mexe não. [aperta a segunda corda no sentido contrário às outras]. Nós torce assim, as corda, agora quando ocê vai saí na folia, que vai tocar, que vi afinar pra saí, ocê torce uma corda, esse sol ocê torce ele àverssa. Protege, isso ajuda. Você pode mexer lá com tudo, mas uma tanto às versa, num dá certo” (Geraldo de Jesus. Urucuia. *Tocadores*). Alguns foliões colocam chocalhos de cobra cascavel no interior dos seus instrumentos, assim como traseiros de marimbondos, chifres de boi talhados na forma de crucifixos ou alho. Pregam-se imagens de santos católicos nas violas e nos violões; carregam-se medalhas ou terços *benzidos*. Os artifícios da *defesa* contra a *malinagem* também podem ser originários do mundo natural: ervas, cascas de árvore, raízes e sementes. Há, para seus usuários, toda uma arquitetura que faz atrair, repelir e anular os efeitos de alguns de seus elementos. Assim como no caso das armas de ataque, alguns dos objetos da defesa também precisam ser recolhidos em dias e locais especiais: nas noites de lua cheia, em encruzilhadas, etc.. Muitas vezes, inclusive, são os mesmos os produtos coletados, que, parecendo possuir uma força intrínseca, também podem ser usados tanto para *malinar* quanto para defender-se da *malinagem*, dependendo do intuito de quem os carrega.

As narrativas sobre as ocorrências destes sortilégios se repetem em suas formas. O grupo de cantadores chega a uma residência e encontra um *capitão* ou *imperador* de ternos ou festejos potencialmente concorrentes. Seus integrantes tentam afinar seus instrumentos, mas não conseguem. Algumas vezes, são suas próprias vozes que são afetadas, impossibilitando o *cantorio* de ser realizado. Estabelece-se, então, o “sinal” de uma possível *malinagem*. Seus alvos preferenciais são os instrumentos musicais e as vozes, mas é o *folião com a toalha* que se pretende que seja atingido. O agente da magia, crêem os cantadores, move-se geralmente pela *inveja* contra o terno ou festejo rival. Seu objetivo é *humilhar* os participantes do grupo concorrente. As respostas mais comuns daqueles que se tornam enfeitiçados é aceitar a humilhação ou contra-atacar com rezas e contra-magias. Vejamos uma longa narrativa de um destes eventos.

Isso aqui acontece. Aí é um tal negócio. Dentro de uma folia isso já a parte diabólico. Diabólico é coisa da tentação. Porque ce já pensou, a gente vai recebê uma folia, acompanhamo um santo, com tanta fé e tanta harmonia e pensando só no bem e aparece um dali dum lado pras reza...porque ce sabe que existe essas tal de reza braba, né? E essas reza braba que justamente atrapalha as pessoas. Nisso eu acredito. (...) Fica naquela reza e os instrumento nunca dá certo de afiná, todo dia que veste o instrumento não dá certo de afinar, muitas vezes um folião quebra os instrumento, enroquece os folião cantado, não dá conta de cantá. (...) Eu já vi acontece. E disseram que era alguém que tava ali... Teve uma vez aconteceu de nós andando com uma folia, lá na beira desse ribeirãozinho da taboca, mais pra cima, e lá tinha um velho, por sinal ele até já morreu, e era um folião velho, folião velho daquele povo... (...) O povo falava que esse velho era isso, que esse velho sabia, que esse velho enguiçava os outros. É! Diz que tudo que tem um nome, tem um dono, então vamo vê né? (...) Aí, como eu ia dizendo, nós ia cantá numa folia, foi a única coisa que aconteceu, mas eu também levei como se não fosse nada, cheguei nas casa dum morador, os instrumento tudo afinadinho, e coisa e tal, chega nos terreiro, a gente tudo afina os instrumento baixinho, e tal. Bom, os instrumento tava afinado. Quando entremo dentro da casa do morador, e o velho acompanhando mais nós, ele gostava de nós, mas ele gosta do mal, não deixa de dá uma lembradilha: “vamo vê se esse menino é bão!”. Inclusive era eu que tava cantano de guia, que quando nós começo tocá, a minha viola desafinou duma situação e eu não queria pára o assunto, a gente na casa do morador, ocê pára pra mexe outra vez? Começou não pode parar. E os outros tava certo, só minha viola que tava errada. (...) Concertava uma corda, desmantelava a outra, concertava outra, desmantelava. Voltava naquela, desmantelava a primeira, aí eu fiquei tocando ela bem baixinho pra não passá por cima dos outros, né, porque baixinho o de lá cobre. E continuei na história, né? Quando nós terminano, o velho tava sentado lá. Ele já era meio aleijado, com a varinha lá, ele chamava Josino, Deus que perdoa os pecado dele, que já morreu, mas era gente boa. Mas, esse dia aconteceu isso. Quando o velho começo a acompanhar a nossa folia, tinha uns que fala, “Ah, cuidado com o velho Josino, que é perigoso, cuidado que ele pode enguiçar oceis”. Eu

falava: “Ah, mas que anda com Deus, quem anda com plano santo, essas coisa não acontece. Nunca aconteceu, eu não tenho medo disso não”. E o povo foi incentivando nisso aí, aqueles acompanhante, né? “Esse velho isso, esse velho aquilo, já aconteceu...” Eu falava: ah, “ele tá acompanhando a folia, não tenho nada com ele não...”. Que quando chegou nessa casa aconteceu isso. E só que quando terminou, não conseguia afinar a viola, e ele era afinador de viola. Que quando terminou a folia, os folião falou: “ e aí Zé que que foi? Ce pelejo com a viola?”. “Não, eu toquei bem demais. Só toquei mais por baixo pra não dá demonstração, né?” Aí o velho tava sentado lá. (...) Falei: “Vô mandá ele afiná minha viola”. Falei “sêo Josino, minha viola ta desafinada e só o senhor dá conta de afiná ela. Só o senhor dá conta de afiná por que ela saiu do sentido, o senhor sabe que eu tenho que afiná, mas agora não tem jeito não”!. “Ta bom meu filho, me dá sua viola que eu vo afiná proce”. Também eu não levei aquilo por maldade, né? O velho afinou a viola que a viola ficou boa. Ah, eu não liguei pra aquilo. Isso é a coisinha que só aconteceu. Diz que atrapalhava mesmo (José Wilson. Uruçua. Entrevista: 11/01/2005).

Notemos, desde já, que o alvo da *malinagem* não é apenas o instrumentos musical isolado em sua estrita materialidade. O que está em jogo durante sua realização é a destituição de um conjunto harmônico, quando uma ou mais vozes, violas, violões, rabecas ou caixas de folia não podem ser “afinadas” aos demais instrumentos do grupo ritual. A *bromagem* (literalmente “embromar”, “confundir”, “desordenar”) evoca a “desafinação” e implica a destituição de um certo ordenamento musical e uma potencial dissolução social e simbólica do grupo de foliões. *Afinar*, no mundo das folias, não é apenas o ajuste das alturas dos sons de um ou vários instrumentos, mas também, como anota Chaves (2006), um veículo ritual que visa a comunicação, por meio de sons, gestos, palavras e posturas corporais, de que alguma coisa está a ser instituída nos festejos. Realizadas antes de todos os *cantorios*, as *afinações* compõem um sistema simbólico capaz de estabelecer a própria integridade do grupo de foliões em ação²⁶¹. *Afinar* é congregar, unificar os tocadores e cantores por meio da música. A *bromagem*, por sua vez, como consequência da *malinagem*, é a destituição momentânea ou permanente do grupo ritual ou a exclusão de um de seus membros. Ela fragmenta (as cordas umas às outras e os instrumentos entre si), impossibilitando que os instrumentos sejam ajustados e que os foliões possam cantar ou tocar conjuntamente. No mundo da ordenação que caracteriza a *afinação*, a *malinagem* tem

²⁶¹ Existem vários tipos de afinações utilizadas no Norte de Minas Gerais. Só de violas podemos contar cerca cinco ou seis (Chaves, 2006; Corrêa, 2001; entre outros). O seu caráter sistêmico está relacionado à articulação de cada uma delas a diversos domínios do mundo social e cosmológico. Há *afinações* associadas a certas regiões e identidades locais (“pra lá do Rio São Franscico é só “violada”” [um tipo de afinação]; “aqui no Uruçua o pessoal gosta mais do Rio Abaixo”), a temporalidades específicas (“o povo mais antigo gosta da afinação requintada”) ou mesmo a ertas entidades religiosas (“diz que o capeta gosta de afinar sua viola no Rio Abaixo”).

o duplo objetivo de danificar o sistema e poluir a atividade ritual (daí, talvez, que este gesto de magia também seja muitas vezes chamado de *porqueira*). Não espanta, pois, que o agente da *malinagem* também seja constantemente associado ao *diabo* (“da parte do diabólico”). Personagem ambíguo, ele está sempre posicionado nas frestas que separam os mundos da luz (afinal, ele também é um folião) e da escuridão. Sua liminaridade parece justificar o caráter de poluição de sua atividade mágica (Douglas 1991). Voltaremos a este assunto.

O ponto chave do depoimento acima parece ser dado pelo caráter agonístico que está intrínseco ao gesto definitivo do tocador agente da *malinagem*. A intenção última do folião “da parte do diabólico” é rivalizar: “vamo vê se esse menino é bão”²⁶². O caso não é único e o tema é bastante recorrente em outras narrativas urucuianas.

Ele faz é por maldade. Às vezes, ele tem até outro terno dele, às vezes o terno dele chegou primeiro que o nosso, vai acompanhar a folia nossa e vai fazer as maldade, né? (Ivan. Urucuia. Caderno de campo: 12/02/2008)

Pois é, acontece isso. Hoje não, dentro dos antigos tempo, das raiz, que vem gente de coração ruim, né? Pra malinar com os outros, né? Ele sabe que o outro canta bom, mas pra ver o cara ruim lá, faz uma malineza ali. Qualquer coisa a gente prepara um remedinho lá, contra né? (Felipe. Arinos. Entrevista: 08/01/2005)

Isso diz que é aquelas pessoas, que o cara é bom pra tocá, que a viola é boa, seja violão, e eles foi muito ansioso, e não pode aprender a tocar, aí eles pegam e tiram o som do instrumento, e toda a vez que você vai afinar não iguala a corda. Ce pisa, ta certinho. O som ta completo. A hora que ce vai fazer uma pontaria não tem mais som. Já ta tudo desafinadinho. Isso é um orgulhoso, que faz isso. Hoje ainda existe isso. Ainda tem gente que tem coragem de fazer isso pra broma os outros. Que nem num giro de folia. Tem muita folia que passa em casas e tira as voz dos folião, desafina tudo. E se não tive que tive uma mentalidade pra corrigir e pra afinar, não consegue mesmo. E aí de male a pior (José Erotides. Chapada Gaúcha. Entrvista: 20/01/2005).

²⁶² O *afinador* é um papel ritual muito importante, capaz de conferir prestígio aos bons afinadores. O capitão urucuiano José Wilson era um destes: “Eu comecei [na folia] mais olhando. Eu nem me lembro se alguém me ensinasse. Olhava as posição, pegava. O violão, eu não sei tocar violão. Eu sei afinar tudo quanto é instrumento. Só não sei tocar todos. Viola eu toco mais ou menos. Rebeca eu entendo” (entrevista, 11/01/2005). Algumas vezes, os processos de *afinação* dos instrumentos podem gerar conflitos, quando dois bons afinadores estão no mesmo terno. “Teve uma vez”, me contava um folião, “que eu tava na casa do capitão [omito o nome]. Daí eu fui ajudar a afinar. Mas ele também tava afinando pra lá. Daí, ele ralhou: ‘faz barulho não. Deixa eu afinar aqui’. Eu não gosto de confusão. Então, eu peguei o rumo de casa” (caderno de campo 15/04/2008).

A *malinagem* parece guardar relações profundas com o conceito de “bruxaria”, em Evans-Pritchard (2004)²⁶³. A noção, tal como no caso Azande, é também uma tentativa de se explicar certos infortúnios: uma doença, um desastre natural, um acidente pessoal, a afonia dos foliões, o “desafino” de seus instrumentos, etc.. No entanto, como todos parecem saber, uma viola pode desafinar por causa do tempo úmido, suas cordas podem quebrar “de velha”, a voz dos cantadores podem se desgastar pelo uso excessivo durante os *giros* ou pelo consumo exagerado do álcool. Não há mistério algum nisso. No entanto a pergunta que se faz constantemente é a de que: por que isso foi ocorrer naquele momento em particular? A *malinagem*, noutros termos, também está intimamente vinculada ao universo de relações sociais²⁶⁴. O conceito parece evocar a noção de “honra” quando opera em dois sentidos opostos mas totalmente complementares. Para aquele que diz ter sofrido com os atos de pretensos feiticeiros, a questão toda parece estar relacionada à dificuldade alheia de compreender a ordenação estabelecida pelo próprio Deus, através das *influências*, *graças* e outras benesses que ele pode enviar para distinguir alguns dos seus devotos dos demais. Há, pois, no agente da *malinagem*, a negação da possibilidade de que alguém possa ser melhor afinador, tocador, cantador, folião ou capitão do que ele; de que um outro imperador possa ser capaz de produzir e organizar uma festa mais bonita do que a sua. A *malinagem*, como *inveja*, trabalharia, assim, contra a diferença.

Por outro lado, os supostos agentes do ato maligno sentem as acusações pelos mesmos motivos pelos quais as vítimas alegam sua realização. Um conhecido capitão urucuiano me contava, certa vez, que ele fôra acusado, injustamente, de ter *feito porqueira na folia* de seu cunhado, anos atrás. Ele e o irmão de sua esposa, segundo dizia, não mantinham entre si, até aquele momento, pendengas pessoais ou tensões acumuladas ou escondidas. O caso e as acusações subsequentes pareciam ter emergidos no próprio *giro*, a partir do próprio *giro*. Os cantadores voltaram à casa da *imperadeira* para realizar a *chegada* (um dos ápices de todo o trabalho ritual dos foliões) e o seu cunhado, que também era o capitão e o líder do terno dos foliões, perdeu a voz e não pôde cantar. As acusações tinham relações com supostas disputas por poder e prestígio no interior do mesmo terno de

²⁶³ Maués também observa esta semelhança, no contexto das populações amazônicas (1996).

²⁶⁴ Trata-se, pois, de uma personalização do cosmos. De um lado, entende-se que o universo é integrado ao mundo social, quando se crê que ele pode responder “ao discurso e ao mimo” das pessoas (Douglas, 1991: 108). De outro, vislumbra-se o estabelecimento de conexões entre as séries do mundo individual, social, natural e sobrenatural. Ninguém está livre das influências do cosmos em suas vidas. A sociedade ganha relevo.

cantadores. Para o acusado, o acusador também teria sido incapaz de perceber e aceitar uma diferença estabelecida entre eles.

A voz dele enroqueceu uma medida, com pinga queimada com pimenta do reino, enroqueceu numa medida que não conseguiu cantar, num falava nada. Aí foi preciso um outro companheiro cantá mais eu. Nós que fizemo a chegada na casa da imperadera. Aí criou um maior caso comigo dizendo que eu tinha feito porquera prá ele não cantá. As viola não afinava, virou aquela confusão toda, os cara já bêbado. Aí que eu falo, **o mais são era eu**. E eu vendo tudo: "isso não é porquera não". Aí peguei as viola, deixei só uma afinada. Desafinei as viola, violão tudo, caixa e tudo e afinei essa direitinho, e fui afinando de uma a uma por essa. De uma a uma. Entreguei cada um deles e depois entôou. Mas, o cara não pôde fazê a chegada. Por causa da pimenta que enroqueceu numa medida que não pôde cantá... Daí eu fico pensando porque deles ficá pensando que eu, neste dia, que desafinei as viola tudo e tornei a afinar, que eu que desmanchei. Mas se eu mesmo fiz... Eles não dava conta de afiná as viola deles. Eles são muito chegado no álcool (Urucuia. Entrevista: 10/01/2005 – destaques meus).

É preciso dizer que a hierarquia dos ternos parece se sustentar na oposição geral entre o seu capitão e os demais foliões. Não há líderes intermediários institucionalmente estabelecidos (a única figura intermediária ali pode ser encontrada no alferes, que é, na verdade, um auxiliar do capitão e sua voz de comando em diversos contextos). Os demais capitães ou potenciais capitães de um terno de cantadores permanecem no limbo dos foliões, sem espaço reconhecido e, principalmente, sem projeção de controle a curto prazo, exceto se o líder do grupo ritual estiver em fim de carreira (ver capítulo 2). A ambigüidade, aqui, é estrutural, fruto da existência de certas regiões inarticuladas no interior dos ternos e companhias de folia. Mary Douglas (1991), no seu *Pureza e Perigo*, dizia, citando o caso dos Azande, que “só nas regiões onde o sistema político não está articulado é que os homens se acusam uns aos outros de feitiçaria. Um indivíduo que tenha vencido um rival político pode fazer-lhe a acusação de querer enfeitiçá-lo por inveja, da mesma maneira que as co-esposas podem acusar-se mutuamente de feitiçaria” (: 124-125). O caso do informante urucuiano parece ser este. A acusação da qual ele foi vítima nasceu dos espaços indefinidos onde potenciais capitães são classificados como meros foliões.

As *malinagens* e as acusações que as acompanham parecem surgir, portanto, das tensões inerentes ao próprio sistema das folias. Os personagens mais importantes dos casos de bruxaria e feitiçaria ocupam sempre posições estruturalmente perigosas²⁶⁵. É

²⁶⁵ Vale a pena citar os *velhos*. Entendidos como conhecedores de um “sistema antigo” e por vezes classificado como excessivamente agonístico, eles são, na verdade, indivíduos relativamente isolados nas

particularmente significativo que a maioria dos relatos sobre *malinagens* envolvam *foliões*, *capitães* e *imperadores* que se encontram, temporariamente, participantes de *giros* alheios como *moradores* ou meros *acompanhantes*. De alguma maneira, eles estão também “fora de lugar”. Os foliões e imperadores que não estão oficialmente vinculados às jornadas estão a meio caminho entre *giros* concorrentes, num espaço intermediário entre uma festa que está ocorrendo e outra que ocorre em outro lugar, que já ocorreu ou que ainda virá a ocorrer. Nas zonas de contato, eles não estão nem aqui, nem lá, não ocupam o centro das manifestações, nem estão totalmente excluídos dela. A ambigüidade de seus papéis corresponde à contradição inerente ao próprio mundo das folias. Unido como parte de um mesmo projeto original dos Magos, fonte de um *fundamento* que é sempre o mesmo em todo lugar, o festejo também se vê inapelavelmente apartado de si próprio através de *sistemas* diferentes que se rivalizam no tempo e no espaço²⁶⁶.

4.2. Os encontros de folia

Os urucuianos não são muito afeitos aos *encontros de folia*. A noção evoca certos acontecimentos ocorridos ao longo das peregrinações que consistem no efetivo encontro, muitas vezes não-programado, de dois ternos em atuação. Noutros termos, os eventos são os momentos nos quais dois ou mais grupos de devotos cruzam seus caminhos durante suas atividades rituais. Em Urucuia, a eventualidade dos *encontros* ocorrerem não são muito raras, dada a quantidade de folias que podem ser produzidas num mesmo ciclo festivo. Os territórios de peregrinação constantemente se sobrepõem uns aos outros e, ao longo dos dias das viagens rituais, os foliões passam, então, a ter grandes chances de cruzarem o caminho trilhado ou a ser trilhado por outros tocadores. Tais eventos podem se dar na rua, nas estradas ou mesmo na moradia de algum devoto (ver Figura 8).

comunidades. Os idosos acusados de mal-feitos não estão inseridos numa rede de parentes, compadres ou patrões com os quais possam trocar favores e obrigações. Eles estão fora do sistema de reciprocidades locais, e, por isso, são olhados com alguma desconfiança (Zaluar, 1982: 83).

²⁶⁶ Um discurso bastante recorrente em relação à *malinagem* é o de que ela seria uma *ilusão*: uma *mentira*, em oposição à *verdade*. Nesse caso, também podemos falar em posições estruturais ambíguas. No entanto, trata-se de perceber que é a própria instituição da *malinagem* que se torna ambígua, quando colocada entre a “verdade” e a “mentira”. Assim, ela pode corroborar o prestígio dos indivíduos capazes de identificar quando tudo é uma *ilusão* ou retirá-lo daqueles que são tomados por sua força. Às vezes, tudo pode ser compreendido como uma desculpa para justificar as falhas morais dos foliões.

Os *encontros de folia*, quando ocorrem, exigem a realização de um cerimonial específico que, a princípio, deve ser uma espécie de *saudação* recíproca entre os principais envolvidos. Os *capitães* conversam entre si para combinarem os procedimentos rituais. Um grupo de cantadores e tocadores, com sua bandeira, se posiciona defronte ao outro. Os *retratos*, que cada um dos ternos carrega, são, então, entrecruzados, como espadas, para simbolizar uma pausa ou o início de certos enfrentamentos. Os instrumentos das duas equipes são afinados uns em relação aos outros e o ritual tem início. Há certos protocolos de precedência a indicar quem deve começar o *cantorio*. No contexto das folias de Reis da Grande São Paulo, como observou Reily (2001), o primeiro grupo a cantar será aquele que é comandado pelo guia ou capitão mais velho. Não há, no entanto, consenso a respeito do assunto e, em algumas ocasiões, por exemplo, a primazia do *cantorio* pode ser dada pelo toque de uma caixa de folia (“o primeiro que bater a caixa começa”) (2001: 69). Em Urucuaia e região, quando os *encontros* ocorrem numa casa, a primazia do canto é dada ao grupo que chegou primeiro à residência.

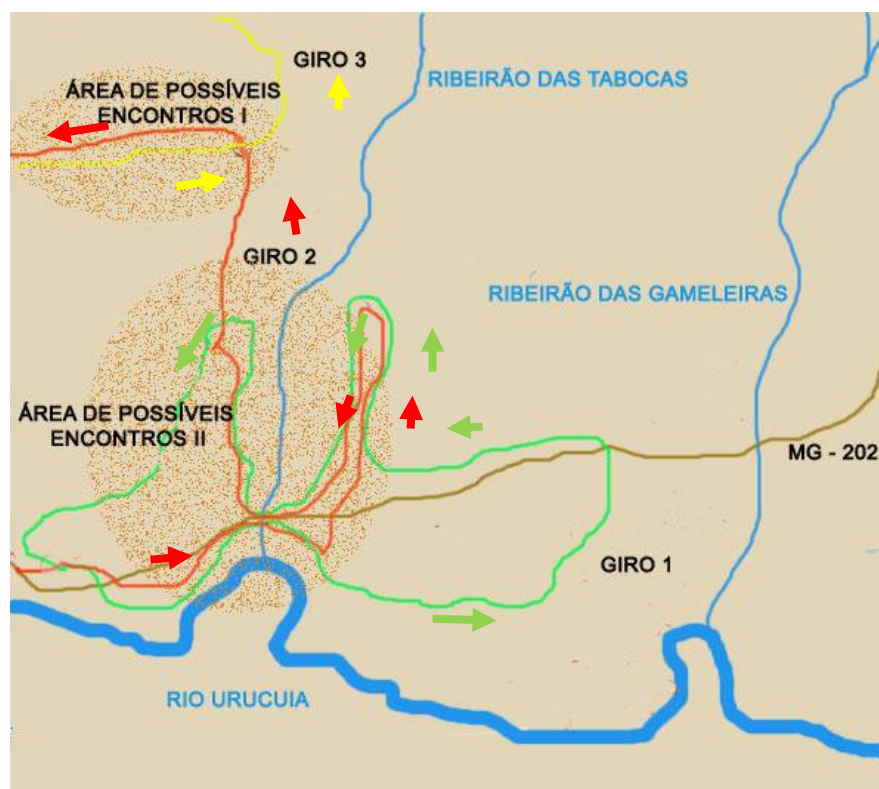


Figura 9. Mapa de três *giros* que se entrecruzavam no ano de 2007. Há, pelo menos, dois espaços em potencial para a ocorrência de *encontros*

No *cantorio*, cada um dos seus líderes rituais *saúda*, com versos específicos, o outro grupo que acabou de chegar. As palavras e os gestos devem indicar atitudes

amistosas de parte a parte. Um folião urucuiano me dizia que o *encontro* deveria ser realizado, “como uma comparação”, nos moldes de um encontro casual e “alegre” entre dois amigos ou conhecidos na rua: “a gente faz a saudação, aperta a mão, pergunta como é que vai, se ta passando bem, pra onde tá indo”. Os rituais, assim, são verdadeiras trocas de gentilezas e elogios mútuos.

[o pessoal usa bandeira?] Tem a bandeira. Cada um com sua bandeira. [vocês saudam a bandeira do outro?]. Saúda. Aí cruza as duas bandeira, né? A deles já tá aqui. Eles canta, Ela tá aqui. Aí, nós chega, nós passa a nossa por detrás, né? A nossa fica atrás. Aí nós vai cantar o Reis. Mas eles chegou primeiro, tem que sair primeiro. Aí acabo de cantar, encostou os retrato. A deles ficou na frente, porque eles já vai embora. Se tiver um café nós toma, depois eles vai embora. E nós fica (Capitão. Entrevista: 10/01/2008).

Embora descritos como amistosos, os *encontros*, na medida do possível, são cuidadosamente evitados pelos foliões urucuianos. Durante os meses do meu trabalho de campo, eu não tive a oportunidade de presenciar sequer um destes eventos (tudo o que foi descrito acima foi fruto de narrativas recolhidas entre os cantadores e tocadores). Em diversos momentos, na verdade, eu testemunhei, sim, os esforços no sentido de evitá-los. Numa ocasião, por exemplo, quando percebeu que sua equipe de trabalhos rituais poderia esbarrar com outro grupo de foliões a apenas poucas casas à frente, um capitão urucuiano mandou portador para avisar ao chefe do terno rival que não gostaria de fazer o *encontro* que muitos já davam como certo. A resposta foi positiva. Tanto quanto o primeiro, o segundo também não desejava levar adiante o possível *encontro* entre os grupos. As razões alegadas pelo primeiro capitão eram de ordem prática: a complexidade ritual de um evento deste tipo poderia “atrasar” o programa do *giro*, para ambos os ternos. Os foliões que eu estava acompanhando, em especial, tinham que chegar ao seu *pouso* antes do amanhecer. Parar, naquele momento, para a efetivação de um *encontro* significaria romper um acordo estabelecido com o dono da casa que estava esperando.

As razões mais profundas desta evitação, no entanto, eram outras. Os *encontros* são ocasiões propícias à emergência de rivalidades que, muitas vezes, permanecem contidas ou suspensas (no caso etnográfico que eu apresentei sumariamente acima, suspeita-se que haja algumas tensões). Às vezes, o *encontros* podem até se transformarem em enfrentamentos mesmo quando envolvem grupos que nunca demonstraram grande rivalidades entre si. Mal-entendidos ou gestos “abusados” de um único capitão podem se tornarem estopins de confrontos explícitos (“teve um aí que perguntou donde o capitão tava vimdo, pra onde ele

tava indo. Daí esse respondeu: ‘to vindo da casa do seu pai pra ir na casa da sua mãe’. Daí virou uma trapizonga[bagunça]”). Os cuidados de etiqueta que caracterizam os rituais estão relacionados a um risco eminente e reconhecido por todos de que o *encontro* entre duas folias pode desembocar num *infante* ou *desafio*, num enfrentamento ritual entre os ternos, através da ação agonística de seus principais líderes, os capitães²⁶⁷.

[Quando uma folia encontra com a outra o que acontece?] Aí é uma festa ne? Nós canta. A folia tá aqui, [nesta casa] né? Aí chega, nós canta o Reis nosso, cê sai pra fora e nós canta, a folia. Do jeitinho do nosso sistema. Aí, quando acabar, o folião que já canto torná a cantá o Reis pra nós vê o som dele, as posição, né? De primeiro tinha os encontro, né? Diz que os folião até brigava, fazia aqueles desafio, né? Antigamente, meu pai falava. Mas hoje não tem isso não. Nós não tem isso não. É só para Deus (Urucuia. Entrevista: 17/01/2008).

Os *desafios* cotidianos são atividades até certo ponto comuns na região de Urucuia. Eles podem surgir durante trabalhos coletivos, nos momentos lúdicos quando dois tocadores se enfrentam através de toques e versos, numa mesa de carteadado, num jogo de sinuca, durante campeonatos de futebol, etc. Muitas vezes, eles tomam a forma de *brincadeiras*, que vimos mais acima. De modo geral, os *desafios* se conformam como uma mediação entre pessoas e grupos para a aquisição de prestígio e valor. Nas folias, quando ocorrem, eles são marcados pela medição mútua dos conhecimentos dos *fundamentos* do ritual, onde cada capitão propõe ao seu oponente certos *enigmas* relacionados à folia e sua origem “no mundo”²⁶⁸. Um exemplo destes *cantorios* agonísticos pode ser dado por um caso etnográfico recolhido por Reily (2001). O primeiro capitão entoou estes versos:

Que encontro tão bonito
Que fizemo de repente;
Encontrou duas bandeira
Que vieram do Oriente.

Os Três Reis era só três
Que só um caminho eles seguia.
Pergunta, o mestre embaixador,
Que encontro eles os três fazia?

Ô, meu mestre embaixador,
Queira me desculpar;
Quero sua permissão

²⁶⁷ Os *encontros de folia* não são os únicos momentos em que se pode medir os conhecimentos e as habilidades dos foliões em Urucuia. Moradores podem criar enigmas em suas casas para que o líder ritual do terno visitante seja testado em seus conhecimentos. Noutras vezes, estes momentos também são marcados por *experimentações*, que consistem no fato do morador colocar diversos objetos sagrados que devem ser *saudados* pelo capitão tão logo chegue à casa: a bíblia, uma imagem de santo, etc.. *Saudar* estes objetos é *obrigação* do terno. Os rituais consistem na realização de versos específicos voltados à apresentar e definir cada um destes artefatos (devidamente indicados pelo uso de velas acesas). Na medida em que o morador coloca vários deles para serem saudados, ele obriga e exige que o cantador demonstre seu conhecimento sobre os cantos da folia.

²⁶⁸ Os *encontros* festivos, sem o enfrentamento, parecem, ao contrário, se basearem na exibição recíproca de *sistemas* diferentes (“... nós canta a folia. Do jeitinho do nosso sistema”).

Para nossas bandeira encruzar.

A *resposta* do líder dos foliões, segundo a autora, deve ser improvisada e o correto seria dizer que os Magos não fizeram *encontros* durante suas jornadas, tendo saído juntos do Oriente para Belém. A “moral”, escreve ela, é a de que se os Reis não fizeram “encontros”, eles não deveriam ocorrer. O jogo dos versos de um enfrentamento pode se estender indefinidamente até que um dos capitães seja incapaz de responder a uma pergunta proposta por seu oponente. Há relatos em Urucuia de enfrentamentos quase míticos que duraram mais de um dia de *cantorio*. O perdedor deve entregar a bandeira de seu terno ao vencedor. O resultado, então, é a impossibilidade dele continuar seu *giro* e suas obrigações rituais. Pela consequência drástica destes enfrentamentos, há relatos que dizem que os perdedores, para não entregarem o objeto ritual de seu grupo, se engajam em lutas corporais com seus oponentes e todos os membros das equipes rituais.

Os foliões sustentam, em suas narrativas, que tais encontros de enfrentamento são raros hoje em dia. Boa parte deles credita estes eventos à “ignorância” dos “foliões antigos” e de seus capitães²⁶⁹. Como na moral anunciada por Reily, eles crêem que os “encontros” não devem ocorrer, porque, segundo se pensa, todas as folhas “são uma só”; todas elas, de alguma forma, são heranças de uma única folia original, criada pelos próprios Magos durante sua viagem de ida e volta a Belém para adorar o nascido Menino Deus. Pela mesma razão que não deveriam ocorrer, os *encontros*, se porventura acontecem, devem ser *amistosos*, porque expressam os encontros dos herdeiros dos mesmos Magos, entendidos como *irmãos* em sua atividade ritual²⁷⁰. O contrário disso é associado ao

²⁶⁹ Ainda que evitem tais acontecimentos, os foliões se dizem preparados caso eles ocorram. Para tanto, eles se consideram conhecedores dos textos rimados que regulam estes enfrentamentos, denominados, em conjunto, como a *tabela do infante*. Esta tabela é uma das 14 tabelas que todo o líder religioso de uma folia deve conhecer. Ela, em especial, é constituída por 380 “versos” (no caso, “versos” são estrofes de 4 versos). Decorá-las, como se diz, é uma atividade difícil e demarca os capitães dotados de habilidades quase extraordinárias. Há, também, um certo caráter de risco nesta tarefa. Um capitão urucuiano dizia que seu pai vivia lhe alertando do risco de “perder a cabeça”, de “ficar doido” na sua tentativa de decorar toda a “tabela do infante” que caiu em suas mãos. “Hoje”, ele diz, “eu não sei ela todinha mais não. Mas ainda lembro de uns 200 versos. Teve uma vez que um outro capitão daqui de Urucuia fez chacota quando eu recusei um encontro com meu terno. Ele falou que eu fiquei com medo. Eu rezo pra um dia encontrar com a folia dele. Daí ele vai ver...”.

²⁷⁰ Muitas vezes, para que *encontros* não descambem para enfrentamentos, os foliões podem se propor a realizar danças conjuntas dos *quatro*: “Eles usam... encontra outra Folia, fazê a saudação. Aquilo que... os três Reis num teve duas Folia pa encontrá. Mas eles gosta. Eles acha aquilo bonito pa fazê o encontro duma Folia com outra. Então, aquilo, a gente acha bonito, né? Então, faz a saudação de uma Folia com a outra. Uma canta a outra e a outra responde. Ali... outros: “Não. Num vamo fazê esse cumprimento, não. Vamo juntá tudo. Fazê uma roda de Quatro, aqui, tudo reunido” (Manelim. Urucuia. *Famaliá*).

demônio, ao sataná, que inflinge disputas para separar os membros de uma mesma comunidade de *fundamento*.

Se encontrar, faz saudação com os outros... Aquele negócio de encontro, aquilo não existe encontro não. O encontro é igual nós tamo falando. Quem vai em encontro é negócio do sataná. Folia não pode bater encontro pra brigar um com outro, rebate bandeira, tomar bandeira um do outro... isso não existe. não pode existir não. [mas isso acontecia?]. Existia. Se encontrasse, uns ia jogar verso com os outros, quem vencesse, os alferes ia rodar as bandeira, o que lançasse bandeira do outro, puxava e tomava e não entregava. Aí não dá certo. Acabava o giro da outra, né? E não pode. Folia não pode bater encontro com outra. Folia é sozinha no mundo. Folia dos Três Reis é só. Os Três Reis. Não tem folia pra encontrar uma com outra não pra bater encontra. Tem muita no mundo porque os imperador é muito. E não dá conta pra sair pra todos os imperador do Brasil todo. Então cada um tem seu terno... Mas onde se encontra todo mundo, os folião é o mesmo, é um só, o terno de folia é sozinho, do mundo inteiro é um sozinho. Não tem encontro. Caso se encontrar, ce tá com um terno de folia aqui, eu to com outro ali, eu chego aqui cê tá com seu terno de folia, eu vou chegar cê tá aqui dentro, é um prazer, quem chega vai saudar os folião. Só as saudação bonita que faz. Esse negócio de bater encontro, isso não faz (Arcísio. Urucuia. Entrevista: 12/02/2008)²⁷¹.

A rigor, os *encontros* indicam espaços e momentos nos quais um *giro* se sobrepõe ao outro; eles são o resultado de duas jornadas que se cruzam, simbolizadas no entrecruzamento ritual das bandeiras que cada grupo ritual leva consigo. Eles expressam o paroxismo intrínseco à folia, que acredito ser de fundamental importância para seu entendimento e funcionamento. Constituído para ser único, o *giro*, durante os *encontros*, acaba tendo que lidar com a alteridade: como podem ser “várias” as folias que desde o princípio são sempre “uma só”? Talvez por isso, eles sempre acabem estabelecendo o mesmo resultado. Sendo de confronto ou amizade, os *encontros* são tentativas de transformar o múltiplo no único, seja pelo esforço de se escamotear as diferenças através do reconhecimento mútuo de que ambas as folias são sempre uma só, seja pela destruição simbólica do terno derrotado que, sem sua bandeira, perde não apenas sua identidade como grupo ritual, como o próprio poder religioso do *fundamento*. Os *encontros* e, claro, sua evitação revelam uma ética compartilhada pelos envolvidos com a produção de folias na região. Qual seja: a de que as diferenças entre as diversas folias devem ser colocadas em

²⁷¹ Os *encontros*, pois, não obedecem, pois, a uma *lei de Deus*. “É. Tem disputa. Só não é na Lei de Deus. É isso que eles querem fazê comigo pra mim ficá abaixo deles. Eles saíram em primeiro lugar. Mas ainda nunca podero. [Sair em primeiro lugar, o que que significa?] Significa o seguinte, porque ganha a fama: “Fulano é o maior”” (Folião urucuiano).

segundo plano durante sua realização. A importância desta projeção é central. E diz respeito a todo o projeto social e cosmológico que define sua realização²⁷².

5. A “estrutura” e a “anti-estrutura”

Talvez não tenha ficado muito claro que, ao longo das peregrinações, o mundo cotidiano se apresenta de modo ostensivo. Vemos isso, primeiro, quando observamos os valores da honra masculina durante as *brincadeiras* que se, de um lado, apresentam a “*communitas*” festiva, de outro, podem incitar discussões a respeito do valor pessoal dos seus participantes (por meio dos *agravos* e das *apelações*). Também podemos observar que a hierarquização dos ternos, constituída como “*communitas normativa*” é da mesma maneira impregnada de certos valores associados à família e à casa, inclusive no que tange ao exercício do controle, que precisa sempre levar em conta os homens e suas honras pessoais. Destacam-se igualmente o universo feminino, sempre perigoso em relação aos festejos, e os bêbados, sujeitos liminares cotidianos que incorporados às peregrinações também precisam ser dominados ou ressignificados. As *malinagens*, assim como os *encontros de folia*, podem, finalmente, ser frutos de disputas anteriores entre as pessoas, de antipatias cotidianas que emergem subitamente durante os festejos.

Voltemos, então, ao caso apresentado na primeira parte deste capítulo. Talvez com a mesma intensidade em que destacava o saber fazer dos foliões e seu sacrifício nas estradas, o choro do cantador, seguido das chacotas de seus companheiros, também aponta para certos valores cotidianos que estão relacionados aos papéis que supostamente homens e mulheres precisam desempenhar no mundo social. As *brincadeiras* e os comentários sobre o ocorrido versavam sobre aquilo que os foliões e moradores consideravam uma excessiva dependência da mulher e de uma incapacidade da vítima de se manter distante dela por um dia sequer. Não era, pois, apenas a atividade de folião que estava sendo julgada; era a própria hombridade do cantador. Um dos valores máximos da vida urucuiana é dada pela capacidade do homem de se deslocar longas distâncias e permanecer dias fora

²⁷² Não há durante os *giros* das folias urucuianas um sentido de competição organizada, como ocorre no carnaval carioca, estudado por Maria Laura Viveiros de Castro, onde as escolas de samba desfilam num mesmo espaço, em dias demarcados pelo calendário, para a avaliação coletiva (1997). Nem mesmo há ali o sentido atribuído a certos “encontros de folia” realizados no estado do Rio de Janeiro que, muitas vezes inspirados nos modelos agonísticos explícitos do carnaval carioca, estabelecem competições entre grupos de folia distintos (Bitter, 2008).

de sua residência para, conforme a necessidade, trabalhar em carvorarias, em transportes de boiadas, em empreitadas agrícolas, etc. O seu espaço proeminente é o “mundo” e tudo o que parece se afastar deste domínio acaba se aproximando do universo da feminilidade. Por isso, também, que a “velhice”, na medida em que delimita os deslocamentos, aprisionando o sujeito em sua própria casa, é para os urucuianos um lento e inevitável processo de perda da masculinidade. “Quando eu era homem”, falava um velho morador do município, “eu pegava meu cavalo e saía pra esse mundão atrás de boi no meio do mato” (Caderno de campo: 08/05/2008). Hoje, doente e incapaz de sequer montar sobre um cavalo, ele lamenta sua vida sedentária. A circulação pelas estradas e matas não ocupa mais o centro da sua vida. “Agora é isso: plantá uma rocinha aqui prá trabalhá um poquinho, num ficá parado. Mas a gente fica aqui, em casa. Às vez vai pra rua comprá umas coisinha. Mas é mais em casa, que nem as muié”. Da mesma forma e pela mesma razão, “foliões velhos” também precisam abandonar sua atividade²⁷³.

Parece claro, portanto, que uma peregrinação de folia não pode ser entendida apenas como pura “*communitas*” ou “anti-estrutura” (se tomarmos o cotidiano como referência). Os *giros*, noutros termos, não são apenas rupturas radicais com os ordenamentos do mundo ordinário. Sua execução é sempre o resultado de um grande tensionamento entre os valores da liminaridade que desfaz as diferenças e as categorias classificatórias que regem o dia a dia dos urucuianos. O caso do cantador que foi pego chorando por saudade de casa parece evidenciar isso. Não se tratava, ali, apenas de compreender o folião. A não ser que pudéssemos considerar que esse personagem, devoto e sacerdote, na verdade também é constituído em torno de certas categorias cotidianas, que separam os homens e as mulheres, a casa e o mundo, etc. Não há, pois, apenas inversão. O peregrino da folia vive sua “*communitas*” festivas, mas precisa, sempre, atualizar uma

²⁷³ Perguntei a um capitão de folia urucuiano o por que de alguns foliões de seu terno não estarem saindo mais nas folias. Ele citou o caso do velho Anacleto (“ficou velho no nosso terno”). O folião tem mais de 80 anos, quase cego de um olho e não enxerga quase nada do outro. Já estava difícil para ele acompanhar o *giro*. “Às vezes”, dizia o capitão, o Anacleto “podia ficar prá trás com o cavalo e depois entrar num buraco ou no mato”. “A gente sempre deixava um com ele, pra cuidar. Mas era difícil”. O capitão já havia falado aos companheiros: “o velho Anacleto já não dá mais conta de sair com a gente”. Mas ele não sabia como falar ao próprio velho: “não tinha jeito de falar”. O Anacleto poderia interpretar errado. Foi, contudo, o velho quem disse não poder mais sair. “O velho veio até aqui em casa e até chorou. Disse que não dava mais pra ele. Eu concordei e até falei: ‘verdade, seu Anacleto, o senhor ta cansado. Mas não tem problema, o senhor já fez muita folia’. Mas só que foi assim: ele falou. Não fui eu”. O capitão disse que o velho Anacleto desistiu no ano passado (Urucuia. Caderno de campo: 17/11/2007).

dada *societas*, por meio da qual os valores cotidianos são reforçados²⁷⁴. A oposição garante que certos valores entendidos como fundamentais para a estrutura sejam atualizados e reatualizados. O segredo é estabelecer o equilíbrio entre estas posições; o que nem sempre é fácil, e muitas vezes perigoso. Como me disse uma vez um folião urucuiano, a “folia é coisa fina. Não é qualquer um que faz não”. Seus limites, noutros termos, são excessivamente tênues e ao mesmo tempo largos demais.

²⁷⁴ O conceito de *societas* é apresentado no sentido que é atribuído a ele por Elias (1995). A noção me foi apresentada por Steil, que a utiliza nos seus estudos etnográficos sobre as romarias de Bom Jesus da Lapa, na Bahia (1996; 2003). “A análise que fazemos dos peregrinos, por sua vez, aponta para uma tensão interna e permanente entre duas estruturas de significados no culto das romarias, que estariam apontando para idealizações opostas, ou “tipos ideais”, no sentido weberiano, do que seria uma verdadeira peregrinação. De um lado temos o modelo convivial de uma comunidade emocional e religiosa, que Victor Turner e Edith Turner chamaram de *communitas* (1978); de outro, temos o modelo da *sociedade de corte*, marcado por uma convivência “fria e calculada”, que poderia ser expresso pela idéia de *societas*, da forma como a entende Norbert Elias (1995). Nesse sentido, tomamos a romaria como um discurso metassocial que comporta duas formas de sociabilidade que operam a partir de lógicas opostas: da *communitas*, para a qual a verdadeira sociedade seria expressa pelo ideal fraterno da comunhão; e da *societas*, onde a regra básica de funcionamento da sociedade estaria na distinção” (2003: 251).

CAPÍTULO 6

PAUSA PARA UMA VISITA DE SÃO SEBASTIÃO

Porta aberta, luz acesa
Recebei com alegria
A visita dos Reis Magos
Com sua nobre folia.
Lá vai a garça voando,
Lá no céu bateu as asas.
Vai voando e vai dizendo
Viva o dono dessa casa.
Entra, entra, minha bandeira,
Por essa porta adentro.
Vai fazer sua visita
À senhora lá de dentro.
(*Cantorio* de folia de Reis.
Urucuia)

Por volta das cinco horas da madrugada, a moradia de Manoel e Valéria - localizada num sítio às margens de um dos caminhos de terra que cortam a localidade do ribeirão das Tabocas - estava fechada. Os foliões amarraram seus cavalos a uma distância de 15 metros da entrada da residência, atravessaram a pequena portinhola que separava o *terreiro da frente* do lado de fora da propriedade e caminharam lentamente em direção a casa. O alferes, na dianteira do grupo, estancou no meio do terreno, uns três metros diante da moradia. Ali, ele esperou em pé, impedindo que alguns acompanhantes seguissem à sua frente para se sentarem num pequeno tamborete de pau encostado ao lado da porta residência. “Não tem como cês ficá ai não, moço. Primeiro tem que chegá a bandeira. Depois os folião. Por último é que vem os acompanhante”. Reclamando em voz baixa, mas sem contestar o comando do portador da bandeira, os apressados deram para trás, antes se estabelecerem ao lado da cerca de arame liso que fechava o perímetro do terreiro.

Os foliões se mantinham em relativo silêncio. Alguns dos seus acompanhantes, no entanto, faziam certo barulho, rindo de alguma graça que eles haviam achado entre si naquele momento. O capitão do terno de foliões, no entanto, com sua voz serena, mas firme, avisou: “Ói, gente, vamo chega quieto. Vamo fazer bagunça, não. O morador deixô apagado as luz por que às vezes qué que a gente acorda ele com o cantorio. Vamo respeitá”. Um pouco atrás do bandeireiro, o líder dos foliões começou, então, a cochichar junto ao seu contra-guia. Interessado em observar todos os passos do ritual, eu me aproximei. Ele estava dizendo ao seu companheiro de terno que provavelmente os donos

da casa estavam dormindo ou esperando com as luzes apagadas que o terno fizesse seu *cantorio*. Havia, também, a possibilidade de não haver ninguém na residência. Na pior das hipóteses, a porta cerrada poderia significar uma recusa em receber os foliões.



Foto 49. Foliões e seus acompanhantes chegam a uma moradia

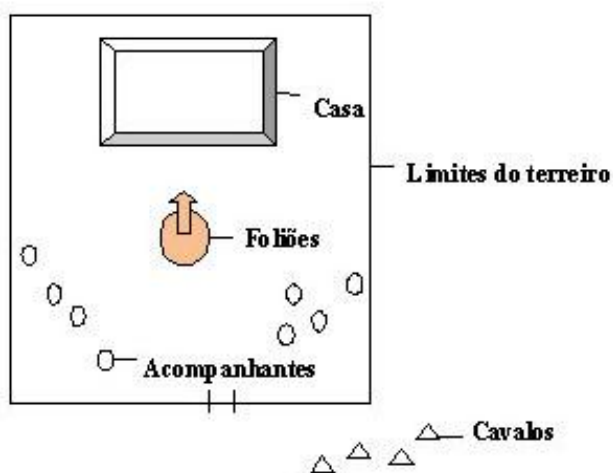


Figura 10. Foliões no terreiro



Foto 50. O *cantorio* de “casa fechada”



Foto 51. Abrindo a porta

O *cantorio da chegada* é um tipo de cerimonial muito valorizado por diversos devotos. Ele se resume à realização de um canto especialmente voltado para acordar os moradores e pedir pra que eles acendam suas luzes para receber a bandeira e os foliões. Geralmente, a sequência ritual não precisa ser feita na maioria das casas. Ao longo de toda a jornada, a chegada dos foliões à uma residência é marcada pela presença do morador na porta de entrada da sala. Os cantadores chegam em silêncio e esperam ser convidados a entrar pelo seu dono. Com o *cantorio da chegada*, ao contrário, os foliões começariam a cantar do lado de fora, com as luzes da casa apagadas e sua porta ainda cerrada. Os devotos “mais fervorosos” ou *sistemáticos* e os próprios foliões (quando estão travestidos de *morador*) estão entre aqueles que mais exigem dos cantadores a realização desses cantos. Pois era para um destes moradores que o capitão estava preparando o evento.

Os foliões, aos poucos, se colocaram em sua tradicional posição de canto. Assim como observamos na *retirada*, esse posicionamento se repetia em todos os momentos dos *cantorios*. Eles formaram um semi-círculo cujas pontas eram ocupadas, à esquerda de quem olha por trás, pelo capitão, e, à direita, por seu contra-guia. Seguindo no sentido anti-horário, encontraríamos o ajudante do guia, um tocador de violão, um violeiro, um caixeiro, outro violeiro, o ajudante do contra-guia e o próprio contra-guia. Os acompanhantes permaneceram em torno grupo, mais afastados. Ao centro, como sempre, o alferes segurava sua bandeira. Quando o canto começasse, ele manteria o artefato apontado para a entrada da residência.

O capitão afinava o seu instrumento (uma rabeca) e os de alguns de seus foliões. Como havia se esquecido de fazer antes, ele foi obrigado a realizar a operação nas portas do morador, quase em silêncio, para não acordar o devoto. Naquela madrugada escura de janeiro, os sons da viola, dos violões e da rebeca sendo afinados, pareciam um ruído distante em meio ao vento e à chuva que caía fina sobre nossas cabeças. Considerado ótimo *afinador* de instrumentos, o capitão gastou apenas poucos minutos com a operação. Alguns foliões, lembrados por seus companheiros, tiraram seus chapéus e bonés. Os acompanhantes se apressaram em segurá-los para que eles pudessem executar o *cantorio*. Um dos tocadores, sem ter com quem deixar o seu, depositou o objeto sobre o telhado do alpendre. Mais adiante, ele voltaria para buscá-lo. Antes de dar início às atividades rituais, o capitão ainda trocou dois dos seus foliões de posição e pediu a um de seus companheiros mais contumazes que ocupasse a posição de *contra-guia* durante a apresentação. “O

morador é sistemático”, explicava. “O companheiro Zé é mais experiente. Se o cantorio não sai bão o dono da casa vai reclamar”.

O grupo estava pronto para o início da visita. Com um olhar e um aceno de cabeça, o capitão Zé Wilson começou, com sua rabeca, a frase melódica que dava início ao *cantorio*. Logo, os demais foliões tocadores puderam acompanhá-lo. A noite escura se encheu com a orquestração do terno. Os versos se iniciaram, logo depois da terceira volta dos instrumentos, com a anunciação da presença dos foliões, o prelúdio para o que vinha em seguida, quando o capitão pediria aos moradores para acordarem, abrirem a porta e acenderem as lâmpadas para a chegada da “bandeira de luz” – que clareava simbolicamente a madrugada.

Bendito louvado seja
Louvado seja senhor
Em boa hora chegamo
Na casa de um morador.

Ô, meu nobre morador,
Abre essa portaria
Aqui chego esse santo
Com os filho de Maria.

Abre a porta morador
Abre a porta e acende a luz
Aqui chego essa folia
Com essa bandeira de luz.

Levanta quem está dormindo
Desse sono que está
Aqui dom Sebastião
Que veio lhe visitar.

Não precisou de muito tempo para que a luz do terreiro da frente do sítio de Manoel e Valéria fosse finalmente acesa sobre os cantadores do terno de José Wilson. Alguns dos acompanhantes que estavam ao fundo se entreolharam, como que confirmando uns para os outros a certeza de que o *dono da casa* realmente estava ali. Pelas frestas da porta de entrada, podíamos ver que a luz interna da sala também foi acesa. Logo em seguida, a porta se abriu e o morador olhou com olhos de sono o grupo de foliões e acompanhantes antes de saudá-los com a cabeça. Depois da primeira rodada de versos, os cantadores pediram, em versos, permissão para entrar. O *dono da casa* anuiu e acenou para que o grupo entrasse pela porta de sua sala. O capitão olhou para seu alferes e, através do *cantorio*, ordenou que ele, seguido pelos demais foliões, adentrasse porta adentro. O grupo entrou em fila indiana, sem fazer uma pausa no seu *cantorio*. Na frente seguia a bandeira. Logo atrás, entraram o capitão, seu contra-guia e ambos os seus ajudantes. Os instrumentistas entraram em seguida, de acordo com sua posição na roda de foliões. Os acompanhantes que cabiam na sala chegaram depois.

Entra, entra minha bandeira
Por estas porta aberta
Leva o santo com seus devotos
Pra senhora lá de dentro.

Da sala, era possível ver as sombras que se mexiam na cozinha da casa. Enquanto o seu *dono* acompanhava atento e em pé a chegada dos cantadores e tocadores, sua esposa se dedicava, ao lado de uma de suas filhas, à preparar o alimento com o qual o grupo doméstico receberia os foliões. “Enquanto a folia vai cantando, as mulher vai cozinhando”, brincava certa vez um morador para explicar esta operação. Aos poucos, todo o domicílio foi ganhando vida naquela noite escura. Os filhos mais novos dos donos da casa saíram parcialmente dos seus quartos. Com as cabeças para fora das portas, eles observavam os foliões iniciarem – sem interromper a música - os versos centrais da visita ritual de uma folia à casa de um morador urucuiano.

Van Gennep gostava de pensar a casa como uma metáfora da própria sociedade, onde cada uma de suas soleiras, portas de entrada e saída, seus pórticos e janelas, representariam limites e passagens, de fundamental importância para toda a dinâmica da vida social (1978: 41). No caso folias urucuianas isso é realmente uma verdade. Os festejos nunca estão totalmente circunscritos a uma única casa. Isso é importante. A própria idéia de “visitação” pressupõe o trânsito constante por ruas e estradas; que são, por assim dizer, espaços de transição entre uma residência e outra. Como vimos no capítulo anterior, a folia “fora das casas” é cercada de perigos e cuidados, estando sujeita a certas contaminações que exigem comportamentos específicos dos foliões, quando na estrada, e, principalmente, nos momentos que chegam à residência de um morador. Realizada durante um, três, seis, nove ou doze dias, a jornada dos cantadores e tocadores se estrutura através da alternância constante entre “casas” e “ruas” (ou estradas, pastos, matas ou trilhas, no caso das zonas rurais) de um dado território; podendo ser entendida, assim, como uma sucessão interminável de rituais de passagem que regulam a circulação dos foliões e seus acompanhantes por entre cercas, porteiras, cancelas, terreiros, currais, varandas, soleiras e cômodos. Mais do que simples espaços físicos, estes lugares são verdadeiros *limens*; atravessá-los constituem operações de risco que os rituais devem minimamente controlar.

As visitas durante as folias urucuianas realizam, então, um duplo processo. Por um lado, o mundo doméstico é articulado ao plano de toda uma comunidade de devotos. Nesse sentido, suas realizações são formas de “agregação”, momentos nos quais se estabelecem os enlaçamentos entre as famílias visitadas, os imperadores, seus emissários (os foliões) e os outros moradores de um mesmo território de peregrinação; todos, enfim, unidos em torno das figuras dos santos, para os quais os festejos são dedicados. Trata-se, assim, de retirar a moradia de seu relativo isolamento, para integrá-la, por meio de trocas rituais, ao universo amplo da festa. Por outro lado, este mesmo ritual também acaba por estabelecer o núcleo doméstico como o foco principal dos acontecimentos. As visitas não são realizadas apenas para produzir uma nova identidade da moradia no interior da esfera de atuação do sagrado que “vem de fora”. Ali também, os versos do *cantorio*, os gestos cerimoniais e todo um conjunto de manipulações de artefatos religiosos também parecem destacar os grupos domésticos nos seus próprios direitos de serem espaços domésticos. Ou seja, nem tudo é apenas agregação. No processo duplo que caracteriza a visitação, há igualmente distinções e o reconhecimento de que o território que se está entrando precisa ser, sempre, reconhecido em sua relativa autonomia. Assim, se a visita é uma abertura para o “alto” e para “fora”, ao encontro dos santos e de toda uma coletividade, ela também é um mergulho no interior do grupo doméstico, para distinguir suas fronteiras e sacralizar as relações internas que o constituem.

Neste capítulo, apresento breve descrição de um destes acontecimentos, seguido de alguns comentários sobre seus principais significados para todo o empreendimento festivo. Começo por apresentar os detalhes que antecedem a visita ritual, quando imperadores, capitães e alferes programam o circuito da peregrinação. As visitas, além de estarem determinadas pelos aspectos cosmológicos que estruturam a jornada dos cantadores (a partir das categorias da “noite” e “dia” e da oposição entre “esquerda” e “direita”), também estão articuladas a noções de pertencimento religioso, de parentesco, de vizinhança, de compadrio e de amizade. Em seguida, descrevo o que acontece no interior de uma casa, durante uma visitação. Atento para a oposição entre duas das principais atividades dos foliões numa residência: os *cantorios* e as danças dos *quatros*. A partir de sua descrição, apresento uma pequena análise de seus significados em suas relações com o agrupamento doméstico e com os sistemas de reciprocidades acionados nestes momentos. Por último, tendo demonstrar que as residências urucuianas são inseridas no circuito das peregrinações

de acordo com certos procedimentos mais ou menos padronizados. Acredito que as visitas, em conjunto, produzem uma extensa cartografia ritual, por meio da qual os moradores, as fazendas e os bairros rurais, nas *roças* e nas *ruas*, são agregados ao mesmo tempo em que distinguidos e hierarquizados uns em relação aos outros. O processo de mapeamento, neste sentido, também é dinâmico, de modo que as configurações possam ser alteradas de *giro* a *giro*, de folia à folia, de acordo com experiências rituais distintas.

1. As visitas

1.1. Montando o itinerário

As visitas dos foliões pelas casas urucuianas não são feitas ao acaso. Elas são, na verdade, exaustivamente planejadas; às vezes, bem antes do início oficial dos festejos. Embora o itinerário dos cantadores tocadores possa, por razões diversas, ser alterado durante a realização de uma jornada, ele precisa obedecer a certas regulamentações bem elaboradas. A rigor, são os imperadores, os capitães de folia e os alferes ou, como é mais comum, todos os três conjuntamente, que decidem o trajeto das peregrinações. O folião comum - o cantor e o instrumentista - muitas vezes sequer sabe do roteiro de sua viagem. Numa ocasião, eu perguntava a um tocador de pandeiro os destinos do grupo que eu estava acompanhando. Assim como outros de seus companheiros, ele dizia nada saber e me remetia ao líder dos foliões: “fala com o capitão, que ele sabe”. *Saber* dos destinos de uma folia e, principalmente, decidir o roteiro das viagens são questões de hierarquia dentro dos grupos. Forjar e controlar a circulação dos cantadores implica autoridade compatível com o papel de cada um dos integrantes dos ternos.

A constituição do trajeto dos cantadores obedece, primeiramente, a intensos e complicados processos de negociação, ao mesmo tempo em que está sujeita a certas obrigações recíprocas, baseadas em alianças entre indivíduos e famílias de uma dada região. Quando o *giro* é realizado numa única noite e envolve a visitação de poucas casas, seu trajeto é parcialmente determinado por noções de família, vizinhança, amizade e compadrio. O imperador costuma ter sempre a palavra final, incitando seus foliões a visitarem as moradias das pessoas pelas quais ele nutre alguma *consideração*. Há, neste sentido, um número preciso de moradores que precisam ser visitados, sob pena de sanções públicas consideráveis, conflitos e o surgimento de certos desentendimentos entre os

organizadores da jornada e os devotos preteridos pela folia. Em certas ocasiões, alguns moradores podem intervir para pedir aos imperadores e foliões que o grupo de cantadores passe, com o santo, por sua residência. Eles argumentam promessas a pagar, podem adiantar suas ofertas ou assinalar o oferecimento de *agrados*, tais como boa comida e cachaça para os visitantes²⁷⁵. Todo o cuidado, nestes momentos, no entanto, parece ser pouco. A estratégia pode ser mal-interpretada. Os cantadores e tocadores podem pensar que o morador esteja avaliando seu grupo em termos dos interesses mundanos que eles porventura têm pelos *giros*. Um capitão, certa vez, me falava, indignado, de uma moradora que havia pedido que se seu terno passasse em sua casa, porque ela teria guardado uma boa garrafa de pinga para os tocadores. “Eu falei pra ela que ela podia deixá guardado. Porque meus folião não sai de folia atrás de cachaça, não. Nós sai é por divoção. Pode ter uns aí que sai caçando pinga na casa dos outros. Mas minha folia não é assim, não” (Ivan. Caderno de campo. 10/04/2008).

Nos *giros* mais longos, que ultrapassam o limite de uma única noite, seus organizadores precisam definir com alguma antecedência os locais dos *pousos* dos foliões: as moradias especialmente preparadas para receber e amparar os cantadores e instrumentistas durante parte de sua jornada, oferecendo *comida* e *dormida* para sua alimentação e descanso ao longo de um único dia. Para que eles ocorram, os interessados combinam a data em que a folia chegará a uma residência, de modo que seus proprietários possam se preparar para este evento. Os trabalhos que eles executam para sua consecução são como os realizados nas casas dos imperadores, só que em menor escala; mobilizando um círculo menor de pessoas e uma quantidade de recursos bem inferior aos encontrados na moradia dos principais organizadores e promotores dos festejos.

No geral, oferecer *comida* e *dormida* aos foliões pode ser fonte de grande prestígio a um morador. Além do que, o gesto pode ser também uma forma de se pagar uma promessa ao santo para o qual a folia é dedicada. Em algumas ocasiões, os acordos para o estabelecimento dos *pousos* podem até estimular rivalidades entre moradores devotos de uma mesma localidade. Num dos *giros* que acompanhei em Urucuia, pude presenciar um destes eventos. Apresento o trecho do meu caderno de campo.

²⁷⁵ Em certos festejos do catolicismo popular brasileiro, a noção de *agrado* tem o papel de controlar froças superiores (às vezes sobrenaturais), estranhas e possivelmente adversas (Prado, 1977: 65). No contexto da folia, o conceito, materializado nos alimentos que são oferecidas aos foliões, implica, em certo sentido, uma tentativa do morador de regular, “de fora”, as decisões “internas” sobre o roteiro das peregrinações.

O capitão me dizia que o “dia” na casa de um morador tinha desencadeado discussões entre ele e sua vizinha. O primeiro era devoto contumaz: “todo ano ele dá pouso pra nossa folia”. Mas sua vizinha tinha promessa para saldar junto aos Reis Magos. Parte de sua promessa era oferecer pouso aos foliões. Quando a prometteira foi falar com o capitão, este falou que ela tinha que falar com o primeiro morador. Houve algum acordo. O capitão, contudo, disse não ter se “intrometido” na discussão. Ele preferiu se abster do debate, “para não agravar ninguém” (caderno de campo, 17/04/2008).

Como no caso descrito acima, os organizadores das jornadas (foliões e imperadores) parecem mesmo evitar tomar algum partido na discussão. Nestes momentos, assumir um lado é, de alguma maneira, se opor ao outro. Para minimizar as tensões, os devotos podem estabelecer acordos permanentes entre si, de modo que eles acabem se alternando, de *giro* em *giro*, na realização dos *pousos*. Ainda assim, a competição nunca desaparece totalmente. Os moradores podem rivalizar seus *pousos* em *giros* alternados, sendo o *pouso* de um usado como comparação para o do outro. A noção de *potlach*, aqui, parece clara: o importante nestes momentos é atender bem e melhor do que o concorrente os grupos de foliões (Mauss, 2004)²⁷⁶.

Há casos, no entanto, em que o *pouso* pode implicar abalos negativos às reputações de alguns chefes de família, quando os pedidos feitos pelos imperadores e capitães esbarram em certas limitações financeiras que impedem que o *dono da casa* possa garantir toda a comida e bebida dos foliões. A recusa é difícil e muitas vezes o morador tem que recorrer ao próprio *imperador* que se vê obrigado a auxiliá-lo durante estes dias.

Se o morador for bem fraquinho, e não tiver condição, a folia, junto com o imperador, compra. Tem aqueles dinheiro, tem as oferta, tem tudo, né? O imperador tá sempre por ali, então o morador é fraquinho, não tem condição, as coisa é pouca, não dá pra tratá de tanta gente, 8, 10 folião, mais companhia, né? Mas a folia já ganhou. Aí compra aquelas coisas, compra arroz, compra feijão, compra carne, compra o que precisar. e dá pra casa e o que sobra também ali é dele. Ee a folia segue (José Wilson. Urucua. Entrevista: 11/01/2005).

O assunto é bastante delicado. *Montar um pouso de folia* evoca o prestígio da residência e de seus moradores. No entanto, mesmo sendo considerado *fraco* (incapaz de

²⁷⁶ É interessante notar que o *potlach* foi descrito por Boas e interpretado por Mauss a luz da sua teoria sobre a dádiva. Festa perpétua dos índios do noroeste americano, o *potlach* seria a forma agonística do sistema de prestações totais. Os chefes competem entre si oferecendo e recebendo entre si quantidades cada vez maiores de bens, especialmente brasões de cobre esculpidos e peles de animais. O interessante é observar que os chefes não eram indivíduos, mas representavam “linhagens”. Lévi-Strauss, ao seu lado, propõe que as linhagens sejam entendidas como “casas”. São as sociedades das casas (*sociétés à maisons*) (1976). Vale também ler Lanna (2000).

prover de tudo o que é necessário para estas ocasiões), o *dono da casa* pode recusar o auxílio dos foliões e imperadores. Certos *pousos*, por exemplo, são realizados sem nenhum aviso prévio. Limitando o deslocamento apenas ao horário noturno, os foliões podem ser obrigados a parar na primeira moradia que encontram depois do nascer do dia. Não há programação e os preparativos, que vão desde a acumulação de bens, até os trabalhos de fabricação dos alimentos servidos, precisam ser feitos imediatamente. O risco para o morador é maior. Nem sempre ele é capaz de acumular, à tempo, os bens ou acionar redes sociais necessárias à ocasião. Por outro lado, sua generosidade e diligência podem indicar ganhos de prestígio consideráveis. Numa ocasião, eu vi um destes moradores recusar veementemente o auxílio do imperador. Puxando-o pelo canto, o dono da festa lhe disse que “qualquer coisa que precisar, a gente traz”. Sua resposta foi negativa. O cuidado com que planejou tudo e a extrema hospitalidade foram louvadas publicamente pelos foliões²⁷⁷.

Os *pousos* marcados com antecedência também podem ser indicativos da *força* ou da *fraqueza* do imperador. Por um lado, a organização prévia do *giro* pode ser interpretada como o resultado de sua louvável capacidade de organização e do grande prestígio que ele teria numa extensa região. “Na folia do seu Antonio”, me dizia um capitão, “os pousos tava tudo tratado já. O povo lá do Buritizeiro gosta muito dele. Todo mundo queria participá” (Caderno de campo: 19/01/2008). Por outro lado, num sentido inverso, os *pousos* pré-determinados parecem também ser entendidos como uma forma dos moradores *ajudarem* os imperadores com poucos recursos. O desafio que se coloca aos viajantes, então, é saber como o organizador dos festejos poderia arcar com um *pouso* realizado “de surpresa”, numa casa em que seu morador não tivesse condições materiais para isso. Dou um exemplo. Na *folia de Reis* do velho João Canela, o capitão se viu no dilema de programar com bastante antecedência os locais de descanso e alimentação dos seus foliões. O imperador era considerado *fraco*, em termos de riqueza e capacidade de organização. Segue trecho do meu caderno de campo.

Todos os *pousos* da folia de João Canela estavam combinados antes mesmo do *giro* começar. Quem se deu o trabalho de fechar todos os compromissos foi Ivan, o capitão da folia. Foram, ao todo, cinco casas para seis noites de jornada.

²⁷⁷ Os *pousos* não programados podem também ter outras consequências. Um morador que já deixara tudo preparado para receber os foliões pode perder tudo o que produziu na medida em que os cantadores acabam parando em outro lugar. Os capitães e imperadores precisam se desculpar pelo imprevisto, mas têm sempre ao seu favor o argumento de que, “de dia a folia não pode cantar”.

- 1- A moradia do Tino (alferes do terno)
- 2- A residência do Basílio (imperador e vizinho de Ivan)
- 3- A casa do Jove (folião e compadre do Ivan)
- 4- A residência de Jango (compadre e amigo de Ivan)
- 5- A casa de Gera (folião de Ivan e companheiro de *congregação*)

A combinação prévia estava relacionada à *fraqueza* do imperador. A pergunta que Ivan se fazia era: se a folia calhasse de pousar numa casa “mais pobre”, como poderia o morador arcar sozinho com os custos da visita, visto que João Canela “não teria condições” de ajudar? Se este não tivesse meios para garantir o almoço e o jantar, não haveria tampouco como o imperador tê-lo. Os *pousos* programados garantiam ao capitão e seus foliões uma segurança de que, em hipótese alguma, eles ficariam sem alimento e lugar para descansar durante a peregrinação. Notadamente, todos os *pousos* combinados pelo capitão envolviam pessoas próximas a ele: integrantes de seu terno, compadres, amigos e vizinhos. Como ele me dizia: “eles tão ajudano a gente no giro” (caderno de campo: 02/01/2008).

Só depois de definidos os lugares de descanso e alimentação, os imperadores e os foliões estabelecem o roteiro do *giro* propriamente dito. Todo o percurso da folia por um território se divide, então, entre as passagens pelas *casas de pouso* (ou “do dia”) e as visitas às *casas do giro*, onde se realizam o grosso dos trabalhos rituais. É entre estes espaços “privados” (isto é, que possuem um “dono”) que ocorrem os deslocamentos. A cada dia da jornada, os foliões “saem” de um *pouso*; “caminham” pelas estradas; “visitam” casas, igrejas e cemitérios; e “chegam” a outro *pouso* onde permanecem durante todo um novo dia. No intervalo temporal e espacial que separa a casa do imperador, na *retirada*, e a casa deste mesmo imperador, na *entrega*, os foliões repetem a mesma rotina de visitas e pousos por até 12 dias (abaixo, uma pequeno quadro do circuito de uma folia)²⁷⁸.

²⁷⁸ Há casos, raros, em que uma folia efetivamente “não fecha seu giro”; o que significa dizer, nos termos dos devotos urucuianos, que ela começa e termina em lugares diferentes. Os *giros* abertos, por assim dizer, estão relacionadas a acordos que dois imperadores podem estabelecer entre si no sentido de dividir suas obrigações com relação à folia; um deles se preocupa com a *retirada*; o outro, com a *entrega*. No entanto, ainda que o *giro* não seja, nestes casos, espacialmente “fechado”, ele o é do seu ponto de vista sociológico e cosmológico, como a efetiva constituição do circuito de trocas que aproximam os homens entre si e com suas divindades.

Primeiro dia	Casa do imperador	Visitas	Pouso 1
Segundo dia	Pouso 1	Visitas	Pouso 2
Terceiro dia	Pouso 2	Visitas	Pouso 3
(...)	(...)	(...)	(...)
Último Dia	Pouso “n”	Visitas	Casa do Imperador

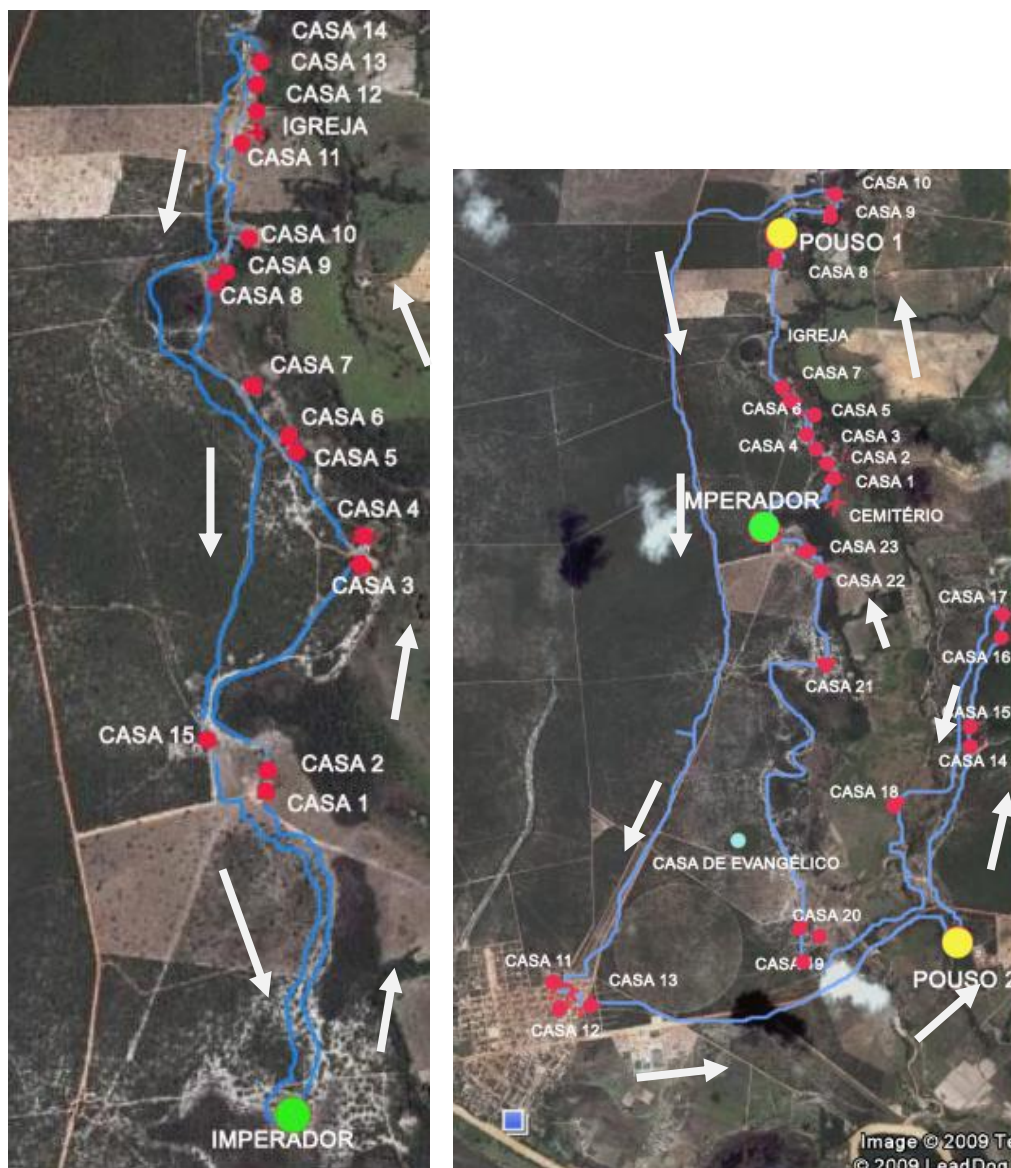
Quadro 3. A jornada e seus dias

Os grupos estão comprometidos a visitar todas as casas de católicos encontradas ao longo deste caminho. *Saltar uma casa*, na linguagem dos devotos, pode implicar sanções religiosas ou sociais. O grupo também não pode (ou poderia) fazer distinção entre as casas de *ricos* e de *pobres*. Apenas os *crentes* (evangélicos) não precisam ser visitados.

Só se for crente. Crente pode pular. Daí Deus perdoa. Porque não é culpa da gente, né? Ele que não quer. Mas se for casa de católico, se ele for devoto, não pode saltar. Ele fica chateado né? "O povo que canta de feição, canta na casa de gente rica, deixa a casa da gente que é pobre, né?". Aí vai começando aquela conversa, né? Aí tem que cantar pra todo mundo. Se tá dentro do giro, tem que passar na casa de tudo mundo. Quem nem dizia a cantoria: "os Três Reis quando saiu, visitando rico e pobre". Aí é a mesma coisa, né? É a tradição que a gente segue, né? É a mesma coisa. A gente sai, tem que visitar, tem que cantar rico e pobre, não tem escolha (Arcísio: 25/11/1007).

Deixar de passar com a bandeira do santo por uma residência católica que esteja inelutavelmente dentro do território delimitado pela jornada é gesto que pode estar sujeito a certas sanções sociais e religiosas. As festas organizadas podem *fracassar* ou seus organizadores podem sofrer com castigos divinos, tais como doenças ou perda da sua lavoura ou criação. A falta também pode soar como uma declaração de desprezo, desconsideração e inimizade, o que acarreta conflitos públicos ou velados entre os imperadores, os capitães e os moradores (num sentido inverso, mas lógico, saltar uma residência pode ser uma forma dos personagens expressarem conscientemente e publicamente sua inimizade com dado morador). No fundo, as sanções religiosas e sociais

destacam o fato de que a obrigação em visitar corresponde ao reconhecimento de que a festa é sempre voltada para os devotos, e que por isto, sem eles, não haveria qualquer possibilidade de sua realização²⁷⁹.



Fotos 52 e 53. Dois *giros* de folia. O primeiro foi realizado em apenas uma localidade. O segundo, por sua vez, inclui três: Riacho Claro, Sede e Tabocas. Note-se, também, na foto 68, a casa do evangélico (em azul) que pôde ser "saltada" pelos foliões.

²⁷⁹ “Nesse comércio particular – troca de víveres e abrigo por orações –, o sacrifício da caminhada adquire o seu sentido próprio, sacra facere, faz sagradas as coisas e pessoas ao redor” (Fernandes; 1994: 25).

1.2. O cantório do morador

Logo que entrou, o capitão José Wilson reparou que, num canto da sala, sobre um pequeno altar improvisado, o morador havia deixado uma bíblia aberta, com uma vela acesa ao seu lado. Era preciso, então, fazer a *saudação da escritura sagrada*, procedimento obrigatório e muito prezado pelos moradores daquela região²⁸⁰. Sob o comando do líder dos foliões, todo o grupo se voltou para o livro sagrado, enquanto o alferes apontava a bandeira para o objeto da saudação. Nos versos, o capitão dava ensejo ao canto onde *explicava*, para quem quisesse ouvir, o significado religioso da *escritura* para os devotos.

Por essa porta entramo	E abriu os evangélicos
Com prazer e alegria	Surgiu grande entendimento
Aqui chegou o nosso santo	Que a parte da Boa Nova
Com seu terno de folia	Do Antigo testamento
Jesus Cristo andou no mundo	
Sua mensagem ele entregou	
Que amasse uns aos outros	
Como ele nos amou	

O dono da residência também segurava uma vela acesa em suas mãos. Também atento a este fato, o capitão incluiu, em seus versos, uma pequena referência à vela que o morador carregava consigo. No *cantório*, ele também tratou de anunciar e apresentar o Mártir Sebastião que chegava, junto com sua bandeira e seus devotos, à residência.

Na chegada dessa casa	A luz que rompe de dia
Da clareada do dia	A luz que clareô
Aqui chegou os devotos	Mártir São Sebastião
Com sua bandeira de luz.	Em sua casa chegou.
Ô, meu nobre devoto	O meu nobre cidadão
Com sua vela na mão	Receba com alegria
Receber que vem chagando	Mártir são Sebastião
Mártir São Sebastião.	Com seu terno de folia ²⁸¹ .

O *dono da casa* estava posicionado – como fazem quase todos os moradores de Urucuia - a frente do grupo de foliões, numa passagem entre a sala e um pequeno corredor interno que se ligava à cozinha. Segundo as regras cerimoniais que regem estes momentos,

²⁸⁰ Há, de fato, certas localidades e agrupamentos domésticos que são reconhecidos pelo gosto que têm de deixarem bíblias, altares, lapinhas, entre outros artefatos religiosos, para serem saudados pelos foliões. A prática define, até, certas identidades, distinguindo espaços e pessoas no interior do mesmo *giro*. “Nas Campinas o povo gosta mesmo é de saudação da escritura sagrada”; “o pessoal da rua gosta de saudação de lapinha”, etc..

²⁸¹ Efetivamente, São Sebastião é santo especialista. Ouvi relatos de promessas feitas à entidade que tratavam de por fim à brigas entre bizinhos e parentes, à questões relacionadas ao mundo da criminalidade (quando os filhos de um devoto são presos, por exemplo) e doenças graves de pele, como a ransenfise.

o alferes tinha o cuidado de manter a bandeira voltada para o morador, como se indicasse visualmente a direção para a qual os versos eram entoados. Ele posicionava o artefato de modo que seu capitão pudesse observar, do ponto onde estava, a face na qual se via a imagem do São Sebastião cravado de flechas. A disposição espacial dos cantadores e dos moradores mantinha a bandeira sempre voltada para dentro da casa. Assim colocado, o artefato apontava sempre para o interior, para o caminho que levava à porta cozinha e ao terreiro do fundo. O corte axial proporcionado pelo objeto conformava uma liturgia ritual obrigatória e bastante conhecida. Numa ocasião, um alferes inexperiente acabou apontando seu objeto para o lado de fora da residência, seguindo a posição do morador que, por igualmente desconhecer as regras compartilhadas deste procedimento, se posicionou próximo da sua porta de saída. Ele foi, então, repreendido pelo capitão.

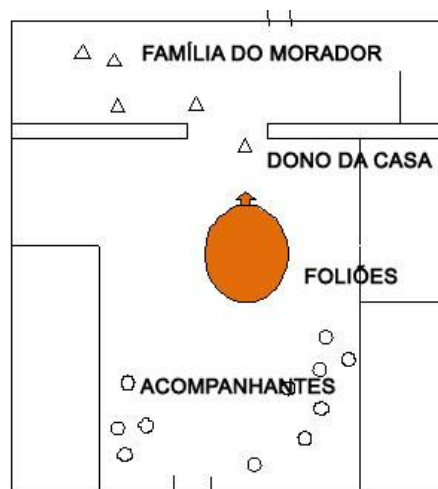


Figura 11. A folia na sala do morador



Foto 54. Canto para o morador. Ao fundo, na cozinha, sua família

Dois ou três foliões mantinham os olhos fechados como que concentrados no seu ofício de cantar e tocar seus instrumentos. Os outros estavam atentos à residência, cumprimentando com os olhos os moradores que estavam observando. Os acompanhantes mantinham-se sentados perto da porta de saída da sala. Alguns, já bêbados, dormiam e se agasalhavam num dos quartos vazios dos filhos do morador. Três acompanhantes conversavam em voz baixa para não atrapalhar o andamento dos *cantorios*. A sala era pequena para o tanto de gente que ali estava. Por isso, dois ou três dos acompanhantes da folia se mantiveram no terreiro da frente, brincando ou conversando entre si; às vezes era possível ouvir suas vozes adentrando à residência.

Após a *saudação da chegada*, seguida da *saudação da escritura sagrada*, o capitão, então, iniciou algumas quadras cujo objetivo era apresentar o São Sebastião, com seus feitos, poderes, milagres e fama, aos moradores. Os cantos, nestes momentos, eram verdadeiras hagiografias a respeito da entidade.

Mártir São Sebastião Imperador do seu dia Bendito seja louvado Ora bendita sejas.	Mártir São Sebastião Em campo santo foi achado Debaixo de um arvoredado Aonde morreu matado.
Mártir São Sebastião Imperador do sertão Seu nome está retratado Mártir São Sebastião.	Mártir São Sebastião É um santo milagroso Nos livra de fome, peste e guerra E dos mal contagioso.

O *cantorio*, então, passou a falar diretamente ao morador. O capitão iniciou, sem interrupções, os pedidos de *esmolas*. Nos versos, ele informava que a chegada do santo “em pessoa” na residência era para *pedir* as ofertas para a reza do seu dia.

Ô, meu nobre morador Esse santo veio visitar Ele veio em pessoa Alegremente saudar.	Ele veio lhe saudar Com seu terno de folia Veio pedir uma oferta Pra festejar no seu dia.
--	--

Tão logo terminou de cantar as estrofes, o capitão travou, então, um diálogo em voz baixa e no pé-do-ouvido com o *dono da casa*. A música continuava. No intervalo entre o seu canto e as respostas emitidas por seus companheiros foliões, ele perguntava o nome do morador; caso já soubesse, ele nem precisaria realizar esta operação. Tudo era feito de modo que ele pudesse incluir o nome de batismo do *dono da casa* nas quadras seguintes, onde ele seria *saudado* pelos foliões.

Ô, meu senhor Manoel,
Brasileiro cidadão
Teu nome é conhecido
Aqui nesse quarteirão.

Depois de saudar e homenagear o *dono da casa*, o capitão retomou seu diálogo com o morador. Agora, ele perguntava se este gostaria que os foliões cantassem para mais alguém de sua família. O *dono da casa* falou, então, o nome de sua mulher que prontamente foi incluído pelo capitão nos versos seguintes de *saudação*.

A senhora do Valéria
Ai ela é sua senhora
É a rainha do seu lar
Que lhe ajuda toda hora

A seção continuava. A cada nome que os foliões fossem *saudar*, o capitão primeiramente necessitava perguntar ao morador. Na sequência, este indicou - um de cada vez - os nomes de seus filhos, do mais velho ao caçula de cinco anos. Aqueles que eram citados nos versos se posicionavam ao lado do dono da casa para poderem ouvir, de frente para os foliões, o *cantorio* feito em seu nome.

Ô, meu nobre senhore Lucas Contrito de coração Vem receber a santa bênção Do mártir são Sebastião.	Também ao senhore Nadson Parece tão pequenino Mas já um homem feito Não é mais um menino.
---	--

Também a dona Denise
Passa a mão no seu cabelo
Do céu vem caindo
Três pingo de água de cheiro.

Os versos dedicados a *saudação dos moradores* terminaram assim que o *dono da casa* indicou ao folião que não havia mais nenhum de seus familiares a serem “cantados”. Nas duas quadras seguintes, o capitão, então, deu início à seção de *bênçãos* aos membros do grupo doméstico, pedindo ao seu alferes que “entregasse” sua bandeira para que os donos da casa e seus familiares pudessem beijá-la. A articulação entre o canto e o contato com o artefato eram responsáveis pela transmissão de poderes sagrados aos moradores.

Bendito louvado seja Hora bendita sejam Entrega a bandeira meu alferes Pra esse devoto beijar.	Esse pobre com a bandeira Que está com o joelho no chão Receba a santa bênção Do Mártir São Sebastião.
---	---

O alferes realizou uma *vênia* obrigatória, sendo acompanhado pelos demais foliões que, logo depois dos primeiros versos, movimentaram seus corpos em sinal de reverência e

respeito à bandeira. O portador do artefato deu dois passos em direção aos moradores e estendeu o retrato ao *dono da casa*. Este se ajoelhou diante do objeto e beijou-o antes de passá-lo três vezes sobre a cabeça. Em algumas ocasiões, a bandeira pode ser efetivamente entregue ao morador para que ele o leve à cozinha para que os membros de sua casa repitam a operação. Mas estes são casos mais raros. O que ocorre habitualmente é o deslocamento dos próprios moradores, que nos limites que separam a sala do resto da casa, repetem o gesto de devoção realizado pelo dono da residência.



Fotos 55 e 56: *Cantorios* para o morador



Foto 57: morador "saúda" a bandeira de joelhos

Terminada as *bênçãos*, o capitão deu início ao *agradecimento das esmolos*. Os versos indicavam que a oferta dada *com alegria e bom coração* será *paga* pelo próprio

Deus Pai, São Sebastião e através da *ajuda* que o Bom Jesus dará ao doador e sua família. Um dado interessante neste processo é que as *esmolas* agradecidas não foram sequer oferecidas. Na verdade, elas só serão anunciadas ao final da visita, quando o alferes estabelecerá um diálogo restrito com o morador, enquanto os demais foliões saem da residência. A rigor, os *agradecimentos das esmolas* eram, então, antecipações ao próprio gesto do morador de ofertá-las.

Nós já vamos agradecer	Deus lhe pague sua esmola
Esse servo de Deus pai	Que nos deu com alegria
É uma das três pessoas	Bom Jesus que lhe ajuda
Da santíssima trindade.	Ao senhor com a família.

Deus lhe pague sua oferta
Dada de bom coração
Quem vos paga é o santo
Mártir São Sebastião.

Terminado os versos, o capitão iniciou a *despedida*, mencionando que o retrato de São Sebastião ia embora e convidando os moradores da casa para a reza a ser realizada no dia de sua festa. Com *vivas* e *revivas* dedicadas ao santo, ao dono da casa e aos próprios foliões, ele deu por encerrado o cantório cerimonial.

O meu nobre cidadão	Ora viva e reviva,
O santo já vai embora	Viva Mártir Sebastião
Vai levando seu retrato	Viva o dono da casa
Pra Virgem Nossa Senhora	E também os meu folião.

O retrato já vai embora
Levando a santa folia
Ele vai lhe convidando
Pra reza do seu dia.

O tema musical do *cantório* foi repetido (instrumentalmente) mais três vezes, sinalizando o encerramento do canto. O *dono da casa* seguiu, então, para o terreiro da frente de sua casa, para soltar um foguete em homenagem aos foliões. Quando a música cessou, o capitão puxou outros *vivas*, respondidos por todos os que estavam presentes:

Viva o Mártir São Sebastião!
Viva o dono da casa!
Viva!
Viva todos que aqui estamos!

O *dono da casa*, para finalizar, também anunciou suas homenagens: “Viva os foliões!”. Ao que todos responderam: “Viva!”

1.3. As danças e as comidas

A bandeira do Mártir São Sebastião foi, então, entregue pelo alferes ao *dono da casa* que, por sua vez, repassou o artefato para sua esposa. Enquanto a moradora saía com o retrato para o quarto do casal, os foliões do capitão José Wilson – ainda em roda - deram início à dança do *quatro*. Muito valorizada entre os devotos, ela é obrigatória em qualquer visita ritual a uma moradia urucuiana. As exceções se restringem ao caso dos cemitérios e das igrejas, quando as danças nunca são realizadas. Os *quatro*s compõem o complemento necessário ao *cantorio* religioso dos foliões; é a porção mais “profana” de uma visita “sagrada”. Alguns grupos de cantadores e tocadores urucuianos realizam orações de *ave-maria* e *pai-nosso* entre um *cantorio de folia* e a *dança do quatro*, como que para marcar a delicada passagem entre os domínios do ritual de visitação. Não era o caso do terno de Zé Wilson.

O *quatro* que os foliões realizariam na casa de Manoel e Valéria se iniciou tão logo o capitão e seu filho (que era seu companheiro nestas horas) decidiram a música que ambos cantariam naquela apresentação. Alguns foliões também tentavam combinar o estilo da dança. Em Urucuia, há, pelo menos, dois tipos de *quatro*s: o *quatro trocado* e o *alinhavado* (mais difícil e complicado de se realizar). Os foliões optaram pelo *quatro trocado*. A dança deveria contar com a participação de todos os integrantes do terno (incluindo o alferes). Um dos acompanhantes quis entrar na roda. O capitão barrou sua entrada, argumentando que a dança realizada naquele momento era uma “obrigação dos folião”. Por isso, apenas eles poderiam realizá-la. “Depois”, ele continuava, “é que vem o quatro dos acompanhante”.

Os foliões se posicionaram, então, numa roda completa, no centro da sala. Ao todo, eram dez participantes (os *quatro*s são sempre feitos com um número par de dançadores). Os cantadores se colocaram ladeados uns aos outros, voltados para o centro imaginário da *roda*. Apenas o capitão e seu filho, que cantariam juntos os versos do *quatro*, permaneceram um de frente ao outro. O clima era de descontração e os risos contrastavam com os momentos de extrema seriedade do *cantorio da folia*. O capitão deu início à frase melódica da música em sua rabeça. Logo, seus companheiros seguiram-no com seus instrumentos. A *caixa de folia* batia forte e o ritmo acelerado da música abriu ainda mais as feições dos seus participantes. O movimento dos corpos tomava a frente dos acontecimentos.

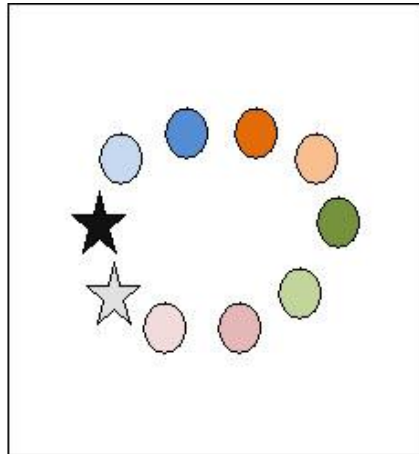


Figura 12. A roda do “quatro”

Enquanto os cantadores (representados no diagrama acima pelas estrelas preta e cinza) entoavam os versos do *cantorio*, os pares realizavam movimentos circulares, entre si. O dançador à esquerda caminhava no ritmo da música em direção ao dançador localizado à sua direita. Este, por sua vez, caminhava no sentido oposto. O par, então, dava uma volta para que ambos os foliões retornassem à sua posição original. Poderíamos dividir em cinco as etapas de todo o movimento (ver figura 13).

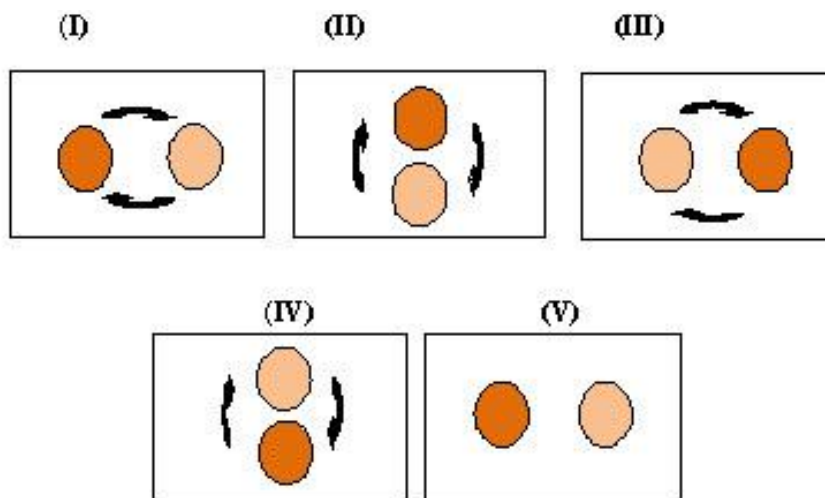


Figura 13. Movimentos dos pares no “quatro”.

As trocas de posições seguiram até o momento em que os cantadores terminaram os versos do *cantorio*. Logo após, teve início o movimento coletivo que colocava toda a *roda* de dançadores em movimento integrado. Em oposição ao *trocado* do momento anterior, os pares se quebravam para que o parceiro da esquerda caminhasse, desta vez, no sentido anti-horário, “por fora” do grupo (tendo como referência todo o círculo), enquanto o dançador da direita seguia no sentido horário, “por dentro” (também tendo como referência o círculo

maior de participantes). Assim, os pares iniciais foram temporariamente desfeitos para que todo o grupo de foliões formasse dois círculos concêntricos que giravam em sentidos opostos. Um deles seguindo por fora, no sentido anti-horário, enquanto o outro seguia, por dentro, no sentido horário. Por algum momento, durante os movimentos, os participantes da dança permaneciam um defronte ao outro até que o seguimento da música indicasse nova movimentação. O giro pela sala de visitas do morador terminou quando os pares originais se encontraram novamente frente a frente. Muitas vezes, os movimentos da roda se tornam ocasiões para brincadeiras entre seus participantes. Os foliões conversam um com os outros quando se encontram pelo caminho e podem até simular chutes e rasteiras quando o companheiro está passando ao seu lado. Toda a atmosfera é envolta pelo riso.

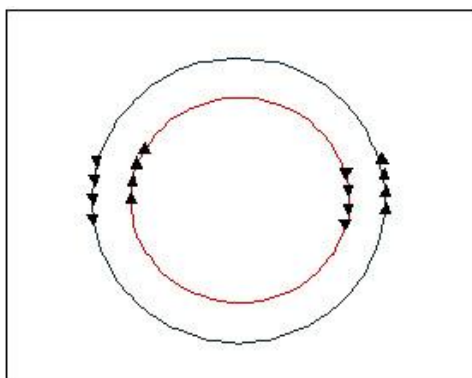


Figura 14. Movimento horário e anti-horário das duas fileiras de dançadores

O *quatro* comandado por José Wilson e seu filho terminou quando os pares originais se encontraram depois do último giro. A roda se apertou momentaneamente e os instrumentos foram levantados. A música continuava, ininterrupta, até o seu *grand finale*. As últimas batidas da caixa, das violas e dos violões se tornavam cada vez mais fortes, na medida em que todos os participantes se juntavam no centro imaginário da roda. No momento do último acorde, os foliões gritavam e alguns se vangloriaram da execução. Os moradores e acompanhantes que acompanhavam a tudo com atenção e alegria deram vivas à perícia dos cantadores durante a dança e o seu canto.

Somente depois do *cantorio da folia* e da *dança do quatro* terem sido finalmente realizados foi que os donos da casa cumprimentaram efetivamente os visitantes. Era, de fato, a primeira vez que todos os moradores se dirigiam aos tocadores como conhecidos costumeiros, amigos, parentes e colegas de vida cotidiana. Durante o *cantorio*, ninguém se tratava por nomes próprios. Não havia trocas mútuas de saudações pessoais, exceto um ou outro meneio de cabeças. Os foliões permaneciam sempre, ao seu lado, cantando e

manipulando seus objetos sagrados, enquanto os moradores ouviam, em silêncio, o que era cantado para eles ou em seu nome. Os acompanhantes também ficavam posicionados longe dos donos da casa. À exceção de algumas mulheres que acompanhavam o *giro* e que puderam entrar pela cozinha da residência, todos os demais acompanhantes permaneceram atrás dos foliões. Só depois de toda a formalidade do *cantorio* e da execução dança cerimonial do *quatro* terem sido finalizados foi que os foliões foram parcialmente desnudados de seus papéis rituais para finalmente entrarem em comunicação com os anfitriões. O reino da informalidade adentrava finalmente ao processo ritual. A casa, por um momento, se transformava num grande espaço de encontros coletivos. As pessoas conversavam entre si, risadas eram ouvidas em todos os seus lugares. A separação original dos espaços delimitados entre moradores e visitantes era parcialmente desfeita.

Logo, a esposa do dono da casa também veio saudar os visitantes, trazendo consigo vários copos e uma garrafa de café, acompanhados de uma bacia transbordando de “biscoitos”. Enquanto os cantadores cumprimentavam a mulher com apertos de mão e palavras de respeito, o morador desaparecia momentaneamente no interior da casa, para reaparecer, logo em seguida, com um litro de cachaça que estava na sua despensa, especialmente guardado para receber os foliões. Ele, então, entregou a garrafa ao alferes do retrato que, no centro da sala, serviu aos seus companheiros de terno. Os foliões faziam uma roda ao seu entorno. Com o mesmo copo que circulava entre os seus integrantes, cada um deles recebeu sua dose da bebida. Bebia-se de uma vez e sempre na quantidade que o alferes oferecia. Alguns foliões, mais assanhados, pediam mais. O condutor da bandeira dos santos e também o responsável pelo uso da bebida alcoólica entre os foliões, no entanto, renegava, argumentando que ainda haveria bastante *giro* a ser cumprido. Ninguém poderia ficar bêbado naquela hora.

A mulher voltou para a cozinha e de lá trouxe uma bacia com a *farofa de carne*, iguaria apreciada pelos foliões em giro. Tratava-se de uma receita em que se misturavam a farinha com nacos de carne de vaca ou de frango. Os foliões comiam em pequenos pratos distribuídos sobre a mesa. Alguns deles comiam diretamente da colher, jogando pequenas porções sobre a mão para lançá-las diretamente à boca. Enquanto se alimentavam e bebiam, os foliões, os acompanhantes e os moradores (que pouco comiam) davam risadas, contavam histórias e narravam piadas. A mesa, posta na sala, não era apenas lugar de comer e beber, mas espaço de intensa sociabilidade, onde brincadeiras e provocações entre

as pessoas ocorriam como regra geral (Chaves, 2006)²⁸². Por alguns momentos, minha presença no espaço era notada. Os moradores, curiosos para saber quem eu era, riam das provocações dos foliões que faziam comentários à respeito da minha fome. Mas o morador, cumprindo seu papel, oferecia sempre mais. Deve-se receber sempre e bem os visitantes de um terno de folia.



Foto 58: O quatro



Foto 59. Café e biscoitos oferecidos aos foliões

A pausa para o repasto coletivo durou cerca de 20 minutos. Quando todos já estavam satisfeitos, o dono da casa anunciou aos tocadores: “Agora que vocês já comeu e

²⁸² Aproximamo-nos, aqui, das imagens populares do comer à mesa, indicadas por Bakhtin: “As conversações à mesa são conversas livres e brincalhonas: o direito de rir e de entregar-se a palhaçadas, de liberdade e de franqueza, concedido à ocasião da festa popular, estendia-se a elas” (1999: 249).

bebeu, tem que pagar o café e a pinga!” Todos deram risada, entendendo o sentido da mensagem do morador. O capitão realinou, então, seus cantadores para dar início ao *quatro* que deveria *pagar o café* oferecido pelo dono da casa. O morador também pediu e os foliões abriram espaço para a entrada dos acompanhantes e de algumas mulheres da casa. *A roda do quatro* se ampliou. Agora, eram mais de 14 pessoas unidas para realizar a dança. Alguns foliões do terno cederam seus instrumentos para os acompanhantes que sabiam tocar e cantar. As mulheres saíram da cozinha. Sorrindo e contando com a ajuda de alguns dos dançadores, elas se posicionaram para o início da roda festiva. O capitão combinou com o filho a música a ser tocada. O ritmo era o mesmo do anterior, mas o tema da canção era outro: “Vamo cantá o Jaó”. Logo, eles deram início ao cantório.

Você diz que vai e vai
Eu também queria ir

Ô minha Jaó.
Ô meu Zabelê

Ô minha Jaó
Ô minha Zabelê

Toda meia-noite eu sonho é com você
Toda madrugada eu lembro é de você (2x)

Toda meia-noite eu sonho é com você
Toda madrugada eu lembro é de você (2x)

Eu comparo a minha sorte
Com a sorte do pássu preto (2x)

Se você não acreditar,
Eu vou sonhar pra você ver (2x)

Ô minha Jaó
Minha Zabelê

Paixão de minha vida,
Só me lembro de você

Toda meia-noite eu sonho é com você
Toda madrugada eu lembro é de você (2x)

Enquanto os instrumentos rufavam ao ritmo da caixa (a caixa e o pandeiro são os instrumentos mais destacados da dança), homens e mulheres dançavam o seu *quatro trocado*. Os participantes que não tinham instrumentos musicais batiam palmas ao ritmo da música. O morador, de fora, cantava alto, acompanhando os foliões. A dona da casa, ao seu lado, brincava com a filha mais nova que ainda não aprendera corretamente os passos da dança. Alguns dos participantes tratavam de corrigi-la para que a roda não se desfizesse num turbilhão desconexo de movimentos. Um homem bêbado que acompanhava os tocadores também se esforçava no sentido de não atrapalhar seus companheiros. Os risos eram gerais. Quando tudo terminou, os dançadores fizeram choça com os dois dançarinos que estavam atrapalhando o andamento da dança. Segundo um dos participantes, eles quase conseguiram *queimar o quatro*²⁸³.

²⁸³ *Queimar o quatro* é uma expressão que indica o gesto equivocado de um ou mais participantes responsável por desarticular o movimento coordenado dos dançadores.



Foto 60. Mulher e criança no *quatro*



Fotos 61 e 62. Dois *quatro*s de pagamento

O dono da casa pediu mais. Os foliões prontamente atenderam, para realizar outros três *quatro*s em sequência; todos eles para o *pagamento* do café e da pinga oferecida pelos moradores. Os temas dos *cantorios* variavam. Num dos *quatro*s, os foliões trataram das aventuras de um boiadeiro que tinha que disputar com um “cabeludo da cidade” os amores de uma “mulher da roça”. Noutro, o canto tecia críticas às mulheres que só gostavam do “cheiro da gasolina” (em alusão à preferência que o gênero feminino teria em relação aos homens que possuem carros). No último deles, realizado especialmente à pedido da dona da casa, os foliões entoavam a história do boi Tufão, que matou o filho de um grande fazendeiro da Bahia. Em meio à história, alguns versos sobressaíram e foram bem recebidos pelos moradores²⁸⁴:

²⁸⁴ Há um repertório conhecido e compartilhado pelos foliões urucuianos. As canções falam de mulheres, dos amores masculinos pelo sexo feminino, do trabalho com as criações, de viagens longas e saudades apertadas. Algumas canções são adaptações de músicas do gênero caipira e sertanejo; outras foram criadas pelos próprios cantadores locais, sendo transmitidas de geração a geração de foliões.

Pra receber folia
Os folião tudo sabe
No Ribeirão Tabocas
O povo não tem ruindade

Terminada esta última rodada dos *quatro*s, o dono da casa ainda pediu mais um. Mas o capitão, já preocupado com a hora (o grupo precisava chegar antes do amanhecer na casa onde iam pousar), lamentou ao morador a necessidade de ir embora. O morador poderia insistir, mas, compreensível com o compromisso dos foliões, ele permitiu que os cantadores e tocadores começassem a sair. O capitão avisou seus companheiros e convidou o morador para que ele e sua família acompanhassem o grupo até a casa vizinha: “lá a gente brinca mais”.

1.4. A saída

O alferes pediu, então, a bandeira para o dono da casa., enquanto os demais foliões seguiram em direção ao terreiro. Se na entrada da folia a bandeira foi a primeira a entrar, quando do seu encerramento, ela seria a última a sair. Quando trouxe o *retrato santo*, o morador e o alferes conversaram sozinhos sobre as *esmol*as que seriam oferecidas por ele. Diferentemente do que ocorre em outras folias do país, as ofertas não eram anunciadas durante os cantos, mas apenas depois de seu encerramento (Pereira, 2004).

Aí, então, na hora de nós saí, nós torna a pedi o retrato, né? Aí, o companheiro traz o retrato, entrega pra gente. Naquela hora que ele vai entregá o retrato, entrega as oferta, né? Se fô dinheiro, ele entrega o dinheiro. Se fô um gado, a criação que ele tivé de dá, naquela hora ele arreuni ali e fala: "Oia, tá aqui. Em casa tem um bezerro ou, tem um queijo, tem um peru, tem uma galinha". Quarqué uma coisa ele entrega pa gente naquela hora que entrega o retrato pra gente, né? Então, é isso que nós faz (Firmino. Urucuia. *Famaliá*).

O alferes do terno do capitão José Wilson anotou em sua caderneta aquilo que foi ofertado pelo morador (R\$ 10,00 e um frango). O dinheiro, como ocorre costumeiramente, foi recolhido no próprio local (e foi guardado na sacola que o responsável pela bandeira levava consigo). A ave seria entregue, daqui alguns dias, pelo próprio morador, na casa do imperador, para lá servir de alimento para o dia da reza.

Do lado de fora, os foliões esperavam seu alferes. Alguns mais impacientes gritavam para que ele apressasse suas atividades. “Ó, moço, o dono da casa não vai dá um

boi procê não”. Os tocadores riam das brincadeiras. Quando o bandeireiro chegou ao terreiro, ele se posicionou diante dos cantadores e voltou-se para a frente da casa onde estavam o morador (com a bela acesa em suas mãos) e sua esposa. Os integrantes do terno fizeram silêncio e retiraram seus chapéus, antes que o alferes desse início à última *vênia* de despedida. Enquanto ele realizava os movimentos em direção à porta da residência, os cantadores e tocadores flexionavam levemente os joelhos, acompanhando os desenhos que a bandeira realizava no ar. Era o sinal de respeito e agradecimento à recepção oferecida a eles e ao santo Mártir São Sebastião.

2. O grupo doméstico

2.1. O pai e sua família: a “estrutura” da casa

O termo *visita* - quando aplicado ao caso de uma folia - evoca uma espécie de invasão consentida ao mundo privado e cotidiano da moradia. Atraindo para residência pessoas estranhas, conhecidas distantes, personagens rituais e o próprio santo homenageado, a noção se opõe à simples “ida a casa” de um morador, realizada por parentes e familiares íntimos e sem quaisquer interditos rituais²⁸⁵. Noutro sentido, as visitas dos foliões também são mais do que a própria visita ritualizada do mundo cotidiano (ver capítulo 1). Ainda que tenham, em relação a estas, certas semelhanças, responsáveis por fortalecer as distinções e hierarquias internas do espaço doméstico, as *visitas* de uma folia são sempre realizadas à noite. Há, pois, uma nítida inversão. Além disso, elas, igualmente, estabelecem uma passagem temporal onde as hierarquias reforçadas nos momentos iniciais do ritual são momentaneamente desfeitas ao longo de seu desdobramento, em prol de repastos coletivos e de danças, cujos papéis são os de constituir um ambiente de extrema informalidade. No limite, as regras toda a visita conformam uma espécie de intimidade coletiva, uma agregação, onde as distâncias e ordenações iniciais são paulatinamente transformadas numa espécie “*communitas* festiva”. Mulheres se misturam aos homens, as cozinhas adentram ao espaço da sala e, em muitas ocasiões, são os convidados que se deslocam para perto do fogão para comerem daquilo que é oferecido aos visitantes.

²⁸⁵ John Comerford discute os sentidos da categoria *visita* entre agricultores da Zona da Mata mineira. O termo *visita* define-se pelo aspecto altamente ritualizado que caracteriza sua realização. Em certo sentido, ele se opõe a uma simples “ida à casa”, rotineira e feita em ocasiões não especiais (2001).

A visitação mantém, assim, uma estrutura trifásica bem observável. Logo na entrada, os foliões destacam os limites da propriedade - a *porteira*, caso a moradia seja “da roça”, ou o *portão*, caso seja “da rua” -, a partir da qual seguem lentamente em direção ao centro do *terreiro*, diante da porta (aberta ou fechada) da moradia. O “cortejo”, sempre precedido pelo alferes e pela bandeira, ritualiza a imersão, na medida em que os limites são demarcados pela presença concreta do santo que chega à residência²⁸⁶. O *terreiro* – onde os foliões esperam - é o espaço de transição entre os lados “de fora” e “de dentro” da propriedade; local onde os cantadores, tocadores e meros acompanhantes passam e param para fazer o *cantorio da chegada*, quando se apresentam e pedem autorização para entrar. Ali, também é o espaço no qual se estabelece ritualmente o acordo mútuo que sustenta todas as regras de visitação e recebimento no interior da casa e do sítio: o dono da residência autoriza a entrada dos foliões.

A entrada na sala propõe uma continuidade da visitação e dá início aos seus gestos mais importantes. Num primeiro momento, vemos a extrema formalização dos movimentos e das falas. Toda a comunicação se dá através dos cantos e da manipulação cuidadosa de certos objetos sagrados. A proximidade com o sagrado radicaliza a ordenação e a “estrutura”, que estabelece as distinções entre as coisas e pessoas do interior da moradia (as velas, as bíblias, o dono da casa). As salas, nestes momentos, se tornam locais eminentemente masculinos. As mulheres olham de longe - quando olham -, da cozinha, onde permanecem afastadas do espaço público da residência. Formam-se, então, dois grupos distintos. De um lado, representando a parte de dentro da residência, da família, temos o pai, situado na área de transição entre a sala e a cozinha. De outro, vemos os foliões, posicionados mais próximos da saída da sala para o mundo exterior. O *chefe da família* é o mediador por excelência “do que está”, enquanto os tocadores e cantadores daqueles “que chegam” ao lugar. A passagem entre os espaços é, assim, mediada pela presença do capitão (que canta) e do alferes (que manipula a bandeira sob o comando do capitão), de um lado, e do morador dono da casa, de outro. Os primeiros se postam no centro da sala, cantam e apontam o artefato religioso para o interior da residência. O

²⁸⁶ A noção de “cortejo” aproxima-se da idéia de “procissão”, na medida em que é também organizada de acordo com um grupo de fiéis que acompanham a imagem sagrada. Segundo Da Matta, na sua passagem, “que é física e social, as ruas se transformam e ficam diluídas as fronteiras entre elas, como espaço público, e as casas, como espaço de intimidade. Nas procissões, portanto, não se nega água para os participantes e todo o espaço fica ocupado porque está relacionado com o santo. A atmosfera criada é de transferência de lealdades e de abertura para o campo sagrado” (1979: 81).

segundo se coloca na porta que separa o cômodo dos *fundos* da residência (notadamente, a cozinha). A transição entre estes ambientes não ocorre sem a atuação cerimonial dos três personagens. Por um lado, é o morador quem define quem e quando será homenageado pelo canto – o que implica, então, a entrada dos demais membros de sua família à sala onde ocorre o *cantorio*. Por outro lado, é o capitão e seu alferes que oferecem a bandeira para que o morador e os demais membros da casa possam adorar após os cantos de agradecimento.



Foto 63. Foliões se preparam para a visita

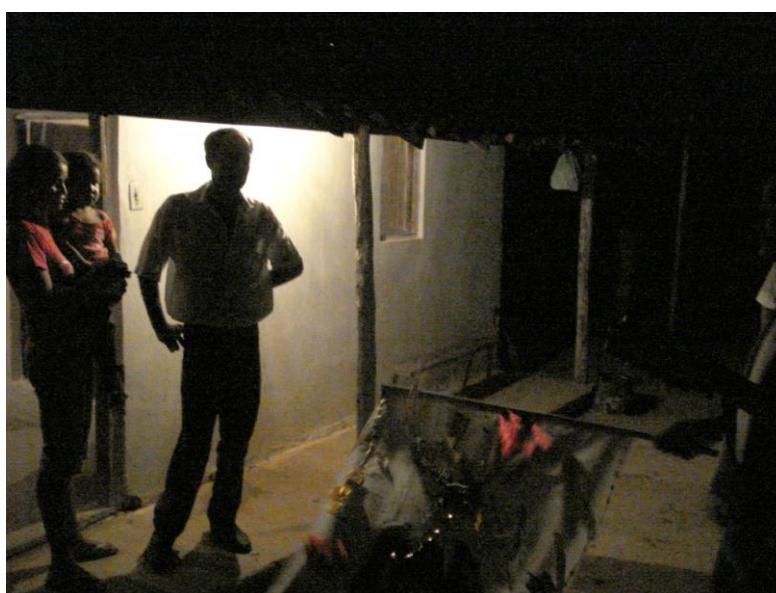


Foto 64: O terno se despede com uma *vênia* diante dos moradores

Assim como vimos na *retirada* (capítulo 4), a configuração dos espaços rituais durante os cantos de uma visitação é articulada à realização dos *cantorios de folia*. Os

cantos, são antes de mais nada, complexos organizados em torno do proferimento vocal e musical de comandos rituais, associados à realização de certos movimentos e à manipulação de artefatos. Numa visita, os *cantorios* anunciam quem está chegando, porque e como, além de estabelecerem os pedidos para a entrada dos foliões. Tudo acontece segundo certas determinações e hierarquias, a partir das quais, os participantes do ritual precisam ouvir o que é dito, sem contestar suas execuções (“O que o capitão canta lá na frente, eu tenho que fazê igualzinho. Tem que prestá atenção no que ele ta falando”). Os *cantorios* contribuem, nesse momento, para o estabelecimento de outras duas séries paralelas, associadas, desta vez, aos foliões (comandados pelo capitão), de um lado, e ao morador, dono da casa, de outro. Todo o trabalho cerimonial será, pois, estabelecer o trânsito de certos bens simbólicos entre as séries. Mais próximo dos foliões, o alferes permenece, junto à sua bandeira, numa área de mediação, entre as colunas.

Série 1		Série 2	
Capitão	Alferes	Bandeira	Morador
Foliões			Grupo doméstico

Quadro 4. Séries do capitão e do dono da casa

A rigor, no que interessa aqui, podemos observar que o ritual da visitação parece, em primeiro lugar, reforçar e legitimar a autoridade do morador sob o teto da sua casa e sobre a terra do seu sítio (ou seja, sua proeminência em sua série). Legitimá-la, é bom dizer, para os seus próprios familiares e para todo o público que acompanha e ouve os versos que são entoados. Tudo, na série do morador, vem acompanhado de um forte sentido de hierarquia, complementaridade e dependência. A condição de ser *dono da casa* está baseada na articulação de diversos papéis rituais correlatos: o dono da casa é sempre um “esposo de uma mulher” e o “pai de seus filhos”. No centro de todo o *cantorio* (nos momentos em que os foliões efetivamente “cantam para o morador”), é o dono da casa quem indica o nome daquele que deve ser chamado. É ele, pois, quem estabelece o número e a sequência das pessoas para quem os *cantorios* são realizados²⁸⁷.

²⁸⁷ Vale citar uma passagem de Van Gennep, a respeito da recepção aos estrangeiros e sua relação com certos rituais de passagem: “A chegada de estrangeiros em grande número tem como contra-ofensiva atos de reforço da coesão social local: os habitantes fogem da aldeia e se refugiam em lugares bem defendidos, morros, florestas; ou então fecham as portas, armam-se, dão o toque de reunir (fogueiras, trompa, tambores, etc.); ou então o chefe vai, sozinho ou com seus guerreiros, ao encontro dos estrangeiros, na qualidade de

Diferentemente do que ocorre em certas folias do sul de Minas Gerais e São Paulo, os versos urucuianos dedicados aos moradores nunca transcendem o próprio espaço doméstico (Brandão, 1981; Reily, 2001; Pereira, 2004; entre outros)²⁸⁸. Os cantos se referem, quase sempre, às pessoas que vivem numa única casa, às voltas de um único *fogão*. Há, nesse sentido, uma sequência que parece ser seguida à risca por foliões, mas principalmente pelos moradores.

1. O dono da casa
2. Sua esposa.
3. Filhos solteiros, começando com os mais velhos;

Numa folia, o que parece “contar” é a casa e os seus habitantes²⁸⁹. A sequência dos cantos imprime, nestes sentido, ordem de precedência dentro do ajuntamento doméstico. Os hóspedes temporários podem, em certas ocasiões, ser incluídos nos cantos. Filhos que vivem em outras casas, casados, podem também sê-lo, desde que estejam, naquele momento, na residência; mas estes são casos mais raros. Em algumas circunstâncias, domicílios germinados de parentes podem ser unificados numa única visita. Mas daí, seus donos, além de estabelecerem acordos anteriores, também são hierarquizados num único *cantorio*, com a proeminência do dono da casa onde ele ocorre (geralmente o pai ou o irmão mais velho). A família, numa visita, é sempre o agrupamento doméstico, entendido como grupo corporado chefiado pelo “dono da casa” (só ele faz a mediação entre os visitantes e os demais membros do domicílio). A estrutura corporada aparece também na

representante da sociedade e pessoa melhor imunizada do que a gente comum contra o contato com estrangeiros. Em outros lugares, enviam-se intermediários especiais ou delegados escolhidos. Por outro lado (salvo em casos de exceção, de ordem pública, por exemplo), os estrangeiros não podem penetrar imediatamente no território da tribo ou na aldeia. Devem comprovar de longe suas intenções e sofrer um estágio, cuja forma conhecida e enfadonha é a *lenga-lenga* africana. É a fase preliminar, que dura um tempo mais ou menos longo. Vem em seguida o período de margem, com a troca de presentes, o oferecimento, feito pelos habitantes, de *vitualhas*, estabelecimento em um alojamento, etc. Finalmente, a cerimônia termina por ritos de agregação, entrada solene, refeição em comum, apertos de mão, etc.” (1978: 42-43).

²⁸⁸ Não há, portanto, sequências que incluam parentes consanguíneos e suas famílias (pais, irmãos e avôs do dono da casa) tanto do esposo como da esposa; excetuando quando são integrantes do agrupamento doméstico. Os vizinhos, os compadres e os amigos também nunca são citados. Parentes mortos não são igualmente lembrados (embora no dia a dia, tais extensões da grupo doméstico sejam reconhecidas e até louvados, durante a visita cerimonial elas nunca são citadas). Cito, como exemplo em contrário, a sequência de cantos observada por Reily numa folia de Reis da grande São Paulo: “1. The head of the household; 2. His wife; 3. His unmarried children, beginning with the eldest; 4. His consanguineous relatives and their families (e.g., his father and mother and their unmarried children; his grandparents; his brothers and sisters, their spouses, and their unmarried children; his sons and daughters, their spouses, and their unmarried children); 5. His wife’s consanguineous relatives; 6. Neighbors and friends and their families; 7. Deceased kin” (2001: 174-175).

²⁸⁹ É preciso lembrar, desde já, que o conceito de grupo doméstico não se confunde com a família nuclear. Enquanto o primeiro tem como base a casa onde vivem os moradores, o segundo está articulado aos laços de casamento entre um homem e uma mulher e os entes consanguíneos nascidos desta união. Na folia, é o primeiro que importa, mais do que o segundo.

hora de se beijar a bandeira e receber as bênçãos. A ordem seguida sempre repete, com incrível redundância, a sequência apresentada nos cantos.

O dono da casa é, nos versos, tratado como o “conhecido no quarteirão”, um “homem de fé”, um “servo de Deus” ou um “cidadão brasileiro”. Sua esposa é a “boa esposa”, a “santa da sua casa”, a “zeladora da lapa de Belém”. Os filhos, quando jovens, “estão no bom caminho”, seguindo uma “profissão”; mas quando ainda crianças, “são varões em crescimento”, “já são homens e não meninos”. Os versos e suas diversas combinações não são, efetivamente, aleatórios. À princípio, eles são construções pré-fabricadas e compõem o conhecimento acumulado de inúmeras *tabelas de morador* compartilhadas pelos capitães. A rigor, o *cantorio* exige do líder dos foliões que ele seja capaz de improvisar, naquele momento, um verso que possa *ornar* (rimar) com o nome daquele para o qual tudo é realizado. Segundo os capitães me disseram, o que se fazia necessário era selecionar, dentre os diversos versos possíveis, aquele que se melhor encaixava ao andamento poético do *cantorio*²⁹⁰. Nada é arbitrário nesse processo. O nome de uma mulher exige versos rimados especialmente voltados para o mundo feminino, verdadeiras metáforas da condição de mulher (elas são “como flores”, como “Nossa Senhora”, “zeladoras das lapinhas de Belém”; fala-se também da “água de cheiro que escorre pelos cabelos”, etc.). Da mesma forma, acontecem com os homens, os adultos e as crianças. O nome citado também é sempre o de batismo. Nunca se fala em apelidos.

²⁹⁰ O caráter comunicativo dos *cantorios* é evidente para os próprios devotos de uma folia. Durante os cantos, todos os personagens principais do ritual são repetidamente lembrados à prestar atenção no que os versos *dizem e falam* (“O, meu nobre imperador / Escuta que eu vou falar”). Não há um *cantorio* que não precise necessariamente ser ouvido, entendido e apreciado pelos devotos. O silêncio e a atenção da audiência são quase prescrições rituais. A proeminência do que se *fala* está presente, inclusive, no discurso cotidiano de todos os apreciadores das folias. Os devotos podem criticar, por exemplo, um terno que se apresente com instrumentos musicais que, em muita quantidade ou de certa qualidade, cubram ou tornem mais difícil à compreensão do que se diz/canta: “quando tem muito instrumento atrapalha, não dá pra ouvir o que ta cantando”; “eu não gosto de sanfona em folia não, porque força a voz a gente (dos cantadores)”. Neste sentido, a função poética da linguagem parece ganhar bastante relevo (Jakobson, 1975). Os cantadores são avaliados em sua capacidade de *ornar* (rimar) os versos de modo que a informação seja ao mesmo tempo *correta* (de acordo com o *fundamento*) e *bonita* de se ouvir (o *sistema*). *Bons capitães* são aqueles que demonstram uma capacidade incomum de estabelecer a equivalência, para usar as palavras de Jakobson, entre o eixo da seleção sobre o eixo da combinação (Jakobson, 1975: 130). *Ornar*, no plano da folia, é juntar à qualidade plástica dos versos ao conteúdo religioso do que se fala. No entanto, ainda que a função poética tenha um revelo importante (neste caso, ela evoca quase o *sistema* de cada cantador, sua capacidade de apresentar o *fundamento* de acordo com uma estrutura poética que agrada a todos), ela não é a única função que pode ser observada neste contexto. Em certas ocasiões, aliás, ela pode ser sacrificada a favor da comunicação otimizada e do bom entendimento do *fundamento*. O contrário disso é entendido como *enrolação*, quando o cantor sacrifica a palavra certa por um murmúrio que não destoe das rimas ou da harmonia dos versos. O *cantorio* também põe em operações as funções emotivas, conativas, referenciais, fáticas e metalingüísticas da linguagem (Jakobson, 1975). O ponto a ser chamado à atenção é o fato de que, nas folias, as funções se alternam com bastante evidência, nos modos como são hierarquizadas numa sequência de vários *cantorios* ou mesmo num único canto.

Durante boa parte dos meus trabalhos de campo, as visitas rituais das folias urucuianas eram um dos únicos lugares sociais urucuianos onde era possível descobrir os nomes próprios de alguns de seus habitantes.

Em certo sentido, todos os recursos poéticos dos versos do *cantorio* qualificam os sujeitos de acordo com certos valores morais e religiosos que ordenam os comportamentos e os papéis dos homens, mulheres e filhos de um grupo doméstico. Obviamente, estes qualitativos não correspondem necessariamente a pessoas “reais”. A esposa para a qual se canta pode não ser, de fato, uma “boa esposa”, segundo os padrões locais. A questão central talvez seja considerar os *cantorios* como se estivessem mais preocupados em confirmar ou re-atualizar uma espécie de modelo moral de conduta. São as relações que são dotadas duma aura sagrada, na medida em que são elas as responsáveis pela mediação necessária com os santos. Se o canto ritual tem uma orientação prospectiva (transmitir bênçãos que protejam os moradores), que visa o futuro, na medida em que cumprem um papel de envolver o devoto com a capa protetora dos santos, são tais relações que se pretendem ser preservadas, mantidas e solidificadas pelos cantos e pela passagem da bandeira sagrada.



Foto 65. Morador leva a bandeira para os quartos

O ritual do *cantorio* se completa com a entrada da bandeira pelo interior da residência, quando o grupo doméstico é então novamente apartado dos foliões para que ele se condense, solitário, diante do artefato sagrado. A rigor, somente o *retrato do santo* tem acesso aos espaços mais recônditos do domicílio. Geralmente, a circulação termina com o

artefato sendo entronado sobre a cama do casal, de modo a envolver o espaço, lugar do sexo e do sono, e por extensão, dos corpos dos seus donos, com a capa protetora e restauradora da bandeira dos santos. Quando há oratórios nos cômodos, seus moradores também posicionam o artefato ao seu lado para que, junto dos demais santos de devoção familiar, ele seja alvo de rezas propiciatórias. Dizia um alferes urucuiano:

Agora, leva pra lá pra dentro. Lá, acende vela, fica de joeio, vão rezá, né? Lá dentro. Só eles mesmo, lá da casa, né? Por isso que gente entrega pra eles fazê as suas orações deles, lá dentro, né? Muitos deles faz, assim. Eu mesmo, lá em casa, faço. Sô Imperadô, sô alferes, qué dizê. Mas, na hora que termina tudo, eu entro pra dentro do quarto, mais minha mulhé. Nós acende uma vela, vamo rezá um Pai Nosso, né? Naquela fé naquele santo vai dá algumas coisa de saúde, de outras coisa mais pra frente, né? (Firmino. Urucuia. *Famaliá*)

A circulação da bandeira parece ter, então, dois sentidos bastante evidentes. De um lado, ela propõe um pequeno ritual de agregação, quando os membros do grupo doméstico confirmam, através de seus atos, compartilharem da mesma devoção religiosa dos visitantes. O *sacra*, em suma, unifica os participantes, como se todos eles, agora, se vissem cobertos pelo mesmo véu protetor afixado na bandeira²⁹¹. De outro lado, o artefato também estabelece uma distinção entre o mundo íntimo da casa e seus lugares mais públicos. Apenas ele tem acesso ao mundo interior da moradia, ao quarto dos seus proprietários, que se torna, assim, um espaço focal dos contatos do grupo doméstico com o sobrenatural. Além disso, sua passagem pelos lugares íntimos da residência tem reconhecidas funções purificadoras, capazes de proteger os moradores de pesadelos noturnos, além de prevenir ataques de espíritos malignos ou de almas perdidas²⁹². Elas traçam um círculo de giz em torno da moradia, reforçando seus limites externos e internos em relação aos perigos que vêm de fora.

2.2. Viúvas, solteiros e falecidos

A ordenação e a proeminência da família durante as visitas também são destacadas em domicílios onde o grupo doméstico não aparece em sua forma completa. Na casa de homens (ou mulheres) solteiro(a)s, os foliões, por exemplo, não fazem menção à falta dos

²⁹¹ Lembro de Van Gennep, para quem “beijar o mesmo sacra” também é “ritual de agregação”. “Trata-se”, diz ele, “de um procedimento de transferência mútua de personalidade, tão simples em seu mecanismo quanto o que consiste em se amarrarem juntas a pessoas, em se cobrirem com um mesmo manto ou véu” (1978: 44).

²⁹² O aspecto purificador da bandeira em espaços domésticos foi bem descrita por Bitter (2008).

demais membros. O *cantorio* é feito de modo convencional e só o nome do personagem solitário que vive na moradia é citado. Um caso totalmente oposto é observado quando os cantadores adentram à moradia de um viúvo ou viúva. Ali o comportamento se inverte. Nestas ocasiões, mais do que simples *moradores*, os personagens são tratados por sua atual condição social. Os versos não louvam mais o *dono* ou a *dona* da casa, mas o *viúvo* ou a *viúva* que mora na residência.

Bendito Louvado seja Louvado seja Jesus	Seu marido já foi com Deus Ele tem um bom lugar
--	--

Cheguemo com nossa bandeira Na casa de uma viúva	Deus vos salve nobre viúva Jesus Cristo vai bençoá
---	---

A morte vem de repente
Leva a gente pra lá

Os comportamentos em relação a estes dois personagens parece ter relação com sua própria categorização cotidiana. O solteiro (ou solteira) é um ser humano que nunca completou sua tarefa sobre a terra. Não casou, não constituiu família e, conseqüentemente, um agrupamento doméstico. São inúmeros os casos destes personagens que são tratados às vezes em termos de chacota pelos demais moradores. Como atestam vários estudos sobre pequenas comunidades rurais e urbanas, o não-casado atenta contra a estrutura social fundada sobre a família (Carneiro, 1998; Bourdieu, 2006). Sem conseguir se reproduzir, nem produzir uma família, sua presença é perigosa, tanto no caso masculino, como feminino, para a família dos outros. Homens solteiros podem ser excessivamente namoradores e um risco aos homens casados. Eles também podem ser qualificados como potencialmente homossexuais. Mulheres solteiras, ainda que não sejam classificadas como homossexuais, também representam um perigo para as demais mulheres casadas de sua localidade. São “amantes” em potencial e, em certos casos, podem ocupar o lugar de “segunda esposa” de um homem já casado²⁹³.

O viúvo e a viúva, por sua vez, correspondem a personagens que já atravessaram o casamento. Sua condição é fruto de contingências externas que, embora lamentadas, são entendidas, no limite, como ações divinas (“Deus levou”, em outras palavras, o ente querido). Tais personagens também são ambíguos, mas em outro sentido. Eles – como as

²⁹³ Há casos narrados em que os urucuianos falam de homens que possuíam mais de uma esposa. Eles se dividiam em dois grupos domésticos distintos. Cândido (1964), no seu clássico estudo sobre os caipiras paulistas, relata algo semelhante; o que parece revelar uma espécie de padrão.

viúvas de diversos outros sistemas culturais – estão próximos demais da morte. O trabalho do luto é constantemente reforçado pelos cantos dos foliões. Somente quando o homem ou a mulher se une, outra vez, a um novo parceiro(a), é que o *cantorio do viúvo* (a) deixa de ser realizado. Silenciando sobre o primeiro caso (o dos solteiros) e alardeando o segundo, a folia estabelece os limites possíveis do agrupamento doméstico, seu início e seu fim. É de se notar o papel dos “desquitados” nesse sistema. Eles não recebem categorizações específicas nos cantos. Nos rituais, eles são tratados como solteiros, embora possam ter filhos, como os viúvos.

As folias urucuianas também não destinam parte de seus *cantorios* aos membros falecidos de uma casa (diferentemente do que ocorre em outras folias, Pereira, 2004; Reily, 2001). Mesmo no caso dos viúvos, o canto é sempre “para os vivos”, nunca destinado aos mortos. O canto para os falecidos só ocorre nos cemitérios, entendidos, genericamente, como a *última morada* ou o lugar onde foram *morar* os mortos. As saudações aos falecidos ocorrem de duas maneiras: na primeira, as sepulturas são *saudadas* coletivamente, depois da *saudação do cruzeiro* (a cruz colocada na entrada ou no centro do cemitério); na segunda, há possibilidade, bem mais remota, dos foliões cantarem para uma sepultura individual (nesse caso, depois do pedido expresso do dono da casa ou em razão do morto ser alguém de renome, como foliões ou imperadores falecidos). Com estes cerimoniais, a casa comum do morador se mantém definitivamente separada do espaço da morte. Enquanto no dia a dia das residências observamos lembranças e quadros de parentes já falecidos, durante o *giro*, não há menções à estes personagens. Há casos, inclusive, de moradores que retiram das salas os quadros de seus familiares mortos. Segundo me disse uma vez um devoto, “a folia é festa. Não é pra ficar lembrando com tristeza de quem Deus já levou”.

Os cantos de cemitério obedecem a uma regulamentação específica. Fala-se que, durante um único *giro*, os foliões necessitam passar por um número ímpar de cemitérios. Assim, se eles tiverem passado por apenas dois, seu capitão tem que encontrar uma solução para passar por um terceiro. As sanções para o descumprimento dessa ritualização é a morte de algum tocador no ano que se segue²⁹⁴. Os rituais, nessas ocasiões - assim como

²⁹⁴ As sanções podem ser *exemplos* (castigos que servem para “ensinar” o devoto/folião). Um capitão fazia *giro* no Riacho Claro, em Urucuia. Ele, contudo, cortou um cemitério. Na casa seguinte, ele sonhou com “alguém que morava lá” (um falecido enterrado no cemitério). “Cobrado”, ele voltou com sua folia para cantar lá.

aqueles dedicados às visitas às igrejas – são extremamente formalizados. Locais eminentemente sagrados, neles os foliões não realizam as danças do *quatro*. Trata-se, aqui, de estruturas rituais semelhantes, mas articuladas em posições distintas dentro de uma tábua de classificação que separa o sagrado e o mais sagrado, entre o profano e o mais profano.



Foto 66. Canto para uma viúva



Foto 67: canto na sepultura

No cemitério, os foliões adentram em silêncio à *terra santa*. Retiram seus chapéus e se posicionam diante do *cruzeiro* (ou a cruz) fincado no centro ou na sua entrada. Ali, eles

formam um semi-círculo. Os versos se iniciam. Primeiro faz-se a *saudação do cruzeiro*, depois se apresenta à *saudação dos mortos e das sepulturas*.

Eu vos saúdo santo cruzeiro	Ajoelha companheiros
De quatro ponta talhado	Todos os nobres folião
Adonde meu bom Jesus	Aqui neste campo santo
Foi morto e angustiado	Fazer nossa obrigação

Os foliões se ajoelham diante do cruzeiro e permanecem assim até o final do *cantorio*.

Vos saúdo santo cruzeiro	Eu vos saúdo nosso irmão
De quatro pena talhado	No fundo da sepultura
Que vos saúda é esse santo	Mártir São Sebastião
E nossa mãe divina	E nossa virgem pura
Eu vos saúdo santo cruzeiro	Reza a Deus meus irmão
Adonde foi assentado	Ora a Deus até dia do juízo
O sinal de quem morre	Jesus que vos o chama
É um cruzeiro enfincado	Pro reino do paraíso
Bendito Louvado seja	Eu vos saúdo nosso irmão
Mártir São Sebastião	Debaixo da terra fria
Já saudamo o santo cruzeiro	Vamo reza pra essas alma
Vamo saúda nosso irmão	Um pai nosso e uma ave-maria
Deus vos salves nossos irmão	Já que estamo de joelho
Que foro vivo como nós	Agora vamo rezar
Vós roga a deus por nós	Se apega com Jesus Cristo
Nós vamo roga a deus por vós	Pra essas alma se salvar
Eu vos saúdo vosso irmão	O rosário de Maria
Debaixo de um lindo véu	Foi feito em jerusalém
Jesus Cristo quem vos o chama	Rezemo e oferecemo
Dentro do reino do céu	Pra todo sempre e amém
Eu vos saúdo vosso irmão	
Que Deus te dê o reino da glória	
Jesus Cristo quem vos chama	
Nos pé de nossa senhora	

Terminada a reza do *pai nosso* e da *ave-maria*, destinada aos mortos, um folião pode dizer: “Que essas alma descanse em paz”.

3. As formas de reciprocidade

3.1. As esmolos

A *visita* de uma folia também é entendida como o ritual do recolhimento das *esmolas* necessárias à complementar os gastos com a festa do santo. Dependendo mais ou menos das ofertas dos moradores pode ser um dado de prestígio e *status* de um imperador. Mas, de toda forma, é rigorosamente obrigatório que as *esmolas* sejam pedidas, mesmo que o organizador e patrocinador dos festejos não use o que foi recolhido para financiar sua reza. Um capitão de folia de Urucuia me contava uma história interessante de um imperador que, por ser “rico”, queria abrir mão das ofertas durante uma folia.

Aqui tem o senhor rico aqui, ele até já morreu. Ele tinha uma promessa de Reis pra pagá e arreuniu os folião, até o finado Manelzim, pra fazê a promessa pra ele. Mas ele era bem rico, ele não precisa de esmola. Aí ele falou pro seo Manoel: “olha, o senhor não precisa de saí pedindo esmola, porque num precisa, porque tem umas coisa aí, e coisa e tal”. Ele nem falou aquilo por maldade. Mas, o seu Manoel falou pro seo Luis: “ô, seu Luis (chamava Luis Caetano), ó seo Luis, não é porque o senhor precisa não. Isso é de obrigação. Os Mago fizeram foi assim e eles são santo. Pra o senhor pagá sua promessa, o senhor precisa pedir esmola”. E aí falou: “então, ta bem”. Aí, saiu pediu esmola, ganhou e quando chegou a folia ele falou: “o seu Manoel (o seu Manoel era o capitão, o chefe da folia), essas esmola, cê pode parti com os folião”. “Ta certo”. Partiu, dividiu com os folião, um tantinho pra cada um. (Zé Wilson, folião de guia, Urucuia)

O pedido de *esmolas* parece ser simbolicamente mais importante para a folia do que, efetivamente, para seu financiamento econômico. Em muitos casos, os recursos obtidos através da circulação dos foliões pelas moradias de um território é mínimo, não correspondendo sequer a 10 % dos gastos festivos²⁹⁵. Os *giros* dos cantadores e tocadores pelas residências urucuianas transcendem em muito o caráter puramente utilitário de sua realização. As peregrinações e as visitas parecem confirmar a idéia de que o *império* constituído para a festa precisa ser o próprio reino das complementaridades; de que ele precisa ser, desde a *promessa* de seu organizador até sua efetiva realização, uma forma de produzir todo um sistema de trocas sociais e cosmológicas. O *império*, noutros termos, condensa os valores da reciprocidade, os rigores de uma ética que organiza a ordem moral e religiosa do mundo, como uma forma de se perceber as relações dos homens entre si, com suas divindades e com suas coisas (Sahlins, 1972).

²⁹⁵ Num *giro* de Santos Reis, por exemplo, os foliões recolheram cerca de R\$ 50,00 em dinheiro, mais dois ou três frangos, além de uma saca de arroz. O custo total da festa ultrapassou a casa dos R\$ 1000,00, além de ter contado com as carnes de um boi morto pelo imperador. Os gastos festivos ficaram, em sua maioria, sob a responsabilidade do dono da festa. Algumas pessoas próximas puderam lhe ajudar, sem precisarem ser mediadas pela ação dos foliões.

A noção de *esmola*, no mundo das folias, tem, em primeiro lugar, um sentido religioso premente. A oferta que se dá aos homens incita uma contra-dádiva divina, expressa nos versos do agradecimento (“Deus lhe pague a boa esmola”) e no próprio gesto de *bênção* que é subsequente ao canto dos moradores (quando a bandeira é oferecida aos moradores para que eles possam beijá-la e depois transportá-la para purificar sua moradia) (Brandão, 1981)²⁹⁶. Não obstante, o seu caráter religioso também carrega algumas contradições. Alguns capitães argumentam que o seu pedido não precisa ser explicitado nos versos; outros, mais radicais, dizem as visitas não seriam destinada, sequer, à realização dos “pedidos”, porque o santo, do alto de seu poder, não precisaria solicitar qualquer tipo *esmola*. O morador, neste caso, é que “dá” de livre e espontânea vontade.

Aquele dia lá o capitão cantou pedindo esmola. Isso não ta certo não. Santo não pede esmola não. Ele é santo. Não precisa de esmola. Esmola quem pede é um pobrezinho qualquer aí. Que ta passando necessidade. O santo não ta passando necessidade pra sair pedindo as coisas pros outros (Urucuia. Cadernod e campo: 18/01/2008).

O tema é até certo ponto complicado. A *esmola*, nesse caso, alcança os alicerces da honra pessoal dos devotos e do próprio santo para os quais as folias são dedicadas. Ela, em princípio, rebaixa quem pede (Mauss, 2004; Godelier, 2001; entre outros). Para um santo, isso é incompatível com certas leituras sobre sua condição sobre-humana. No entanto, o caso não é tão simples. Por um lado, há narrativas que retomam o tema da “experimentação”. Ao pedir *esmolas*, o santo está *experimentando* os seus devotos, testando sua boa vontade e generosidade através de sua folia. Por outro, há narrativas que defendem ser alguns dos santos pobres também, o que, num sentido inverso, aproxima-os dos próprios foliões²⁹⁷.

²⁹⁶ Note-se também a proximidade do tema com a idéia de peregrinação e liminaridade, que, em certos contextos, pressupõe também o pedido de esmolas (Turner, 1974).

²⁹⁷ Há, nesse sentido, algumas interpretações diferentes em relação ao mito dos Magos. Se há capitães que dizem que o *fundamento* da folia se sustenta no poder, de certa forma terreno dos Reius Magos (reis e poderosos), há outros que argumentam o contrário, que os santops eram “pobrezinhos”. Assim, a passagem do mito ao rito sofre algumas alterações. BNum primeiro momento, há uma inversão no caráter dos viajantes: os reis são ricos e poderosos, os foli~]ao são pobres e fracos. Num segundo momento, para os capitães, ocorre o contrário: os Reis e os foliões compartilham a pobreza em comum. “Os Magos foro lá, visitaro o menino Jesus, fizero as oferta, foro coroado, foro santificado, mas eles era muito pobrezinho, num é? Aí eles voltaro lá de Belém. “E agora, como vamo festejá? Nóis tem que festejá o nosso dia!”. Como? “Não tem como, não tem nada pra dá pra ninguém lá”. Aí surgiu a idéia, aquilo veio programado, ali veio por Jesus Cristo, eles já tava santificado, né? Eles falaro: “Nóis como pobre, nós não tem jeito”. Eles levaro uma caixa, uma viola e um pandeiro. Montaro os cavalo, guiado por uma estrela, até chegá lá. Então, quando eles voltaro, eles voltaro pedindo esmola. A gente é assim. Mas, a gente também não é os Três Reis, mas a gente faz uma comparação, né? (...) A gente faz um pouco diferente, né? A gente sai da casa do imperador pra pedi esmola. Pedi esmola na folia não é feio. É uma coisa que ta dentro do sentido dos Mago, né? Pode ser um

A ambigüidade da categoria *esmola* estabelece algumas linhas importantes de interpretação. Durante uma *visita*, os foliões *agradecem* o seu oferecimento antes mesmo de recebê-la efetivamente. Há, então, na série constituída ao longo dos festejos (pedir, dar e receber e retribuir), um deslocamento significativo, por meio do qual as operações centrais (dar e receber) são alocadas no final do cerimonial. Lembro que a conversa estabelecida entre o morador e o folião durante os *cantorios* se restringe à simples troca de informações sobre o nome de quem o grupo deve cantar. Não há, ali, quaisquer menções ao que irá ser dado aos visitantes²⁹⁸. A *esmola* só é dada – se dada - no final do empreendimento, quando o alferes, ao pegar a bandeira que está guardada na casa do morador, ouve dele, geralmente num canto, sozinho, o que ele vai dar ou as desculpas de não poder dar²⁹⁹. Nada é publicizado e ninguém que se interesse em perguntar vai saber o que um morador destinou ao grupo de foliões. No limite, durante a realização de uma *visita*, não há nem a certeza de que a *esmola* será dada (“se o morador for muito pobrezinho, às vez não dá nada”)³⁰⁰. Poderíamos dizer que as ofertas, por sua própria ambivalência, carrega certa dose de risco para a folia e para os moradores, sendo mantida em “segredo”, por assim dizer, nunca revelada publicamente e, às vezes, sequer citada como foco das relações. O que está em jogo é menos o que se dá e quanto se dá, do que a própria *visita* em si mesma. Acredito que os procedimentos rituais revelam uma clara tentativa (nem sempre bem sucedida) de se igualar os anfitriões diante do santo e em relação a si mesmos. Sem destacar o conteúdo de uma *esmola*, as *visitas* evitam criar distinções entre os doadores.

Em certo sentido, embora não seja desejável, todos acabam sabendo, de alguma maneira, quem pode dar mais ou menos ou quem deu mais ou menos a uma folia. As informações, conquanto não sejam ritualmente publicizadas, correm entre vizinhos e entre os próprios foliões durante os *giros*. Assim, a ética pública do “dá quem pode e o quanto

ricão, nem que ele num precisa. Mas se ele não precisa, ele é um rico e num preciosa, ele pode faze a festa dele, solta folia, cumpri a promessa dele de solta folia, né? Mas tem que sai cantando pedindo esmola, senão a promessa não fica certa” (José Wilson, capitão urucuiano. Entrevista, 22/11/2007).

²⁹⁸ Não há, nesse sentido, nada que se assemelhe aos alegres e alardeados esforços de outros grupos de folia, encontrados no sul do Estado de Minas, em São Paulo, Goiás e Rio de Janeiro, de indicar, através dos versos, aquilo que se dá e porque se dá ao grupo de foliões (Brandão, 1981, Pereira, 2004). Cito um exemplo recolhido com uma folia de Reis, no sul do estado de Minas Gerais: “Nós gradeceno o João /Ele ta em Belo Horizonte /Santo Reis vai mandá bênção /Prô seu filho do coração/ Pelo pacote de arroz/ Que é pra nós fazê comida / Lá no dia da festa/ A mesa vai sê sortida”.

²⁹⁹ Se for em dinheiro, o alferes recolhe na hora, anota em seu caderninho e guarda as notas em seu embornal. Se for em espécie, sacas de arroz, feijão, uma galinha ou porco, ele também anota na sua caderneta e combina com o morador um dia para buscar ou ele levar a prenda.

³⁰⁰ Em algumas narrativas, diz-se até que, em caso de pobreza extrema, os foliões podem deixar parte do que foi arrecadado na casa de um devoto. Não presenciei isso acontecendo.

puder” é constantemente ameaçada pelas falas e comentários de bastidores; que, por sua vez, podem, igualmente, reorientar as apresentações. A rigor, a folia nunca pode se recusar a entrar na casa de qualquer morador, sendo ele considerado “remediado” ou “pobre”. Mas, por outro lado, há, em certos casos, uma nítida valorização das visitas realizadas à casa de pessoas do primeiro grupo, na qual se espera, as ofertas serão maiores. Para visitá-las alguns foliões se preparam de modo especial, para fazer, como eles dizem, “o gosto do morador”. Numa ocasião, uma folia foi visitar um rico fazendeiro que morava nas imediações do Riachinho. Nesta ocasião, o capitão selecionou os seus melhores cantadores para a apresentação. Em Urucuia, sem chegar a estes extremos, alguns foliões demonstravam o valor da visita de outra maneira: alongando, durante os *cantorios*, os versos de agradecimento para deixá-los mais recheados de palavras de bênçãos e de valorização moral do doador. Neste sentido, não há necessariamente hipocrisia, ou puro gesto interessado, na medida em que possuir muito e doar proporcionalmente a esta condição é, em si mesmo, um gesto positivado³⁰¹. No entanto, é bom salientar, foliões que assim o fazem, distinguindo seus grupos em função da condição econômica e social dos moradores, podem ser criticados por seus colegas, sendo acusados de *interesseiros*, que gostam de “aparecer” nas casas dos ricos e endinheirados.

3.2. Os quatros e os “pagamentos”

Uma visita, no entanto, nunca é apenas o *cantorio* religioso dos foliões e o pedido das *esmolos*. Vivido por antecipação e se consolidando como o definitivo lugar a marcar o prestígio do morador diante do grupo que vai visitá-lo, o *quatro* desempenha papel central nos festejos. No *cantorio* religioso da folia, as passagens para dentro da moradia são rigorosamente marcadas. Os foliões se posicionam segundo a ordem costumeira dos ternos e se voltam para o *dono da casa*. Todos ficam parados. O único movimento é o dos versos, da música e da ação do alferes com a bandeira em determinados momentos do ritual. A oposição entre espaços femininos e masculinos também é destacada. Os homens ficam na sala, enquanto as mulheres, próximas aos donos da casa, permanecem na cozinha. O universo masculino está, pois, posicionado ao lado dos que chegam; ao passo que o mundo

³⁰¹ Alcança-se aí, talvez, o último tema da *esmola*, que Mauss, no seu *Ensaio sobre a Dádiva*, assinalou como um dom que se dá aos deuses através dos homens que os representam, cujo objetivo final é mesmo distribuir riquezas acumuladas (2004).

feminino, dos que esperam. Os versos do *cantorio* também saúdam os moradores, sempre citando seu nome próprio e o de sua família. Há uma clara hierarquia na apresentação dos seus membros: pai, mãe, filhos e mais alguém que o morador queira homenagear dos cantos. O sentido é unívoco: tudo se volta para a bandeira e para quem ela no final está apontando. As brincadeiras são evitadas. Tudo é reverência e formalidade.

<i>Cantorio</i>		<i>Quatro</i>	
Relações verticalizadas	Bandeira	Comida	Relações horizontalizadas
“Mais sagrado”			“Mais profano”
Formalidade			Informalidade
Masculino x feminino			Masculino + feminino
Hierarquia			Igualdade

Quadro 5. O sistema da visita

Nos *quatro*s, ao contrário, a polissemia é evidente. Eles se propõem, em primeiro lugar, a serem mais abertos. Os foliões podem ceder seus lugares aos simples *acompanhantes* e aos *moradores* que se aproveitam de suas realizações para tocar e cantar, ou simplesmente para dançar na roda. Também nesses momentos, as mulheres são chamadas para participar. A dança não possui um centro fixo, senão a própria *roda dos dançadores*, sendo cada um de seus participantes merecedor de atenção especial (a troca constante de posições, inclusive, aponta para isso). A ordem é invertida. Passamos da “formalidade” para a “informalidade”. Fala-se, inclusive, em *brincar*. A dança é, antes de tudo, um *brinquedo* feito para *agradar e divertir* os moradores da casa³⁰². Há, pois, um sentido de comunhão entre iguais. A roda fechada dos foliões durante os *cantorios* e os *quatro*s de obrigação dá lugar à uma dança que é, a princípio, aberta a todos. As mulheres entram e os de fora que chegam para participar também. O riso é central, sem deixar de conter, em certos momentos, um evidente caráter agonístico. Disputas e brincadeiras jocosas são aceitas e estimuladas por todos os participantes. A liberdade, no entanto, é relativa. Tudo opera no sentido da manutenção do grupo unificado. Bêbados ou valentões podem ser afastados da *brincadeira*. A licenciosidade tem o limite do próprio grupo que

³⁰² “Brincar é literalmente colocar brincos. Isto é suspender as fronteiras que individualizam e compartimentalizam grupos, categorias e pessoas”. (Da Matta, 1979: 49).

está a dançar. *Queimar o quatro* por não se saber dançar ou de modo deliberado quebra a consciência de conjunto que a dança oferece. O *quatro* estabelece, pois, a “anti-estrutura” onde havia a “estrutura” (Turner, 1974).

A dança é, em princípio, definida de dois modos, independente de sua forma puramente estética (como *quatro trocado* ou *alinhavado*). Em primeiro lugar, ela é *de obrigação*, realizada logo após o *cantorio* religioso. Sua associação direta ao canto sagrado é demarcada por alguns ternos pela realização de uma oração que precede sua realização, logo que as funções mais religiosas são encerradas. Em segundo lugar, há o *quatro de pagamento*, executado como uma forma dos foliões retribuírem, com festa e riso, o café, os biscoitos, as farofas ou a pinga que receberam dos moradores. Os termos que definem cada um destes *quatro*s são importantes. O *de obrigação* conforma-se com o próprio *cantorio*. É uma continuação necessária à sua execução. São sempre os foliões que realizam-no, sem a presença dos acompanhantes ou mesmo dos moradores. Ele é também executado independentemente da casa visitada. Todos os moradores são contemplados com sua realização. Em conjunto, o *quatro de obrigação* e o *cantorio* realizam sempre, em toda casa visitada, a passagem necessária entre “sagrado” e “menos sagrado” numa mesma residência.

O *quatro de pagamento*, no entanto, é executado por razões bem diferentes. Trata-se, neste caso, de pensá-los como uma forma direta de reciprocidade. As danças destinadas ao *pagamento* é um retorno imediato e, muitas vezes, equivalente, daquilo que foi oferecido aos cantadores durante sua passagem. Não se trata, aqui, de trocas com divindades do céu. O café, a farofa, o queijo, os biscoitos e a pinga são destinados aos homens que visitam a residência; da mesma forma que as danças são voltadas para o entreterimento dos moradores. Note-se, inclusive, que a própria bandeira do santo não está presente durante os pequenos repastos e nas danças que se seguem à sua realização (veremos, mais adiante, que há *comidas* mais sacralizadas ao longo de um *giro*: são os almoços e jantares que encontraremos no oitavo capítulo). Além disso, como troca direta, os *quatro de pagamento* também são pensados como voltados para as mulheres. Eles são feitos especialmente para elas³⁰³.

³⁰³ Há alguns capitães que se dizem adeptos do *sistema antigo*, não permitindo que mulheres participem das danças do *quatro*. A maioria dos foliões urucuianos, no entanto, não é contra; pelo contrário, eles estimulam a sua participação.

O pessoal não é muito chegado no lundu, não. Eles qué é quatro. Cê chega nas casa, os come-queijo já qué fazer os quatro deles lá, "o quatro dos come-queijo, dos orelha chata". Quem sabe tocar e cantar já qué i pegando os violão, as viola. (...) Tem as mulher também, porque quando chega na casa, as mulher chega pra dentro pra fazer o café. Toca três quatro ou mais porque mulher chega e fala "Tem que canta um quatro pra mim, que eu não vi". "Cê não tem ouvido não? Não ouviu não?". "Não, eu tava ocupada na cozinha fazendo café". E aí tem que fazer esse quatro pras mulher ver também (Ivan).

Os *quattros de pagamento* parecem transformar uma visita num grande ritual onde são encenados todos os tipos de reciprocidade anotados por Sahlins (1972). No plano do *cantorio*, encontramos a troca generalizada (*generalized reciprocity*) (: 193). Lá se encena o puro dom, onde, do ponto de vista do ritual, nada é medido e tudo é dado sem a expectativa do retorno da coisa dada. As relações são verticalizadas. São os santos, através dos cantadores, que se engajam em trocas com os seus devotos e a equivalência não entra em consideração. Em casos mais extremos, os cantadores podem inverter a lógica inicial e distribuem, eles mesmos, bens econômicos aos moradores considerados "mais fracos". No *quattro*, ao contrário, a troca é imediata e balanceada (*balanced reciprocity*) (: 194). Dança-se em função do que se recebe. E há, inclusive, consciência de que quanto mais se oferece, mais o folião se vê em dificuldades de sair de uma casa, sendo "obrigado" a realizar mais e mais *quattros* para estabelecer a equivalência do que recebeu do morador. Não foram poucas às vezes em que eu vi capitães desestimulando algumas donas de casa que planejavam fazer "mais café" para os visitantes. Cada rodada daquilo que seria oferecido ao folião implicaria outra rodada de danças oferecidas ao morador. Num sentido oposto, as poucas coisas oferecidas aos foliões são lamentadas e os *quattros de pagamento* reduzidos ou, até, nem realizados.

Os *cantorios dos quattros*, por serem, às vezes, improvisados, podem conter ser elogios à boa recepção dos donos da casa ou mesmo de todo um território de parentesco ("nas tabocas/o povo sabe/prá recebê folia/não tem ruindade"). No entanto, eles, igualmente, servem à realização de críticas à eventuais má-recepções dos moradores. Há, mesmo, um medo difuso de que reputações sejam destruídas pelos versos dos cantadores. Um morador me dizia, uma vez, que tinha muito cuidado em preparar "tudo direitinho" para os foliões durante uma visita. Senão, ele argumentava, "eles vai acabar fazendo uns quatro aí dizendo que aqui em casa eles pássaro necessidade". A recepção não está relacionada apenas àquilo que é oferecido aos cantadores. Numa outra ocasião, eu vi um grupo de foliões usar dos *quattros* para atacar a dona de uma residência que queria *segurá-*

los por mais tempo que era necessário em sua casa. O gesto, entendido quase como uma espécie de apropriação indébita do festejo (“a gente tem outras casa pra visitá”), teve como resposta os versos de uma conhecida canção. Os companheiros do cantador se entreolharam e começaram a dar risada, quando a dona da casa conseguiu entender o seu recado:

A lá vem a velha batendo queixo
Prá me beijar, mas eu não deixo.
A moça me pega, a velha me puxa
O velho da boca murcha
Te dou um tiro de garrucha a queima bucha.

Casos como estes parecem indicar as trocas que se transformam em verdadeiros “venenos”, entendidas como a “reciprocidade negativa” (*negative reciprocity*) de que fala Sahlins (1972: 195). Os exemplos deste tipo de reciprocidade podem ser vários e incluem, além da avareza, o roubo (quando os donos da casa “prendem” os foliões por muito tempo na moradia), a pechincha (quando os moradores se propõem a condicionar as visitas a certas coisas que os foliões precisam fazer), as *malinagens* (quando realizadas por moradores), as *experimentações* (quando o morador insiste em avaliar as qualidades e os conhecimentos do capitão, ao colocar diversos elementos aos quais ele deva saudar ao entrar na residência), etc. A “reciprocidade negativa”, em geral, gera o medo da resposta de quem se sente lesado por ela³⁰⁴.

4. A cartografia simbólica dos itinerários

4.1. A reputação das casas e dos bairros

As formas de reciprocidade articuladas às visitas rituais contribuem para a constituição e reconstituição de verdadeiras cartografias sociais; onde reputações são criadas ou destruídas ao longo da passagem dos foliões. Os “mapas” constituídos para a realização dos *giros*, por assim dizer, são, primeiramente, estruturados a partir de pertencimentos familiares e relações de parentesco, associados à localizações geográficas e à reputação de pessoas, lugares e famílias. Entra em jogo também, o grau de pertencimentos religiosos que separam os devotos católicos dos não-católicos de um determinado território.

³⁰⁴ O visitante também pode roubar coisas da casa visitada. Não respeitando os limites da propriedade, ele pode levar pratos, talheres, comidas, bebidas e até objetos mais pessoais. Trata-se de uma reciprocidade negativa que também pode desencadear respostas sociais e divinas.

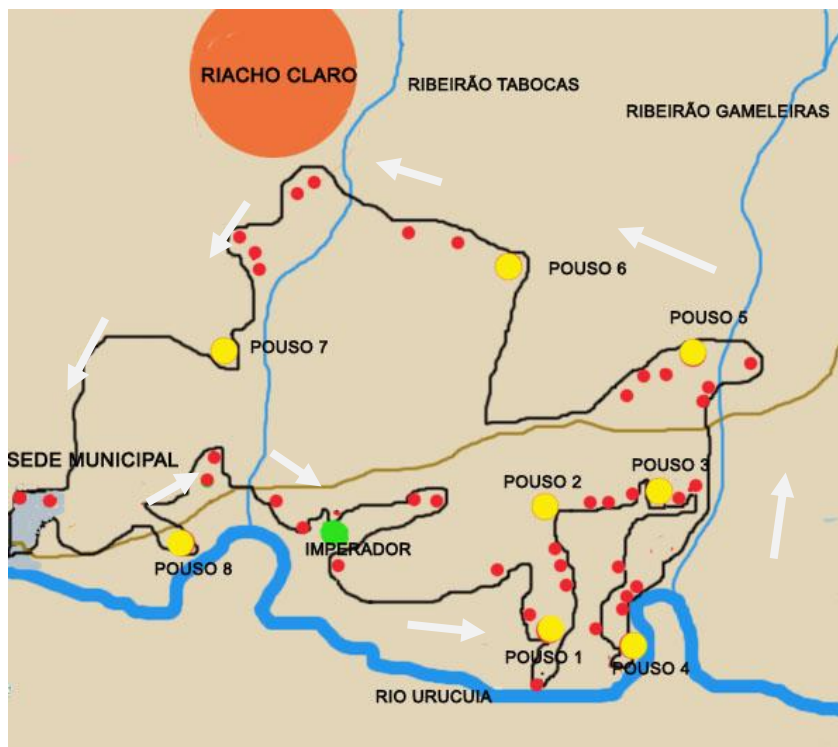
No entanto, os itinerários não são apenas expressões, por assim dizer, de laços pré-existentes. As peregrinações, com suas visitas e caminhadas, também operam no sentido de criar novos enquadramentos para a realização de novas “operações de mapeamentos”, onde os moradores, localidades e casas inseridas no circuito da folia são constantemente articulados entre si por meio de intensos processos de classificação e reclassificação. Os *giros* produzem, então, uma espécie de “auto-conhecimento” de suas sociedades através dos mapeamentos que se sobrepõem a mapeamentos já realizados numa cadeia quase infinita de transformações. Não há mapas fixos. Há, sempre, “operações de mapeamento” (Comerford, 2001)³⁰⁵.

O processo começa com a obrigatoriedade da visita, onde os foliões se sentem impelidos, por valores sociais e religiosos, a passarem pelas casas de certos devotos que encontram pelo caminho. No entanto, suas visitas exigem a contrapartida de uma obrigatoriedade em receber (e receber bem). Parte-se do princípio de que o devoto urucuiano gosta e deseja contar com a passagem de uma folia por sua residência. O contrário disso pode ser um problema para sua reputação. Uma moradia de católico inscrita no *giro* nunca pode se recusar a aceitar a passagem do grupo para uma visita ritual, salvos os casos de falecimento recente ou de doença grave de um familiar próximo (ainda assim, pelo menos a bandeira deve passar por lá). Castigos divinos severos podem ser lançados sobre aquele que se arriscou a “fazer desfeita” aos santos³⁰⁶. No mesmo sentido, sanções morais podem manchar a reputação do dono da casa, fato este que pode atrapalhar, e muito, sua convivência cotidiana com os seus vizinhos e parentes – criando inimizades e conflitos velados ou abertos. Numa ocasião, um capitão me falava de uma vez em que, ao chegar numa residência, encontrou-a *fechada*. Executando todos os procedimentos necessários à realização da chegada dos foliões, ele e seus companheiros, no entanto, não foram convidados a entrar. Tempos depois, ele ficou sabendo que o morador estava em casa, mas não quis receber o grupo. “Para mim ele morreu”, me dizia, antes de completar, rindo: “uma vez eu fui de desaforo e cantei um cantório de defunto na frente da casa dele.

³⁰⁵ As “operações de mapeamento”, diz Comerford, são práticas permanentes de produção de “referências mais ou menos contestáveis, que produzem um tipo de auto-conhecimento” de uma sociedade (2001: 23).

³⁰⁶ Também apresento um depoimento de outro folião, desta vez integrante de um terno de folia de Silvianópolis, no sul do estado de Minas Gerais (Pereira, 2004): “Teve uma vez aí que um morador aqui do bairro não quis recebê a Folia na casa dele. Ele falou que não ia ajudá na festa, que ele não acreditava nessas coisa de Santo Reis, assim... Daí noutra dia ela tava vortano lá de Pouso Alegre e ele caiu da moto dele aqui na estrada. O bicho quebro a cacunda tudo dele (risos). Deu mais uns dois dia, bateu um pé-de-vento aqui no bairro que arrancou tudas telha do paiol dele (...) Santo Reis é santo forte, não pode desfazê dele não” (B., festeiro do Bairro dos Afonsos, 45 anos).

Para quem ta morto a gente só pode cantar essas coisas”. O ritual funerário indicava, de modo altamente agonístico, que o morador estava definitivamente excluído do mapa simbólico daquele capitão.



Mapa 3: *Giro* de “nove noites”. Note-se o território do Riacho Claro, excluído da jornada, e a sede municipal, incluída.

Nos *giros* mais curtos, de uma única noite, a folia deve passar pelas casas próximas as do imperador. Muitas vezes, isso implica a visitação a todo um conjunto de moradias de um território de parentesco. Os limites da jornada são determinados pelas relações de vizinhança. Nos *giros* mais longos, que exigem a realização de *pousos*, as folias, no entanto, passam a trabalhar com unidades maiores do que simples casas pertencentes a um único território de parentesco. Não se trata, pois, apenas de “contar” os grupos domésticos que precisam ser visitados. Trata-se de unidades maiores, por meio das quais as escalas dos mapeamentos se tornam mais abrangentes. Os moradores são pensados em termos coletivos: “vamo na casa de fulano lá *no Riacho Claro*”, “*o povo das Campinas* gosta de receber as folias”, etc. Neste sentido, todo o território de vizinhança e parentesco precisa ser contemplado (levando-se em conta, é claro, as determinações da religião e das inimizades): “Se a gente passá na Vereda Grande só pra passar na casa do Joaquim e não passá nos vizinho dele, o povo reclama muito”. O aspecto coletivo é importante até no que

tange à organização dos *giros*. É socialmente perigoso você visitar algumas casas de um território em detrimento de outras. Isso pode implicar favorecimento negativo.

A localidade, como um todo, ganha destaque, sendo também avaliada segundo sua reputação. Assim, quando todas as casas “do lugar” “recebem bem” os foliões, é, na verdade, o conjunto de casas do “lugar” que merece ser louvado: “o povo das tabocas é que sabe/ pra receber a folia não tem ruindade”. Ao contrário, se algumas moradias do território “recebem mal”, todas as demais casas têm grandes chances de também serem classificadas negativamente. Trata-se, nesse sentido, da avaliação coletiva de reputações, como se uma única moradia fosse capaz de transmitir, pela proximidade física e de parentesco, suas qualidades às outras do mesmo território. Dou um exemplo neste sentido.

No giro temporão dedicado a saldar uma promessa de um devoto falecido pude ver como os roteiros dos giros podem ser constituídos a partir de um certo histórico proveniente de outros giros. Vinhamos do bairro da Gameleira e andaríamos perto da comunidade do Riacho Claro. Eu acreditava que os foliões passariam por lá, como fizeram em outros dois giros realizados há três meses atrás. No entanto, para minha surpresa, o capitão me dissera que não. Ele argumentava dizendo que na última vez que passou pelo Riacho Claro o “povo” de lá não ofereceu sequer um café para os foliões. Ele dizia: “Não é que eles têm obrigação. Às vezes a situação ta fraca e não dá pra fazer biscoito e farofa pros folião. Mas um cafezinho podia dá, né?”. Assim, por conta da chateação do nosso líder cerimonial, cortamos “por fora” da localidade, depois de atravessarmos o ribeirão das Tabocas. Ao invés de passarmos pelo Riacho Claro, o capitão decidiu que iríamos para a cidade (Urucuaia. Caderno de campo: 8/05/2008).

As “operações de mapeamento” trabalham sempre com o histórico de outros *giros*, seja considerando um único morador, seja levando em conta as localidades visitadas. Os valores associados à hospitalidade são fundamentais neste sentido. Da mesma forma que os foliões são obrigados à saber visitar (respeitando o dono da casa, os limites impostos por ele durante os rituais, não chegarem bêbados, não arrumarem brigas, etc.), também os moradores precisam saber receber. As reputações são assim constituídas. Nada, claro, é fixo. Muitas vezes, excluir uma dada coletividade de uma jornada pode servir como um alerta, obrigando os seus moradores a se planejarem mais e melhor para receber os foliões em peregrinações futuras. “O pessoal das Campina teve uma vez que não deu nem café pra gente. Daí no outro ano eu passei por fora deles. Foi é bem feito. Porque da outra vez, eles tava recebendo a gente direitinho. Toda casa tinha agrado pros folião”. O processo é sempre dinâmico e recíproco. Se nas estradas os foliões são os alvos da audiência, quando

suas reputações estão ao julgamento dos demais participantes das folias (incluindo os moradores), nas visitas ocorre o contrário. São os devotos que esperam em suas casas que são avaliados pelos viajantes.

4.2. A folia na roça e a folia na rua

Enquanto na zona rural os foliões são obrigados a passar por todas as casas que são incluídas em sua jornada, na cidade eles só passam por algumas casas pré-selecionadas. Ao contínuo de casas do mundo rural (nenhuma residência incluída na geografia do *giro* deve ser “saltada”), opõe-se a fragmentação da peregrinação sobre os espaços urbanos. Assim, se na *roça* o morador, muitas vezes, não precisa *pedir* para receber a folia, na *rua*, ao contrário, parte-se do princípio de que ele sempre deve solicitar sua passagem. As visitas realizadas nas zonas mais urbanizadas de Urucuia são, assim, eventos pontuais. Os foliões só vão às casas que os moradores pedem sua presença. Em certas ocasiões, a passagem do grupo por uma residência está subordinada ao reconhecimento social da devoção de seu morador, além de certos vínculos familiares e de amizade.

Além de serem mais negociadas do que na *roça*, as visitas às moradias “da rua” são entendidas como mais difíceis de serem realizadas. Os foliões e moradores têm, em geral, mais razões para descartar do que aceitar a passagem da bandeira pela sede do município.

Tem morador que pede. Devoto antigo. Tem promessa pra pagar e a gente vai. Mas às vez não vale a pena, não. A gente faz uma volta grande pra chegar na rua as vez só pra visitar um morador. Daí fica ruim pra gente. Às vez vem lá de longe só pra passar por duas, três casa, aí complica (Urucuia. Caderno de campo: 08/05/2008).

Há também um consenso entre devotos e foliões de que a “folia na rua” é muito mais problemática do que a “folia na roça”. As razões começam pela própria regulamentação cosmológica dos deslocamentos, que se tornam muito complicados por causa das regras que proíbem os foliões entrecruzarem caminhos já passados por eles. Em geral, isso significa dizer que eles não podem “fechar um quarteirão”: a prática, se realizada, implica que eles precisam obrigatoriamente visitar todas as casas deste perímetro. Assim, para não fazerem isso, os foliões andam em contínuos deslocamentos de ir e voltar pelas ruas da cidade, num movimento que eles definem como *andar sobre o próprio rastro*.



Foto 68. Passagem de uma folia pela *rua*. Notes-e os esforço dos foliões em andarem, sempre, sobre o seu “próprio rastro” para não “fecharem os quarteirões”. (Google Earth)

Na “rua” supõe-se também ter mais “perigos” do que *bênçãos* para os grupos que caminham sobre ela. A folia na cidade “dá menos esmolas”, seus moradores “só oferecem pinga” e todas as visitas são marcadas pela presença “dos bêbados” que acompanham os cantadores para se aproveitarem do álcool que lhes é oferecido. As críticas são generalizadas. A folia *na rua* é, em termos gerais, um espaço potencial para muitas “confusões”. Suas ocorrências, segundo o ponto de vista dos devotos, podem desembocar até em brigas generalizadas (que, embora também ocorram *na roça*, são muito associadas à cidade). Por estas mesmas razões, muitas vezes, os próprios moradores também restringem as visitas. Alguns abrem mão de atender os cantadores e outros podem reduzir a carga de *agrados* a eles. Os moradores se justificam acusando um grande *descontrole* em sua casa durante a passagem dos foliões. Um devoto me contava a história de uma visita de folia a sua residência. Ele resolveu oferecer um pequeno banquete de “farofa de carne” aos cantadores que passaram, mas o ataque fora de controle dos acompanhantes sobre a mesa da sua casa acabou por estragar o andamento dos cerimoniais.

Aqui na rua é difícil esse negócio de folia. Uma vez foi a folia do seu João Bispo lá em casa. Daí, cê sabe, veio junto aquele monte de bêbado acompanhando. Tudo prosa-ruim demais. Eu pedi pra mulher fazer a

mesa e a gente faz que nem na roça, deixo lá os prato e os talher pro povo servi. Moço, os folião nem terminaro de fazer o cantorio e já tinha gente avançano na mesa. Ó, quando eles saíro pra comer, cadê? Não tinha mais nada. Até uns prato sumiu lá de casa. Eu tive que falá com o capitão, pedi desculpa pra guarda as coisas, senão num ia sobrar mais nada. Ele entendeu e pediu desculpa. Mas não tem nada não. A culpa não é deles não. Na rua o povo não ta acostumado com essas coisa de folia não (Antonio, morador urucuiano. Caderno de campo, 15/01/2008).

Casos como esses são comuns nas narrativas dos foliões, moradores e imperadores³⁰⁷. Eu também pude presenciá-los várias vezes durante os *giros*. Todos eles indicavam o desrespeito às sequências básicas do ritual, às suas ordens de precedência e, principalmente, às distribuições correlatas entre os espaços públicos e privados, sagrados e profanos, de uma residência. Numa ocasião, eu vi uma moradora passar um “sabão” num destes invasores que tentava adentrar à sua cozinha durante o cantorio de uma folia.

- “Onde cê vai?” Ela perguntou.
- “Vô pegá água, moça”, respondeu o visitante.
- “Mas quem deixou cê entrar?”
- “Eu to com sede...”
- “Num sabe pedi, não?”.
- “A senhora é muito brava...”

A passagem da sala à cozinha evoca uma transição complicada no mundo cotidiano urucuiano. Nas folias ela surge como uma verdadeira estrutura do ritual. Na *rua*, a passagem evoca um dos grandes dilemas da folia. Na *roça*, onde os limites parecem mais claros, eu mesmo fui vítima, sem saber, dessa transição realizada sem a autorização dos donos da casa. Depois de entrar várias vezes numa cozinha para tirar fotos das mulheres que preparavam o alimento dos foliões, eu escutei, em tom de troça, um dos próprios cantadores dizendo que eu estava “demais na cozinha”, dando a entender que eu estava próximo demais das mulheres da casa. Um dos grandes problemas da *rua*, nesse sentido, é essa forma desarticulada de reciprocidade, onde nem os limites do espaço, nem do tempo, são resguardados para sua realização.

³⁰⁷ Um capitão urucuiano me dizia: “a folia na rua não presta não. Tem muito bêbado que acompanha. Eles acha que a folia é uma farra qualquer. Eles não têm respeito, não”. Ele conta dois casos: 1) “a folia chegou na casa dum moço. Ele ia dar pinga pra gente. no que ele saiu com a garrafa o povo já avançou tudo em cima. Não chegou nem nos folião”; 2) “eu fiz uma reza de São Sebastião que quando o servente colocou o biscoito na mesa e que foi buscar mais o povo atacou. Precisou parar tudo e colocar alguém pra vigiar a mesa”.

PARTE III

**O CANTORIO DA DESPEDIDA: A FESTA DA
ENTREGA**



Foto 69. O repasto festivo (Roberta S. Guimarães)

CAPÍTULO 7

O BOI DA FESTA

Boi de carro não anda só
Boi de corte sem amanhã.
Boi Janeiro só tem dos pés.
Boi é gente, quem vai
negar?
Serve a Deus pra depois
morrer.
(Boi é Gente. Tavinho
Moura)

Os foliões do *Terno Gerações* chegaram à fazenda de Antonio de Terto e viram uma vela acesa pousada sobre a cerca de pau na entrada do curral. Construído à direita do terreiro da frente da propriedade, ele é o local onde o gado é recolhido à noite, depois de um dia inteiro solto nos pastos do estabelecimento rural. A vela acesa indicava duas coisas. Em primeiro lugar, o objeto sinalizava aos foliões que o dono da fazenda pedia a realização de um ritual específico: a *saudação do curral*, quando os cantadores e tocadores devem cantar para *saudar* e enviar *bênçãos* ao criatório dos proprietários. A execução dos cerimoniais é importante. Com ele, acreditam os participantes, os animais da fazenda são protegidos pela influência sagrada dos santos para os quais as folias são dedicadas, impedindo que ataques de pestes e outras criaturas selvagens afetem o rebanho. Em segundo lugar, a vela também indicava que o morador pretendia oferecer pelo menos uma cabeça de gado para os foliões. Fruto de uma *promessa* que foi feita e agora precisava ser paga, a doação corresponderia a um dos gestos mais louvados e esperados de todo um *giro* ritual de folia.

Os foliões se aproximaram lentamente do curral, enquanto seu capitão comentava com alegria junto aos seus companheiros: “o moço tem gado pra dar pra folia!” Com a chegada dos cantadores e tocadores, os animais que estavam em seu interior se agitaram e mugiram alto, assustados com o movimento inesperado de pessoas. De longe, atento a tudo que estava acontecendo, o morador seguiu da porta de sua casa, onde estava esperando, para o local onde os foliões se posicionavam para a *saudação*. Enquanto ele caminhava pelo terreiro, os cantadores se preparavam para o *cantorio*. O capitão Meirinho afinava as violas e violões do terno. O alferes Zé Gomes se colocava, junto com a bandeira, diante da vela acesa. Quando todos já estavam prontos, o líder dos foliões deu início ao cerimonial.

Bendito louvado seja

O Bendito louvado seja

Louvado seja o Senhor (2x)
Que nos livra dos inimigos
Meu Divino Redentor (2x)

Louvado seja o Senhor (2x)
Vamos saudar o santo curral
Na casa de um morador (2x) (FOGOS)

Quando Jesus nasceu
Despontou estrela de guia (2x)
Da parte do Oriente
Na saída do seu dia (2x)

O início do *cantorio* foi marcado pelo retumbar dos fogos de artifício que o morador levava consigo. Depois de anunciar o que os foliões estavam fazendo ali, o capitão começou efetivamente a *saudação*. O procedimento ritual correspondia a uma seção de “salves” divinos dirigidos ao “santo curral” - com suas cercas, coberturas e seu terreno - e aos animais que estavam ali dentro.

Deus vos salve santo curral
Com seus telhado de pau (2x)
Deus vos saúda santo terreno
Que tudo é santificado (2x)

Deus vos salve santo curral
Cercado por todos os mourão (2x)
Já saudamos todo o curral
Vamo saudar suas criação (2x)

A *saudação* aos animais era um pedido de proteção contra perigos reais à sua existência. Assim, se o curral (com seus telhados, mourões e chão onde pisava a criação) foi o alvo inicial, o *cantorio* dedicado ao gado deveria segui-los pelos campos, a fim de livrá-los dos “bichos do mato” (cobras, lobos e onças) que podem atacá-los e das “bravas pestes” que podem derrubá-los.

Deus vos salve todas as criação
Por esses campo agreste (2x)
Deus vos livra dos bicho do mato
E também das bravas pestes (2x)³⁰⁸

Terminado os versos, o canto prosseguiu para citar as aves do terreiro e os porcos do chiqueiro, terminando com a plantação do proprietário da fazenda. O *cantorio*, pois, lidava com todo o circuito produtivo do estabelecimento rural. Se na sala de visitas de uma morada os versos destacam a entrada para o mundo da família humana dos devotos, na frente do curral eles apontam para o universo notadamente econômico da residência, a fonte de seu sustento e reprodução social. A introdução das “aves do terreiro” no *cantorio* indica também o reconhecimento do papel feminino nesse sistema³⁰⁹.

³⁰⁸ Há de se notar que esse pequeno trecho do *cantorio* faz referência a uma oposição entre o *curral* e o *mato* (ou mata). O “campo agreste”, que é o local da pastagem dos animais, é um conceito de mediação espacial, econômico e social entre a natureza (o mato) e a cultura (o curral).

³⁰⁹ Sobre o conceito de reprodução da família camponesa, ver Galeski (1972), entre outros.

E agora vamos saudar	Saudamos com reverência
Todas as aves do terreiro (2x)	Todas suas criação (2x)
Saudamos com reverência	Vamos saudar com reverência
Todos os porco do chiqueiro (2x)	Todas essa plantação (2x)

Sob o comando do capitão, os foliões, então, se ajoelharam diante do curral. Os cantadores e tocadores mais experientes cuidaram que não houvesse barro ou lama sob seus pés. Para evitarem que suas calças ficassem sujas, alguns foliões cobriram o chão com papelões ou pedaços de couro. Nos tempos chuvosos do dezembro urucuiano, a lama é muita e o espaço seco quase nenhum.

O meus nobres companheiros
Senta o joelho no chão (2x)
Pra fazer nossa continência
Que essa é nossa obrigação (2x)

As preocupações com a limpeza, no entanto, devem ser tomadas com algum cuidado. A *continência* implica alguns sacrifícios dos foliões. Se o morador perceber ou acreditar que os cantadores estão cheios de senões com o barro do curral, ele pode diminuir a carga de *esmolas* oferecidas ao grupo ou até deixar de ofertá-las aos cantadores³¹⁰. Os versos da *continência* apresentavam a hagiografia dos Três Magos. Eles eram, ao mesmo tempo, um louvor ao curral e um breve comentário a respeito dos santos que estavam se apresentando ali.

Quando nasceu Jesus	Os Três Reis quando soubero
Uma estrela apareceu (2x)	Que o Menino era nascido (2x)
Veio trazer a nova era	Eles partiram de Oriente
Quando o imperador nasceu (2x)	Para adorar o Deus Menino (2x)
O menino dormia	Como Deus desceu do céu
Em capa dourada	Nós aqui se ajoelhamo (2x)
Ele apareceu com sua capa	Como Deus subiu aos céus
Meia noite, de madrugada (2x)	Nós também se alevantano (2x)

Os foliões, ao comando do capitão, se levantaram. Em pé, eles continuaram o *cantorio*. Nos versos que se seguiram, o líder dos cantadores encerrava sua narrativa sobre a viagem dos Magos.

³¹⁰ Ouvi várias narrativas neste sentido. Elas registravam os casos de foliões que deixaram de receber seus bois quando resolveram abrir mão de se ajoelharem, preocupados com a sujeira na entrada do curral: “Teve uma vez que uns folião foi saudá um curral e eles não ajoelharo no chão. Tava cheio de lama e eles não quisero ajoelhá cum medo de suja as calça. Daí o morador falou pra eles depois: ‘Ói, tem boi não, porque minha promessa era docês cantá ajoelhado no curral’. Os folião nem pudero protestá. Porque o certo é a promessa do morador. Tem que fazer do jeito que ele pede, senão não é valido” (Urucuia, Caderno de campo: 11/12/2007)

Os três Reis estão viajando (Inaudível)
Pra adorar a Deus Menino (2x) Que tocou lá nas alturas
Que nasceu pobrezinho Ora via a deus Menino
Mas cheio de amor divino O filho da Virgem pura

A estrela lá no presépio
Corre, corre, venha ver! (2x)
Vem na boca da lapinha
Onde Cristo Rei nasceu (2x)

Ao lado da porteira, o proprietário do rebanho assistia a tudo com grande interesse. Tão logo os foliões se puseram em pé, ele acendeu outro rojão que pipocou no ar de sua propriedade. Naquele momento, o foguete não expressava apenas a alegria ocasionada pela chegada dos cantadores, mas indicava a cabeça de gado que ele iria entregar aos foliões. O capitão agradeceu o presente (com outro “salve” divino) e anunciou, nos versos da *saudação*, que a *promessa* do morador já havia sido cumprida.

Deus vos salve essas oferta
Que vos deu aos Três Reis Mago
Lá do céu eles tão mandano
Agradecê o que vos fez

Agradecê suas oferta
Que vos deu com alegria
Pra saldar sua promessa
Na folia foi valida



Foto 70. Cantando em frente ao curral



Foto 71. Alferes abençoa o curral

Quando os foliões terminaram de cantar, o capitão pediu ao seu alferes que fizesse a *saudação do curral* com a bandeira. Enquanto os demais foliões permaneciam em silêncio, o condutor do retrato santo caminhou sozinho por entre os animais. Movimentando a bandeira, fazendo *vênias* em todos os cantos da localidade e passando-a sobre as cabeças do gado, ele estava completando manualmente aquilo que já foi oralmente expresso no canto dos tocadores. Quando terminou, o alferes voltou para próximo do grupo de foliões. Estava terminada a *saudação do curral*. Felizes e cumprimentados pelo dono da

casa, os tocadores seguiram, ao seu encalço, para iniciar, como de costume, e dentro da sala, os rituais de visita da folia em sua residência.

No capítulo anterior, eu disse que as *esmolos* oferecidas aos foliões durante os *giros* de uma folia não eram focos de rituais públicos que revelassem seu conteúdo à audiência. O que era dado, por quem e quanto, até o final da jornada, seria do conhecimento quase exclusivo do capitão e do seu alferes. Havia poucas menções às ofertas nos cantos (às vezes elas eram sequer citadas) e suas entregas se realizavam nos momentos finais de uma visita, quando a maioria dos foliões e acompanhantes já estava de saída da casa. Há, no entanto, uma significativa exceção. Somente um tipo de oferta parece ser dada, recebida e retribuída com ostensiva publicidade. Ao contrario das demais, ela é muito anunciada, com rojões, nos cantos e nas falas dos cantadores: são os bois. Se as *esmolos* comuns são cuidadosamente escondidas do olhar público, o gado oferecido a uma folia, pelo contrário, é excessivamente anunciado. O morador que o oferece deve divulgar seu presente através de certos procedimentos rituais. Reciprocamente, ele pode e merece ser louvado por sua oferenda, além de ter o privilégio associado de ter seu curral *saudado* pelos foliões e *abençoado* pela própria presença dos santos retratados em sua bandeira. Fora dos limites do *cantorio*, os procedimentos são semelhantes. O morador é reconhecido publicamente por sua generosidade e devoção e os comentários a respeito de sua *esmola* são amplamente divulgados entre foliões e outros moradores. Enquanto nos demais momentos de uma folia, há uma clara tendência de se mascarar as desigualdades (as *esmolos* oferecidas não são divulgadas), nas *promessas de boi* o contrário se nos apresenta. A oferta é revelada e os moradores, os imperadores e seus foliões acabam se medindo, por razões distintas, em função dos animais que os grupos de cantadores recebem durante suas peregrinações.

Nesse capítulo, eu descrevo e analiso a constituição do circuito do gado no interior dos festejos. Sua inserção no mundo das folias urucuianas será resumidamente descrita a partir de 3 movimentos sucessivos e complementares. O primeiro deles é o da “sacralização”, quando o animal, propriedade humana, é deslocado de seu circuito cotidiano de trocas para se transformar em posse inalienável de um santo devocional e matéria-prima para a consecução dos festejos realizados em seu nome. O boi se torna, por assim dizer, “público”, propriedade divina e destinado a se transformar em repasto festivo servido a uma ampla coletividade. O segundo movimento é marcado pelo “sacrifício” do

animal, quando ele é morto e suas partes selecionadas e distribuídas entre diversos personagens. O gado, a rigor, deixa de existir como ser vivente para se transformar em "alimento". O último movimento, por sua vez, é o da transformação completa; quando o boi, alimento em potencial, se transfigura, finalmente, em "comida". O animal, tento argumentar, mais do que pura fonte de nutrientes para a festa, é acima de tudo um fato social total, articulando diversas categorias do mundo social e cosmológico: a natureza e a cultura, a casa e o mundo, o feminino e o masculino, a honra e a graça, etc (Mauss, 2004). Sua trajetória no interior dos festejos nos ajuda a entender a passagem entre seus bastidores e aquilo que deve e precisa ser exibido e vivenciado pelos convidados.

1. O primeiro movimento: o boi sacralizado

1.1. O mundo dos vaqueiros

Os urucuianos, tal como os Nuer, gostam de pensar a si mesmos como *vaqueiros*³¹¹. Embora nem todos executem essa tarefa como um verdadeiro empregado de um grande produtor, todos eles têm que lidar com o gado em suas propriedades³¹². A posse generalizada de esporas, botas, chapéus, selas, cavalos e todos os demais apetrechos necessários para o trabalho com o bois são sinais evidentes de que a atividade pecuária ocupa, senão um importante aspecto da vida econômica da cidade e da região, pelo menos um valor social e simbólico considerável. Um produtor pode dizer que o grosso dos seus rendimentos provém da agricultura, mas, certamente, ele não poderia deixar de afirmar que o gado ocupa boa parte de suas preocupações e interesses. Se o trabalho na *roça* suscita assuntos e norteia a conversa dos habitantes, o trabalho com estes animais, além de gerar comentários semelhantes, está associada à narrativas quase míticas³¹³.

³¹¹ A expressão *cherchez la vache*, usada por Evans-Pritchard para apontar a relevância desse tema para entender os Nuer, também pode ser usada sem muitas dificuldades para se pensar os urucuianos no que tange à importância do gado para o entendimento de seu comportamento (1999:23).

³¹² O *vaqueiro*, no seu sentido estrito, é aquele que tem um saber específico para lidar com o gado. A noção implica uma prática que se opõe ao mero agricultor (ou *lavorista*). Enquanto esse trabalha na terra, com as plantas, o *vaqueiro* lida com o gado, em campos abertos e pastos. A noção de *vaqueiro* também está relacionada a unidade econômica e social de uma *fazenda*. A rigor, ele é aquele que trabalha com e para o *fazendeiro*, mantendo relações de reciprocidade, mais do que puramente trabalhistas. Outras categorias estão associadas ao *vaqueiro*, como a do *catireiro* (o puro negociador de gado) e a de *boiadeiro* – todo o vaqueiro almeja se transformar em um: o criador e o negociador de gado.

³¹³ Como em várias regiões do Brasil, o gado urucuiano e os personagens que lidam com estes animais também têm suas gestas gloriosas (Cascardo, 1999; Cascardo, 1984; etc.). Não pretendo, aqui, realizar um trabalho sobre as narrativas. Mas adianto que elas estão expressas em "romances" (conjunto de histórias

A lida com o gado é, geralmente, apresentada como desafiadora e todo *vaqueiro* e *criador* conta com orgulho de seus feitos ao lado dos animais. Quando os rebanhos eram criados “à solta”, nos “largos” ou “larguezas”, eles poderiam desaparecer por dias, semanas, meses. O gado sumido precisava ser sempre recuperado e *vaqueiros* e *criadores* destemidos tinham que sair à caça dos animais³¹⁴. “Às vez, ficava quase um mês pra achar uma rês”, me contava um desses criadores. Os bovinos tinham que ser vacinados, salvos de valetas e doenças; suas feridas precisavam ser curadas. Com a falta de contato com os homens, as cabeças constantemente se tornavam selvagens, bravias, perigosas. Eram os bois *barbatões*, quase invencíveis, desaparecidos ou escondidos nas serras, nos chapadões, nas grotas, nas veredas e nas várzeas. Os animais bravos e livres podiam se tornar célebres. Suas histórias corriam pelos sertões e alguns deles precisavam ser abatidos para que pelo menos suas carnes (envoltas de um grande valor simbólico: elas “eram fortes”) pudessem ser aproveitadas.

O *vaqueiro* e o *criador*, neste sentido, parecem sempre cavalgar perto demais da morte. Além de proporcionar contatos com os temidos *barbatões*, a lida com o gado também envolve cavalos ou mulas indomáveis, viagens em campos agrestes, encontros com animais selvagens, travessias por rios perigosos. O risco parece ser a sina daquele do pecuarista e a coragem o seu valor máximo.

Trabalho em pecuária alongada além de incerto, aventureiro e a cada dia e estação sujeitar o trabalhador a uma quantidade de riscos, exigia destreza e treino. Gado criado solto embrabecia; então o *vaqueiro* devia dominar um serviço que exigia anos de treinamento: laçar gado bravo, domar animais de sela, amansar vacas de leite, dar campo em mangas sem fecho, colocar em boiada gado arribado que passava às vezes meses ou anos sem ver curral; era um serviço especializado (Ribeiro, 1998: 139).

A criação do gado, a rigor, é um constante deslocamento dos animais entre os *currais* e os *pastos*. Assim, toda propriedade rural urucuiana precisa construir o espaço onde os animais são trazidos à noite e onde são realizados os tratos necessários ao

contadas em versos que circulam por toda a área) e num extenso repertório musical. No seu repertório musical, os *vaqueiros* são quase sempre personagens “respeitados” e “admirados”, “destemidos” e “corajosos” (Menezes, 2008: 231). Ele pode se transformar num importante *boiadeiro*, dono de terras e inúmeros rebanhos; pode ser amado pelas mulheres e, noutro sentido, “ganhar dinheiros aos maços” (*idem, ibidem*).

³¹⁴ O vocábulo *gado*, a rigor, indica o coletivo dos bois. Mas no uso cotidiano, o termo pode também se referir metonimicamente a um animal individualizado: “Eu tenho dez gado na minha propriedade”.

criatório: a vacinação, a marcação, a tosa, a retirada do leite, etc³¹⁵. O *curral*, neste sentido, pode ser entendido como um espaço de mediação com o mundo exterior. Além de estabelecer o contato entre o pasto e a sede da propriedade, ele também será o lugar onde o produtor realizará seus negócios com compradores. Perto dos bois, sobre cercas de pau, eles acertam os animais a serem comparados e vendidos, além dos valores de cada um deles. Tais momentos não são vividos apenas como encontros puramente econômicos. Os negociadores podem trocar gentilezas a respeito da *criação*, louvando a qualidade dos animais e a competência dos seus criadores.

Os *pastos*, por sua vez, localizados entre as plantações de milho, mandioca, feijão, arroz, são os lugares da alimentação dos rebanhos. Desde os anos de 1960 e 1970, os animais não são mais criados “à solta”, no “largo” ou na “largueza”, quando eram deixados no cerrado para pastarem durante meses se alimentando do capim “natural”³¹⁶. Hoje, tudo é realizado em terrenos cultivados de capim braquiara e colonial, plantados geralmente de dois em dois anos, durante o período das chuvas (entre novembro e fevereiro). Há rotatividade entre eles. Para mantê-los na ativa por um longo período de tempo, os produtores dividem sua propriedade em setores separados por cercas de arame farpado. O rebanho é, em geral, mantido em cada um destes quarteirões por cerca de duas semanas, até que o capim esteja todo *comido* ou *pisado*. A rotatividade garante que o pasto já muito desgastado possa crescer (se recuperar) para ser usado numa outra ocasião.

Para a maioria dos urucuianos, o trato cotidiano com o gado é familiar. Desde criança o menino aprende a lidar com os rebanhos dos seus pais. Com 8 ou 9 anos eles já sabem cavalgar e, sozinhos, podem pastorear (*tanger*, na linguagem local) as cabeças familiares para seus currais ou pastos. Trabalha-se com um número relativamente pequeno

³¹⁵ Mesmo os moradores da “rua” não deixam de possuir suas criações, deixadas em pastos emprestados ou alugados, quando não em terras próprias que alguns possuem na zona rural. Jovens migrados também mantêm suas criações, nas terras do pai ou de algum parente que permaneceu na cidade. Nas férias dos serviços, sua grande diversão é selar os cavalos para a lida com os bois.

³¹⁶ A prática de criar *à solta* envolve algumas considerações. A primeira delas diz respeito à raça dos animais utilizados. O boi do “largo” é o *curraleiro*. Raça de pequenos bovinos acreditados serem mais resistentes à rudeza do cerrado, ela, nos últimos anos, está quase em extinção por conta da introdução dos *zebuínos nelore* e *gir*, tidos como mais produtivos e aceitos no mercado de carnes. Além disso, o estabelecimento de “pastos fechados” (em oposição aos “abertos”) está relacionado à todo um processo de demarcação de terras. Antes, a única distinção entre os criatórios era dada pela *marca* queimada à ferro no lombo dos animais. Rebanhos de grandes fazendeiros pastavam lado a lado com bois dos pequenos produtores. Com a introdução das raças *gir* e *nelore* e o receio de que os antigos e “chucros” *curraleiros* se misturassem com os primeiros, os fazendeiros fechavam seus pastos. Antes disso, eles até mandavam matar os bois *curraleiros* dos pequenos produtores (Ribeiro, 2002).

de animais, cerca de 20 a 30³¹⁷. O rebanho é, em princípio, de propriedade do *dono da casa*, o chefe da família. Mas, à medida que os filhos vão crescendo, eles também vão adquirindo um número variável de cabeças. Os garotos recebem seus animais em função dos trabalhos que realizam ao lado dos pais, nos campos e pastos. As meninas, na forma de presentes e dotes oferecidos em momentos importantes de sua vida (no seu casamento, por exemplo, alguns bois podem ser sacrificados em festa)³¹⁸. A noção de propriedade aqui, no entanto, deve ser relativizada. A rigor, o uso da criação pelos filhos e/ou filhas jovens de um produtor é regulado pelos pais. Embora seja considerada posse do menino ou da menina (“Olha, aquele gado é do meu filho”), a rês não está sob seu controle total, sendo mais correto imaginarmos que o gado funciona como *poupança*, acumulada em nome das crianças, que pode ser acionada em situações emergenciais, ou como dons, distribuídos durante passagens importantes de suas vidas: doenças, formaturas, casamentos, funerais, viagens, etc³¹⁹. O controle definitivo sobre a criação é algo que se conquista aos poucos, caminhando lado a lado com o próprio desenvolvimento do jovem à vida adulta.

A suprema conquista de uma cabeça de gado pode ser destacada com a aquisição de sua própria *marca* (geralmente contendo as iniciais de seu dono), que serve para identificar para os outros produtores a posse do animal. As crianças e os jovens solteiros não possuem as suas. Apenas depois de casados e de serem capazes de constituírem seus próprios rebanhos, eles irão adquiri-las. As *marcas* são aplicadas a ferro quente no lombo do animal, geralmente do seu lado direito, quando ele adentra sua fase adulta ou quando é recém-comprado por um produtor (nesse caso, a nova identificação é aplicada acima da anterior, de modo que podemos acompanhar toda a biografia do animal entre seus donos através de suas *marcas*). Enquanto ainda é considerado um *bezerro*, uma rês não recebe

³¹⁷ Há casos em que o número elevando de cabeças – um produtor médio pode ter até 300 ou 400 – acabe exigindo a participação de vaqueiros contratados. Tais acordos de trabalho são variáveis e vão desde o serviço “por dia” até o estabelecimento de uma relação de patrão e empregado, onde o vaqueiro vai morar na propriedade do produtor. Há também a realização de “trocas de dia”, onde pequenos pecuaristas acertam entre si o compromisso de se ajudarem mutuamente em momentos de maior necessidade durante o ciclo de criação do rebanho (vacinação, marcação, compra e venda, transporte e morte).

³¹⁸ No caso dos animais destinados ao dote, é interessante observar que os bois acabam estabelecendo, como dons, mediações importantes entre famílias distintas, unidas em torno do casamento (Cavalcanti, 2006)

³¹⁹ Um filho de um produtor, por exemplo, vendeu um bezerro de seu rebanho para um comprador “de fora” interessado em criá-lo para ser reprodutor (a qualidade do animal acaba direcionando-o para estas funções). Segundo o dono do animal, ele “precisava do dinheiro” para comprar roupas para renovar seu guarda-roupa. Em outros casos, o gado pode ser vendido em situações mais emergenciais (a rigor, comprar roupas novas também pode ser entendido como uma “emergência”), como o caso de doenças, viagens obrigatórias ou casamentos e/ou funerais. Ver Prado.

tais marcações³²⁰. A única identificação de seu proprietário são os *sinais*, feitos à base do facão. As sinalizações variam de produtor a produtor: podem ser um ou vários cortes aplicados na base ou na ponta das orelhas. Os *sinais* são, a rigor, menos reconhecidos do que as *marcas*. Qualquer produtor é capaz de identificar a criação de um ou outro produtor apenas observando as *marcas* aplicadas em seu lombo. Mas poucos saberão dizer de quem é um *sinai* aplicado na orelha de um animal. Às vezes, estes sequer são observados.



Foto 72. Tangendo o gado de um pasto a outro



Fotos 73 e 74. As “marcas” do gado

Marcas e *sinais* (mais os primeiros do que os segundos) são também herdados (e, às vezes, comprar todo o gado de um mesmo produtor implica também na aquisição de sua *marca*). Um produtor pode usar marcações transmitidas pelo pai, junto com o rebanho e

³²⁰ Chama-se o *bezerro* o boi recém-nascido. Com um ano, ela se torna um *garrote*. Com três anos, *boi de ano*. A partir de 3 anos, o animal pode receber o nome de *boi eirado*.

terras, após sua morte. Assim, elas acabam também identificando famílias de produtores. As *marcas* familiares são amplamente reconhecidas. Os vizinhos sabem, só de observá-las, qual o grupo de parentesco é dono do animal. Não é incomum encontrarmos dois irmãos que, sendo vizinhos, acabem dividindo as mesmas *marcas* herdadas de seu pai. Ambos não estão querendo dizer que a posse dos animais é compartilhada. Pois efetivamente ela não o é. Cada um deles pode e deve saber diferenciar suas próprias cabeças, providenciar seus próprios pastos e cuidar de seus animais. As *marcas* e *sinais* estão, na verdade, direcionados a outros produtores, “de fora”, que possuem suas próprias formas de identificar o gado. A separação entre os irmãos se dará por maneiras diferentes de identificação, tais como as cores e suas combinações em cada animal. Vizinhos próximos e parentes (geralmente eles são sempre os dois) também saberão distinguir o gado para além das *marcas*, atentando para algumas características distintivas do próprio animal³²¹.

A existência deste código compartilhado de identificação de rebanhos é de fundamental importância para balizar as relações estabelecidas entre os diversos criadores de um mesmo território. A explicação mais usual dada pelos produtores indica a origem das *marcas* e *sinais* numa época em que o gado era criado “à solta” pelo cerrado, livres dos limites impostos pelas cercas e pastagens atuais. No entanto, os criadores ainda concordam que as identificações são muito importantes ainda hoje em dia. As fugas de animais são constantes (uma das atividades mais comuns de um produtor é consertar, de tempos em tempos, as cercas de sua propriedade, e, se for preciso, ir procurar a rês fugida em meio ao cerrado) e é, de fato, muito comum observar-se uma ou várias cabeças de um rebanho pastando nas margens das estradas de rodagens ou nos pastos de outro produtor.

O resultado desta intensa e, até certo ponto indesejável, circulação de cabeças, pode frequentemente descambar para conflitos pequenos ou muito sérios em torno do gado *fugido* (ou de *arribada*). A ética compartilhada pelos criadores urucuianos sustenta que um boi, uma vaca ou um bezerro encontrado e identificado por outro produtor deve ser imediatamente devolvido ao seu verdadeiro proprietário. Se não for possível transportar o animal o quanto antes, aquele que porventura o tiver encontrado deve imediatamente avisar seu dono para que ele vá buscá-lo em sua propriedade. Se o aviso tem que ser imediato – e

³²¹ As características do animal são bases para seus apelidos genéricos. O *baio* é o gado de pêlo branco; o *fumaça* pode ser aquele de pêlo escuro. A disposição dos chifres, segundo Ingueiros, também pode designar certos apelidos: “*espaço* é que os tem abertos para os lados. (...) *Banana* é quando os chifres inletem para baixo; é *cumbuco*, se arqueados para a frente. Se para trás é *carneiro* e se para cima, *pinheiro* ou *bem-armado*” (1963: 55)

quanto mais cedo se avisar, menores são as chances de você ser acusado de roubo -, a busca da rês encontrada, no entanto, pode demorar até um ano. Neste meio tempo, o animal “de fora” deve ser criado e tratado como os demais do rebanho. Caso não seja possível identificar a cabeça de gado, por não se conhecer suas *marcas* ou *sinais* ou por este não possuí-las, a mesma ética pressupõe que o produtor que a encontrou deve mantê-la sob sua guarda, sem nunca, contudo, tomá-la como posse definitiva. O criador deve avisar aos seus vizinhos e tentar pesquisar seu verdadeiro dono. Enquanto isso, o gado será criado como “seu”, mas sempre na iminência de que seu dono vá buscá-lo a qualquer momento. “A gente faz isso”, me explicava um produtor, “porque um dia alguém vai fazer isso pela gente, né”.

Disputas entre famílias e criadores podem surgir de mal-entendidos em relação à posse de certos animais. A existência das identificações, neste sentido, é capaz de colocar fim a conflitos possíveis sobre a posse de uma rês; como uma espécie de “assinatura”, as *marcas* e *sinais* autenticam a propriedade do animal e têm validade jurídica em eventuais disputas em torno dele³²². Vejamos um trecho do meu caderno de campo.

Um dos bezerros de Antonio sumiu. Andando pela estrada, ele o viu, dias depois, sendo carregado num caminhão, ao lado de outros bezerros. Antonio conheceu o animal de longe, por alguns detalhes em sua aparência. Chegando mais perto, ele teve certeza que a rês era sua. Antonio, perguntou, então, ao encarregado que cuidava de embarcar os bichos no caminhão qual era a procedência do bezerro. “O gerente falou que comprou”, respondeu o vaqueiro. Antonio desconfiou e disse que a rês era sua. Certo do que estava falando ainda propôs: “Se não tiver minha marca, eu dou outro bezerro pra ele [para o gerente]”. A marca foi identificada e Antonio pôde apartar o animal e levá-lo para sua casa (Urucuia. Caderno de campo: 19/11/2007)³²³.

A lógica da reciprocidade é a base sobre a qual se sustenta as atitudes em relação aos animais pertencentes ao rebanho de outros produtores. É considerado muito grave a apropriação indébita do gado que se sabe ser de terceiros. Há gradações neste sentido. Um animal que apareça em sua propriedade sem que você procure saber quem é seu verdadeiro proprietário pode ser considerado *roubado* quando você for usufruir dele como mercadoria

³²² Em alguns locais da bacia do São Francisco, tais *marcas* e *sinais* são, de fato, consideradas verdadeiras *assinaturas* (Ingueiros, 1963: 42).

³²³ No sentido oposto, quando os animais não estão *marcados*, o proprietário original não pode juridicamente exigir de volta o seu animal, ainda que saiba ser ele de seu rebanho. Os bezerros sumidos de um criador urucuiano, por exemplo, eram novos (menos de um ano) e não tinham marcas, nem sinais. Dias depois, um dos bezerros apareceu no seu curral, atrás da vaca, sua mãe. Mas como o animal não possuía marcas nem sinais, ele teve que devolvê-lo ao “ladrão”. “Dou uma boiada pra não entrar em briga”.

(vender a outro produtor ou atravessador, ou matá-lo para o açougue). Até lá, sua situação é liminar; estando a pessoa que mantém gado de outro produtor em sua propriedade sujeita a comentários desconfiados, mas sem nunca ser abertamente acusada de apropriação indébita. O *roubo*, no sentido estrito, ocorre quando se tem a intenção de invadir uma propriedade para buscar um animal ou, quando ao se deparar com ele em suas terras ou nas estradas, matá-lo imediatamente para usufruir de suas partes. O ato é gravíssimo e mesmo o produtor mais pacato consegue justificar o assassinato nestas situações. A existência da figura do *ladrão de gados* é perigosa e, frequentemente, um produtor pode defender o animal de outro criador como se fosse seu, ao se deparar com cenas de roubo em sua frente.

Os momentos das *marcações* do gado (que podem ser interpretados como um ritual de autenticação de propriedade e de apropriação do mundo natural) são verdadeiros embates entre homem e animal. Entende-se que o gado “não quer ser marcado” e luta com todas as suas forças para que isso não aconteça. Há também um caráter lúdico na empreitada, onde rivalidades podem aflorar tanto entre homens e bichos, como nas relações dos criadores entre si. Primeiro, faz-se necessário que o gado seja trazido ao curral. A destreza do *vaqueiro* diz respeito, nestes momentos, à sua montaria, sua capacidade e força para laçar e arrastar o animal para o local onde será aplicada a *marca*. Além disso, a atividade estrita da *marcação* envolve o uso de uma certa violência. O depoimento do poeta Eduardo Santos Maia mostra o assombro do narrador diante desses lidas, em 1918, no Norte de Minas:

No curral, a poucos metros da vivenda senhorial, o gado se escoiceia, e muge, e escava; marruás, no cio, erguem-se de quando em vez sobre as vacas predispostas à fecundação; as crias, presas noutra compartimento, berravam insistentemente, correspondidas pelos urros aflautados e fundo das mães, a rodearem a prisão, pacientes, incansáveis (...) Espetáculo arrepiante e penoso é o da ferra: três ou quatro vaqueiros pulam no curral, munidos de grossa corda de couro cru trançado e laça aqui, derriba ali, peia acolá! Um ferro, uma letra, um monograma, um sinal, embutido num cabo de madeira ou de osso, numa fogueira adrede tolhida nos seus movimentos e na posição desejada, um menino, para tal serviço designado, na voz de – ‘traga o ferro’ – leva-o, entregando-o a um dos vaqueiros. Este procura o sítio costumeiro, toma posição adequada e pouso-o candente na pele do animal, erguendo-se uma fumarada de cheiro ativo, característico de cabelo queimado, ficando em negro o fac-símile da marca abrasada. O pobre bicho geme doridamente e dos seus grandes olhos escorrem duas lágrimas, vagarosas e longas (Maia *apud* Ribeiro, 1998: 141).

Para os pequenos produtores, os *trabalhos de curral* (além de *marcações*, há vacinações, tosas, etc.) podem ser realizados a partir de pequenos *mutirões* ou *trocas de serviço*. Na propriedade de um deles reúne-se toda uma vizinhança. Há luta e os homens podem se esborrachar no chão durante os tratos com os animais. As mulheres acompanham de longe, rindo ou aplaudindo o feito dos seus pais, irmãos ou maridos. Jovens aparecem para participar e tudo é envolto por uma atmosfera de desafio e chacota. “Vai cai, ô João”; “não guenta com o bezerro, não, Bastião?”. Os trabalhos adquirem ares de festa: alimentos são servidos e a cachaça pode correr solta entre os homens do trabalho coletivo.

Os bois, em geral, não possuem nomes próprios. Eles são conhecidos, para além das *marcas* de seu produtor, por suas cores ou detalhes específicos (um chifre quebrado, um machucado visível, etc.). Apenas os animais alocados em dois pólos opostos dentro de um espectro de classificação merecem receber um nome próprio. De um lado, há o boi selvagem, o reprodutor fugido, o *barbatão*, mais afeito ao mundo natural do que o boi comum, “de curral”³²⁴. Seus nomes são associados aos fenômenos da natureza ou entidades perigosas: *tufão*, *diabo*, *cara preta*. Controlá-los é uma luta contra a morte, contra a liberdade descontrolada da vida selvagem; ao mesmo tempo que é garantia de reprodução do rebanho (o animal é sempre um reprodutor, não castrado). Bois *barbatões* são tão ou mais perigosos do que onças pardas, pretas ou pintadas, lobos guarás, sucuris ou jacarés. A diferença entre os últimos e os primeiros é que aqueles são totalmente selvagens, nunca domesticados, ao passo que os *barbatões* estão afeitos ao criatório; eles são *fugidos* e precisam ser capturados ou mortos³²⁵.

³²⁴ Ingueiros (1963) diz que o boi afeito ao curral e ao pasto de seu dono é conhecido, em certas regiões do Vale do São Francisco, como *boi sujeito*. Neste caso, a idéia de “sujeição” implica estar sob o controle, sob o poder do dono.

³²⁵ O gado é, neste sentido, um elemento fundamental para a constituição do papel masculino dos urucuianos. O idioma da hombridade passa pelo mundo dos bois. O homem bravo e potencialmente violento pode ser como o “boi bravo”, o *barbatão* que vive solto nos pastos e campos. O “manso”, no entanto, assim como o “boi castrado” (que se torna “manso”), é aquele que aceita passivamente as coisas do mundo; falta-lhe a virilidade e a força. O gado remete também às *montarias* usadas para as atividades pastoris. O cavalo – assim como a mula, menos nobre, mas muito mais resistente - evoca potência sexual. Os homens comparam seus pênis aos órgãos destes animais e quanto maior eles forem, maiores são sua força e apetite sexual. O sexo pode ser descrito como uma “galada” (expressão que descreve o ato sexual do gado e dos cavalos e mulas) e a mulher corpulenta e desejável é como uma “égua” (em busca de seu cavalo). No sentido inverso, aquela que é tida como imoral ou que possui vaginas consideradas muito grandes ou desproporcionais, podem ser também comparadas a uma “vaca”. O idioma dos touros para falar-se da sexualidade (tanto do ponto de vista da fertilidade, como da lascividade) foi anotado por Pitt-Rivers a respeito do gado incorporado às corridas de touros espanholas: “(...) el toro representa la infatigable capacidad de copulación que se le atribuye a los animales (nuestra naturaleza animal se opone a nuestra naturaleza espiritual: a mayor cercanía de Dios, mayor distancia con las bestias y viceversa), lo cual explica porqué los votos de celibato son tomados por personas



Foto 75. O carro de boi

De outro lado, no pólo oposto aos bois selvagens, há o gado excessivamente culturalizado. São os *bois de carro*. Estes animais definem um tipo de “profissão”, além de servirem para a constituição do nome artístico de várias duplas caipiras ouvidas e apreciadas pelos urucuianos: Tião Carreiro, Zé Carreiro, Carreirinho (Menezes, 2008: 231). Se a coragem e a valentia são atributos do *vaqueiro*, a afeição aos bois é relacionada ao *carreiro*. Se os animais associados ao primeiro são bravios e perigosos, os rebanhos associados ao segundo são considerados *mansos* e *bons*. Seus nomes estão relacionados à esta mansidão, à força, seu valor econômico, a ética do trabalho ou característica física: é o *boi esperança*, o *sempre vivo*, entre outros. Os *bois de carro* são fundamentais para o transporte de mercadorias e coisas diversas. Seu lugar é o do trabalho pesado. Eles são louvados por seus donos pela força e obediência; e são tratados com extremo zelo. Submetidos a treinamento específico, os animais se transformam em instrumentos ao mesmo tempo em que companheiros de trabalho. A criação dos *bois de carro* exige algumas técnicas bastante significativas. Os animais são amarrados uns aos outros por cordas e são criados lado a lado, para se acostumarem a andarem *juntos* e formarem, depois, as *juntas de boi* responsáveis por “puxar os carros”. Há nesse sentido uma noção

de status sagrado y también porqué la noción de lascivo se expresa em los lenguajes europeos por el idioma de los animales. El toro combina, como símbolo, dos aspectos: las virtudes morales masculinas, pero también La virtud animal necessária para asegurar la fertilidad, esencial para um rito de esta índole” (1997: 222).

mesma de sociabilidade. Os *bois ajuntados* “aprendem” a conviver próximos uns dos outros. Ao contrário dos *barbatões* solitários e bravios, estes animais vivem em duplas, quartetos, sextetos e octetos. Sua natureza é social – seja porque eles devem conviver como parceiros do trabalho dos homens, seja porque são obrigados a trabalhar próximos demais um dos outros.

É de se notar que os dois tipos de bois localizados nos extremos desse sistema classificatório sejam nomeados porque são animais que possuem uma honra reconhecida. O primeiro pela disposição do combate e pelo enfrentamento agonístico com o ser humano. Ele se torna o oponente do homem por sua distância excessiva a ele; sem deixar, contudo, de ser muito próximo, na medida em que não se deixa submeter por prezar pela “liberdade” e demonstrar a “coragem” da solidão (de alguma forma, ele é o avesso simétrico do próprio *vaqueiro*). O *boi de carro*, por sua vez, se humaniza pelo trabalho educado. Sua proximidade é de continguidade, mais do que metáfora. Ele se torna um instrumento e um parceiro do trabalho, vive como os homens, junto aos homens e para os homens. Suas qualidades expressam o valor da sociabilidade, da complementaridade (eles são sempre encontrados em pares). Percebe-se, nitidamente, uma escala de valores a separar estes animais.

Boi solto	Boi do pasto	Boi Carreiro
Selvagem	Criatório	Culturalizado
Nomeado	Anônimo	Nomeado
Perigoso	Teimoso, mas não perigoso	Não perigoso
Aventura	Poupança	Trabalho

Entre estas qualidades de boi, há os animais anônimos dos pastos e currais. Eles não são nem solitários nem vivem em pares; são, na verdade, coletivos demais, formando os rebanhos que se contam como dezenas, centenas, milhares... Sem serem nunca nomeados, são eles que se reverterem em carne, dinheiro e repasto para os festejos religiosos³²⁶.

³²⁶ Um elemento a ser considerado aqui é a figura do *gado reprodutor*, o *barbatão* em potencial, mas que não escapou. Talvez com ele encontremos não um binômio dos animais nomeados, mas uma tríade. De todo modo, o boi reprodutor é altamente valorizado, econômica e simbolicamente. Há, no Brasil, mitos importantes nesse sentido. No ciclo dos festejos do Bumba-Meu-Boi, ele desempenha papel central (Cavalcanti, 2006).

Encontramos, aqui, uma expressão específica do sistema classificatório dos animais comestíveis e de sua proximidade com os homens³²⁷. A humanização excessiva do *boi carreiro* o afasta de sua condição de alimento. Por outro lado, o boi bravo (*solto*) é próximo demais dos homens pela distância que o torna rival. Mas morto, ou seja, totalmente dominado, ele é alimento de grande valor simbólico, mais do que puramente econômico ou alimentar. Suas partes são servidas apenas aos matadores, como prêmio aos seus atos de heroísmo e coragem. O boi anônimo, de pasto, no entanto, serve ao conjunto da festa, ao *povo* que come indiscriminadamente de sua carne.

1.2. O gado do santo

O gado bovino é pouco usado para a alimentação cotidiana dos moradores urucuianos³²⁸. Ele é comumente substituído pela carne de peixe (piranha, caranha, entre outros), de frango ou de porco. Também há, com bastante frequência, o consumo de carne da caça, tais como a da capivara, do tatu e algumas aves. Tal como os “sitiantes” e “parceiros” paulistas estudados por Antonio Cândido (1964), os urucuianos também parecem conferir ao boi um valor quase totêmico. Sua carne é um símbolo de *fartura* e uma marca de ocasiões especiais. O gado, em determinados contextos religiosos, desempenharia função “redentora” e simbolizaria também uma espécie de “comunhão dos justos” (1964: 159). Sua abundância é um verdadeiro “mito da (contra a) fome” (*idem, ibidem*). Efetivamente, seu consumo está associado a momentos festivos, quando os animais são mortos e suas partes comestíveis são usadas para os gastos com as festas e distribuídas entre os ajudantes. Ele garante a *força* dos empreendimentos: “No casamento da minha filha eu mandei matá três garrote pra servi na festa”; “pra formatura do meu filho eu vou mandá matá um

³²⁷ Os aspectos da comestibilidade e da relação entre animais e a sociedade humana foram bastante estudados na antropologia. Ver Leach (1985), Lévi-Strauss (2006), Tambiah (1985), entre outros. Sahlins, em especial, é bem direto neste assunto no seu estudo sobre a preferência de comida e o tabu dos animais domésticos nos Estados Unidos. Como ele escreve, “a comestibilidade está inversamente relacionada com a humanidade” (2003: 175). Os animais tratados como “sujeiros” (cavalos e cães) são excluídos do sistema culinário. Eles são nomeados e alguns dos seus criadores podem até conversar com eles. Comê-los seria evocar algo próximo ao “tabu do incesto” (2003: 174). Os animais comestíveis, por outro lado, são aqueles que têm *status* de objetos, tais como os porcos e bois. Eles vivem sua vida à parte das atividades humanas, “nem como complemento direto nem como instrumento de trabalho” (*idem*: 175). “Normalmente, portanto, eles são anônimos, ou, se têm nomes, como algumas vacas leiteiras, são para servir de referência na conversa dos homens” (2003: 175).

³²⁸ Há pouco gado leiteiro em Urucua e as famílias que têm algumas cabeças usam do leite para consumo da casa e para a fabricação de queijos. Se não é muito utilizado para consumo, o gado tem outras utilidades consideráveis. O couro dos animais é usado para a fabricação de chapéus, botas, cintos, laços, peias, chicotes, punhos da vara do ferrão, arreios, selas etc..

garrote”, etc.. Parte de um cardápio ritual, seu uso nos dias cotidianos está bastante condicionado à proximidade dos festejos³²⁹.

O gado sacrificado para a festa de folia tem, a rigor, duas procedências. Ele pode ser comprado nas vésperas do festejo ou pode ter sido doado, em função de uma *promessa* (seja ela do próprio imperador ou de outro devoto). A compra é realizada diretamente pelo imperador (ele deve dar pelo menos um *quarto* do gado para sua festa), pode ser fruto de uma poupança coletiva formada por seus parentes mais próximos ou pode ser pago com o dinheiro oferecido pelos moradores durante um *giro* de uma folia. Na folia de Reis, sua presença é essencial. Segundo se diz, os Magos têm predileção especial pelo gado. Tanto como sacrifício para suas festas, como para curá-los e protegê-los de infortúnios diversos. As *promessas* voltadas para o cuidado com o gado são quase todas elas feitas a estas entidades sobrenaturais³³⁰. Listo, abaixo, quatro exemplos nesse sentido.

- a) Um bezerro não conseguia mamar numa vaca. O animal estava “enjeitando” a cria; ou seja, a vaca dava coices quando o filhote chegava perto para se alimentar. O criador fez a promessa: daria a primeira cria do bezerro para os Santos Reis, caso a vaca o deixasse mamar. No outro dia, a vaca, segundo me disse, “tava de amores” com a bezerra. “Hoje, eu até tiro leite dela”, me dizia o promesseiro. A bezerra está viva, mas ainda não deu cria (20/12/2007).
- b) Um outro criador tinha um bezerro que “não levantava”, vítima de uma doença desconhecida. Ele prometeu uma banda do bezerro para os santos Reis (uma banda equivale à metade do animal). Ele “levantou”. (21/12/2007).
- c) Cê foi no Jonas, parece que é onze gado que tira de promessa. Porque até hoje quem tem pouco gado faz promessa com o santo, outra hora não tem nenhum, quando vê o curral tá cheio. [inaudível]. A primeira folia que passá, não importa de onde ela veio, cê tem que pagar. Às vez até o santo escolheu aquela pessoa. A promessa é muito valido (Chapada Gaúcha/MG. Entrevista: 11/01/2005).
- d) É promessa, né? Que a pessoa faz, né? As vez o campo daquele fazendeiro tá, assim, morreno muita criação, ou tem um gado deitado. Ele qué salvá aquele gado, ele faz a promessa com os três Reis. Que ele vai dá um bezerro... se aquilo salvá, ele dá um bezerro, dá uma banda de vaca, dá uma vaca, né? Desaparecê aquela mortandade que tá na fazenda, né? Como tem

³²⁹ O consumo da carne bovina também parece ser maior nas áreas urbanas que nas rurais. Na sede municipal de Urucuia há pelo menos três “casas de carne”, açougues, onde pode-se comprar peças a um preço bastante acessível.

³³⁰ Há, também, na região, verdadeiros especialistas rituais voltados ao tratamento mágico dos rebanhos. Eles são acionados quando o gado é picado por cobra ou é atingido por doenças diversas. Eles são chamados *benzedores* ou *rezadores de gado*. De alguma maneira, eles também estão associados aos Santos Reis, os quais podem invocar para auxiliá-los em seus serviços mágico-religiosos. Alguns foliões que conheci em Urucuia são reconhecidos como bons *rezadores de gado*.

acontecido. Pessoa que tem muito gado e tem muitos destravessim, morreno muito. Então, a pessoa faz a promessa (Urucuia. Entrevista. *Famaliá*).

São sempre os primogênitos dos animais salvos os que são entregues como dádiva aos santos. Logo depois de ser comprado ou quando é fruto direto de uma *promessa*, o gado é, então, dotado de certa aura religiosa. Um dos elementos centrais desta transformação reside no fato dele ser marcado com um sinal distinto daqueles encontrados nos demais animais do rebanho: coloca-se um *sinal da cruz* onde se comumente se encontraria as *marcas* de seu proprietário terreno. Se o gado já possuía um *dono* (no caso de ser comprado), a cruz é instalada acima da *marca* que identifica seu último proprietário. O animal passa a entendido como o bezerro, o garrote, a vaca ou o boi de propriedade do santo de devoção; ele é um “gado de Reis”, “de santa Luzia”, “de São Sebastião”, entre outros; cujo destino é o de servir para os festejos dedicados a cada uma destas entidades. A rigor, isso não significa que ele seja tratado de maneira distinta dos outros animais do rebanho. Enquanto não é sacrificado, ele come os mesmos pastos, é objeto dos mesmos tratos cotidianos, soltos de dia e recolhidos ao curral à noite, vacinado e sujeito aos mesmos xingamentos caso estiver tentando quebrar uma cerca para invadir uma área de plantação. Aliás, segundo contam alguns criadores, muitos bois “teimosos” ou “atentados” que gostam de cruzar os limites estabelecidos pelo produtor em sua propriedade acabam sendo escolhidos para serem doados ao santo; como uma espécie de punição imposta ao seu comportamento condenável. Eu mesmo vi, algumas vezes, os produtores praguejarem contra seus animais ameaçando-os de entregá-los “aos Reis” caso continuassem a realizar tais atividades³³¹.

O que distingui o *boi de santo* dos demais animais do rebanho é sua exclusão quase completa de qualquer atividade mercantil. Um animal imbuído desta qualidade não pode ser trocado por outro animal, vendido ao açougue ou negociado junto a um atravessador; exceto se o dinheiro proveniente desta troca for reutilizado no financiamento da festa. Seu destino inelutável é o de servir como alimento ou como recurso para uma folia. Há inúmeras narrativas que relatam punições exemplares aos produtores que se utilizem dos animais destinados aos santos fora dos fins já determinados para eles; mesmo que a retirada fosse compensada com a entrega de outros animais, às vezes melhores do que

³³¹ A domesticação radical guarda semelhanças com o assassinio dos bois *barbatões* que servem de alimento aos seus matadores. O boi *atentado* não respeita os limites da propriedade. De certa forma ele se individualiza demais; o que parece ser inaceitável a um simples animal de rebanho.

aqueles que foram previamente doados³³². Frequentemente, os castigos dizem respeito à morte do gado marcado em situações drásticas: um raio que se abate sobre os animais, afogamentos, atropelamentos, etc. Nesse caso, a punição é sobre a própria idéia de propriedade. Se seus usos não foram aqueles impostos por sua transformação em objeto sagrado, eles tampouco serão úteis à sua circulação profana, voltada ao bem comum dos homens. O gado oferecido aos santos não pode, enfim, ser mudado. Transformado em propriedade divina, ele só poderá servir aos usos religiosos de sua festa, sendo, de certa forma, individualizado. Um criador me contava um destes casos.

Bide conta que prometeu um bezerro em troca de uma promessa. Contudo, o animal cresceu bem e se transformou num boi de quase 25 arrobas. O boi lhe era útil, nos serviços de carro e engenho. Assim, ele propôs uma troca com os reis: ao invés do boi, daria aos santos um novilho de 2 anos. O resultado: o boi morreu. “Deu ta dado. Não tem negócio, catira, com santo”³³³. “O santo não olha o que dá, nem pra quem dá. Mas se fez compromisso, não tem volta.” (Criador urucuiano, caderno de campo)

Em situações limite é o próprio produtor quem sofre as conseqüências, com sua ruína econômica, física, moral e social. Trata-se, efetivamente, de considerarmos a idéia de que o boi dado a uma folia é um boi de propriedade dos santos, um objeto inalienável (Weiner, 1992). Retirá-lo do caminho pré-estabelecido para ele é como um *roubo* de propriedade divina. Os castigos são proporcionais a esta apropriação indébita. Vejamos um caso narrado por outro produtor.

Zé Martinho, ele é do São Joaquim. Ele tem até uma filha que é deputada, mora em Brasília, esqueci o nome dela. Ela vem aqui sempre. O Martinho mora em Januária. Ele tinha um gado naquele tempo não sei qual foi, o vaqueiro falou pra ele e ele mandou fazer uma prece pra Santos Reis. O gado, os bezerro dele morria tudo. Naquele tempo não tinha vacina nada. Depois, nunca mais morreu. Ele separou um boi preto, quando o boi tava grande era pra entregá ao santo. Ele passou à crente, a mulher passou à crente, ele passou à crente. Ele falou que se o santo quisesse que fosse

³³² O caso se assemelha a certos animais oferecidos durante os sacrifícios judeus. Mauss e Hubert escrevem que um cordeiro consagrado ao sacrifício pascal também “não podia ser mudado; da mesma forma, um animal designado para um sacrifício deve ser sacrificado, mesmo se a pessoa morra para que o sacrifício deva ser feito” (1999: 166). Por esta mesma razão, completam eles, “faziam-se passar diante do sumo-sacerdote todos os animais que ele devia degolar no dia seguinte para que não houvesse confusão entre as diversas vítimas” (*idem, ibidem*). Pitt-Rivers (1997), por sua vez, nos fala que os touros sacrificados nas corridas espanholas são todos eles mortos em honra da Virgem Maria, “como parte da celebração de uma festa religiosa” (:221). Os sacrifícios nunca ocorrem antes da missa, mas depois. A “*fiesta mansa*” realizada no interior das igrejas se opõe à “*fiesta brava*”, como também é chamada a corrida de touros. “Los españoles no encuentran ninguna anomalia em celebrar lãs diferentes fiestas de la Virgen com uma corrida, la cual es, entre muchos otros significados simbólicos, um rito de fertilidad” (1997: 222).

³³³ *Catira* é troca econômica. É a prática de venda e compra de gado. O *catireiro* é o negociante de rebanhos. Comprando aqui para vender acolá as cabeças de vários criadores.

trabalhá que nem ele. Ele era dono da maior fazenda que até hoje existe lá, que é dum cunhado dele. A maior fazenda. Ele era dono de duas, três mil rês. Dos primeiros ônibus que rodava em Januária, ele era dono das linhas de ônibus, dono de grandes caminhão e dono de jipe, que naquele tempo era o jipe o único carro. Só tinha esse homem na região. Ele falou que queria ver o santo... Ele pegou o boi e vendeu pra um boiadeiro. Boiadeiro levou. Atravessou o São Francisco e foi embora. No outro dia, o boi amanheceu dentro do curral. Eles soltaram lá e no outro dia o boi amanheceu dentro do curral. Veio outro boiadeiro e ele tornou a vender. Ele falou: "Cê tem cuidado com esse boi que esse boi já voltou uma vez". Eles tocaram esse gado pra riba de Januária, atravessou o Rio São Francisco - eles atravessava dentro d'água, com as canoa. Depois que ele atravessou lá, deu dois dia, ele amanheceu dentro do curral na casa dele, aqui no São Joaquim. Todo mundo sabe dessa história. Ele pegou o boi, matou, açogou e vendeu. E falou: "quero ver se ele tem poder?" Com três ano, até hoje, ele é pobre. Pobrezinho que nem nada, nem uma casinha onde morá, o velho tem. Ele quando fez a promessa não tinha nada. E com pouco tempo ele estourou. Todo negócio que ele fazia dava certo. Vaca dele, ele não perdeu mais. Repetia quase todo ano, e foi com poucos anos ele separou esse boi. Depois ele passou à crente, ignorou. Voltou tudinho, acabou tudinho. Ele ficou do jeitinho que ele era. Vendeu a terra, acabou ônibus, acabou tudo. Ele vive às custa dos filhos. Os filho que dá o de comer. Ontem mesmo, um cunhado [inaudível] veio fazer um negócio dos produto no sertão .. [Ele falou:] "Tá lá, vive de aposentação, os filho manda coisa pra ele, a mulher, descombinaro, fico sozinho, acabou". Desde aquela época, o povo conta que ele fala: "aqueles Mago, diacho, não sei o que...". Diz que hoje, tornou a virá [católico]. Não quer ser mais crente não. Se acabou. Aqui tem muito exemplo sobre folia de Reis. Santos Reis Magos. Quem não tem, se fazer promessa, se tiver boa vontade, tem (José Erotides, Chapada Gaúcha/MG).

O caso é extremo e se refere a um produtor que, pobre e acossado pela aftosa que matava seu rebanho, rogou aos santos Reis Magos por uma *graça*. Atendido, ele “enricou” com seu rebanho, acumulou propriedade e nunca mais teria visto seu gado morrer vítima de alguma doença. O boi lhe serviu como instrumento de ascensão social e econômica financiada e apoiada pela força do divino. Convertido à *crente*, contudo, o criador rompeu unilateralmente seu contrato com as divindades e vendeu o boi prometido a um boiadeiro. Uma vez, duas vezes. No final, depois dos vários retornos solitários do animal para seu curral (eles eram *avisos* do santo ao produtor), ele se decidiu por matá-lo e vender suas carnes ao açougue. "Quero ver se ele [o santo] tem poder?", arrematou, como uma espécie de desafio aos Magos. Sua ruína foi total. Tudo o que havia conquistado através dos seus bois com o auxílio das entidades sobrenaturais foi perdido: seus bens econômicos, seu poder político, seu prestígio social e religioso. A resposta dos santos foi além: ele perdeu sua mulher e ficou ainda mais pobre do que se encontrava antes de sua *promessa* ser realizada. A rigor, não foram apenas suas propriedades que acabaram. Foi o próprio

homem quem “se acabou”, junto com sua honra. O caso contém elementos explícitos da silenciosa, mas muito presente, guerra religiosa entre *crentes* e *católicos* na região estudada, mas, no que interessa aqui, ele é um exemplo de como pode ser drástica a ruptura unilateral do contrato estabelecido com as divindades; como é arriscado tomar para si algumas de suas propriedades; e, principalmente, como é perigoso estabelecer relações de honra (como se as entidades fossem iguais aos homens) com quem se faz obrigatório manter-se relações de devoção³³⁴.

1.3. Ofertar o boi

“Dar um boi para uma folia” - mais do que ofertar dinheiro, alimentos e cereais – é um gesto capaz de distinguir o seu doador. O animal pode ser entregue por *promessa* (o que significa dizer que ele é a expressão de uma *graça* recebida e então reconhecida), ao mesmo tempo em que vai indicar o poderio econômico e social de seu proprietário.

Aí tem outro, o Irineu, aquele ali: "tem um bezerro, ceis tem que passá lá em casa". Todo ano ele dá, porque ele fez uma promessa. Ele chegou aqui muito pobre, né? E viu essa tradição [da folia] e fez uma promessa que se ele saísse bem ele dava um gado todo ano. Aí todo ano - tá com dez anos, tá com nove anos - ele entrega. Agora ele falou pra mim: "cê faz a festa esse ano. Só tem um agora". "Eu fiz uma promessa pra Santo Reis de dá dez gado. Agora, esse ano passado interou nove. Agora nesse final agora inteira o dez. Eu vô tê entregá teu bezerro, fiz a promessa, fui feliz. Só que pro outro ano tem mais não, cumpri minha promessa". Então eu falei: "tá bom". [E qual que era a promessa dele?] Eu acho que ele era muito pobre. Ele chegou aqui não tinha nada, nada. Não tinha um trator. E hoje ele tá é rico por desgrama, né? Ele miorou a vida dele rapidinho. Ele tem gado pra tudo quanto é lado. Tem terra lá pra Chapada. Tem esse mercado hoje. É vereador. Ele fez a promessa pra melhorar. Assim muito faz isso, se ele sará, se melhorá, se ele arranja um recurso, daí por diante. Eu acho que é isso. Que essa tradição é antiga (Jonas, capitão da Chapada Gaúcha, Entrevista: 20/01/2005).

Se o morador tem seu prestígio assegurado pelas ofertas, os foliões também garantem o seu (ao lado de seu imperador) quando recebem o gado para a festa que estão

³³⁴ O castigo divino é o *exemplo*. Ele é a resposta drástica ao *abuso* que se pode cometer à entidade religiosa. Os casos de *exemplo* variam em intensidade. A noção não indica apenas o caráter punitivo, estrito senso, mas também tem um valor pedagógico: o *exemplo* está a ensinar o devoto das suas obrigações para com os santos ao mesmo tempo em que restabelece de forma drástica a hierarquia a separar os homens dos seres sagrados. Ele não implica necessariamente a idéia de *pecado*. Não se trata, ali, apenas de se atentar contra a moral religiosa em si mesma. Trata-se, na verdade, de relações de honra com o santo. Os *exemplos* são baseados no princípio da reciprocidade; são respostas sagradas a gestos ou falas que de alguma maneira rebaixam a honra da pessoa do santo.

ajudando a organizar. Diz uma máxima urucuiana que “não tem folia sem o boi”. O que é verdade. Já vi capitães cobrarem seus imperadores o sacrifício de pelo menos um boi para a festa, como condicionante de aceitar os *tratos* com eles. *Boas folias* são descritas e anunciadas pelo número de cabeças de gado que foram arrecadados durante o *giro* dos foliões e mortos para serem servidos para o repasto do seu encerramento. A quantidade dos animais, seu peso e qualidade, fornecem conjuntamente a prova numérica que embasa o cálculo social e cosmológico do sucesso do empreendimento e da *força* de seus realizadores. O boi garante o seu caráter grandioso e demonstra uma capacidade distinta de seus organizadores de recolher e angariar cabeças de gado pelo caminho.

No dia da festa dá 500, 600 pessoas. Festona. E tem o de comer pra todo mundo, né? Nós ganha... Eles [os moradores] paga as promessa deles lá. Igual esse ano, né? Tem três gado oferecido pra eu. Tem que passa lá pra pegá, né? Boi de dez arroba, outro de cinco, outro de oito. Aí nós vamo arrumano. Mas aí chega lá adiante tem outro escondido, né? Ele não fala nada. Caba de cantá, ele fala: "é procê cantá o curral ali". Já sabe, é o boi. Aí um dá um bezerro de dois ano, daqui um pouco dá um boi de 20 arroba. Esse ano [passado], a gente tirou um de vinte arroba! Um boi de dez anos. É a surpresa né? "O que que vai fazer com esse boi? Pode vender esse boi?" Não pode, né? É do santo. Então o santo é o imperador, né? Aí leva esses boi pra lá e carneia lá, faz comida pra todo mundo, assa carne, sobra bastante e daí dá. Dividi tudo, cada um leva um pouco (Jonas, Chapada Gaúcha).

As doações, ao que parece, não são apenas contradádivas a um santo de devoção. Há, neste sentido, algumas *surpresas* pelo caminho, como atesta nosso informante. Os moradores podem anunciar de antemão sua *promessa*, mas, em certos casos, eles vão divulgá-las apenas na hora da visita. O doador, nesse contexto, também pode *experimentar* seus foliões. Para isso, ele propõe certos sinais (visíveis) que o cantador deve saber reconhecer assim que adentra sua propriedade. Há sinalizações de vários tipos: uma vela acesa, uma fita branca amarrada na porteira, a presença do próprio morador na entrada do curral, etc. Todas elas exigem dos cantadores uma capacidade para identificá-las e compreendê-las.

Usa. Usa de por sinal sim. Pôr sinal. O sinal que eles põe é uma vela em cima da porteira. Outros chega, não põe vela, nem nada, quando os folião chega, ele tá lá batendo, fechando a porteira do curral, né? Cê vê, não tem nadinha no curral. Ele tá lá na porteira. É o sinal que ele dá. O folião novo que não sabe, ele sabe e vem bater aqui [na casa], né? Aí, ele: "Ah, cê perdeu o boi". "Ah, mas eu não vi boi lá". "Cê não viu eu lá não? Se eu tava lá é porque tinha um negócio lá. Aí perdeu, cê não ganha não". Uns velho assim meio ignorante, né? Agora, o povo novo, "era pra cantá lá primeiro. Ceis não sabe fazer folia não". Eles dá uma enrrebada na gente,

né? Aí caba de canta, eles chama pra ir cantar: "Ô, cê não viu eu lá não?". É assim, sempre tem um sinal. Mas pra folia minha eles não bota não. De todo jeito eles dá. (João Bispo. Urucuia. Entrevista: 08/01/2005).

Os *sinais* implicam, ao mesmo tempo, uma atividade seletiva e extremamente agonística. Não se trata apenas de cumprir ritualmente um determinado cerimonial voltado para o pagamento de um voto e para a garantia de proteção ao rebanho de um doador. Com as sinalizações o morador pode estabelecer um critério pessoal para selecionar o grupo a quem vai ofertar o animal. A realização destes autênticos “desafios” exige dos cantadores o conhecimento do *fundamento* religioso das folias e uma atenção especial durante a execução dos rituais. Foliões mais atentos e experientes poderão reconhecer as marcas. Os mais novos e desatentos precisam aprender a saber observá-las (caso não consigam atentar para sua existência, estes podem ser até ralhados pelo morador). Tudo se transforma, assim, num jogo onde pistas são dadas e exigem a interpretação correta dos cantadores (notadamente do capitão e seu alferes).

A natureza agonística dos sinais é uma forma de colocar à prova o grupo de cantadores diante do conhecimento e da sagacidade do morador. Os procedimentos, como verdadeiros jogos, estabelecem, ao final de tudo, os vencedores e os vencidos. Talvez não seja por outra razão que estes mesmos *sinais* também possam gerar desentendimentos (“botá sinal é coisa de morador ignorante”). Uma das possíveis interpretações à sua presença é a idéia de que o doador está querendo dificultar a “saída do boi”: ele dá, mas sem vontade alguma de dar (*ele quer prender o boi*).

Outra hora, eles prende o boi, né? Caba de cantá, eles fala: "Tem um boi de Santos Reis. Não peguei, não tive tempo de pegar. Como é que eu faço com esse boi?". "Olha, eu não quero boi, não, eu não sou Santos Reis, né? Cê pega o boi e leva pro imperador, entrega pra ele lá que tá arrumando a festa". "Olha, cadê o imperador?" "Tá ali". "Vai lá em casa busca o boi que eu dei proceis lá. Cozinhar o boi e entregar pra esse povo tudo aí. É desse jeito, daí por diante (João Bispo. Urucuia. Entrevista: 08/01/2005)

Se o boi é sinal de prestígio e pode estabelecer relações agonísticas entre folião e morador, ele também pode, da mesma maneira, propor uma competição velada entre os *ternos*.

Aí tem gente que não fala, não. Deixa escondido lá. Outras vez faz a promessa de dar pra folia que passá primeiro. Santo Reis é um só, né? Toda a folia é de Santo Reis. A que passá primeiro pega. Se eu passá primeiro é minha. Se outro passá primeiro é dele (Arcísio. Urucuia. Entrevista: 12/01/2005).

O renome dos foliões é constantemente medido pela quantidade de cabeças de gado que eles arrecadam pelo caminho. Os capitães se vangloriam dos animais que receberam ao longo de um único *giro*, o número de cabeças é revelado e os pesos dos animais são divulgados. Num sentido inverso, os bois podem incitar críticas abertas entre ternos rivais. Uma vez, um tocador me dizia que os cantadores sob o comando de outro capitão não eram apenas foliões, mas “vaqueiros”, tal sua disposição para sair no giro para coletar cabeças de gado. “Ele sai pra onde tem promessa de boi. Às vez pega 8, 9 cabeça. Mas aí não é folião não. É tudo vaqueiro. Tem que pegar o boi onde tem. Correr atrás não pode não”. Revela-se, neste sentido, a ética do dom desinteressado. O valor do *boi de promessa* é estabelecido na medida em que ele é *encontrado* e não *procurado*. Quanto mais *surpresas* os capitães encontrarem no caminho, melhor.

Outros faz uma promessa... faz promessa difíce que... nós memo tirô um garrotim numa casa que tinha hora certa de chegá e cantá. Qualqué um que chegasse e num fosse a hora certa, ele num tirava aquele garrotim. Ele dava outra coisa. Dava dinheiro, dava isso e aquilo. Mas, não dava. Só podia dá se cumprisse a promessa. Então, nós chegamo lá à meia-noite. Nessa hora, veio uma chuva muito grossa, nós escondeu na casa de carro... de pô carro, né? Carro de boi. Aí, ficamo. Quando a chuva passô, foi justamente a hora marcada, né? Parece que foi até uma coisa que era pa acontecê mesmo, né? Aí, ele falô: "Pois é, eu tenho um garrotinho aqui que, muitas Folia já passô aqui pa tirá ele e num conseguiu e 'cês tirô o garrotim" (Manelim. Urucuia. *Famaliá*)

Não se trata apenas da qualidade dos foliões, nem daquilo que nós poderíamos definir como “sorte”. Trata-se, na verdade, da própria *graça* divina que parece destinar a um capitão em especial um número razoável de bois durante suas jornadas. O prestígio, pois, tem seu caráter sagrado, quase como se o folião e seu imperador estivessem marcados pelos próprios deuses para receberem a oferta premiada (“Graças a Deus a gente ganhou muitos boi pra nossa folia...”).

2. O segundo movimento: “matar” e “açougar”

O boi de folia morre de véspera. O doador e o receptor (o *imperador*) acertam o dia do sacrifício do animal. Tudo ocorre na propriedade do primeiro. Os responsáveis pela matança são selecionados. Alguns deles são contratados por sua “experiência” na lida com o gado. São criadores, vaqueiros ou simplesmente matadores que trabalham para algumas das “casas de carne” (ou açougues) do município. Conversando com um destes

profissionais pode saber que seu trabalho é remunerado. Para cada boi morto, ele recebe o couro do animal que vende no mercado local. Alguns imperadores preferem que os matadores do gado de sua festa sejam seus amigos ou parentes próximos, pessoas de sua *confiança*. A escolha por estes personagens familiares se dá principalmente em razão dos momentos da pesagem do animal, quando se definirá o preço a ser pago pela rês e/ou a quantidade de carne que servirá aos festejos. O *roubo de carnes*, acredita-se, pode ocorrer nestas horas. Numa ocasião, vi um imperador demonstrar suspeitas contra um dos matadores designados pelo dono do gado. Na mesma hora, ele indicou seu irmão para acompanhar todo o processo e averiguar se o “moço” não estaria “roubando no peso” do boi.

A matança do boi para servir de carne em uma festa de folia não tem, diríamos, recursos rituais específicos. Não há rezas, preces ou o uso de objetos mágicos ou religiosos durante sua realização. Seu caráter religioso é destacado pelo próprio processo do qual ele faz parte. Para quem observa o fenômeno isoladamente, ele não pareceria muito diferente do que qualquer outro sacrifício do gênero na região. Ainda assim, as atividades obedecem a regras mais ou menos claras e possuem certos interditos. Um dos mais citados se refere às mulheres. A rigor, elas quase nunca assistem uma matança de bois; coisa que até as crianças fazem. Segundo dizem, elas simplesmente não se sentem bem vendo o animal morrer; têm *nojo* e *nervoso* do sangue produzido durante estas atividades. No entanto, há outra explicação. A ausência feminina muitas vezes é justificada porque se acredita que sua presença pode atrapalhar o andamento da matança. É que as mulheres sentem *dó*, o que pode transformar o processo de morte numa atividade mais lenta e até *sofrida* para o animal. A imagem sofrimento (o gado “berra”, “pula”, se “debate” contra a morte), de certa forma, é uma maneira de humanizá-lo (a *dó* é um sentimento que se tem prioritariamente por humanos) para torná-lo sujeito à compaixão; o oposto direto daquilo que o drama de seu sacrifício encena: a rivalidade entre o homem e o animal. O tema do “sangue” e da “dó” são complementares. Ambos estão articulados à noções de honra e graça que aproximam e afastam os homens e as mulheres durante a matação do gado. Veremos isso mais adiante.



Foto 76. Laçando o animal para o abate (Roberta S. Guimarães)



Foto 77. Levando o gado para o lugar da morte



Foto 78. Amarrando ao tronco.

O sacrifício é realizado nas proximidades do curral, longe da casa. Os homens levam suas facas, facões, machados e laços. Lonas de plástico são arranjadas ou grandes molhos de capim e galhos de árvores são usados para cobrir o local onde o animal será aberto e esquartejado. O boi é, então, separado dos demais e amarrado em um tronco de árvore. O transporte do curral ao local do sacrifício é difícil e envolve técnicas específicas. São usados dois laços. O primeiro é lançado ao pescoço do animal, tendo sua outra ponta segurada por um dos matadores que a enrola num mourão de cerca ou num suporte suficientemente forte para agüentar o tranco. O gado é solto para poder se mover por algum espaço até que o primeiro laço o segure. Repete-se o mesmo procedimento com o outro laço, que é enrolado num suporte ainda mais distante. Os laços lançados alternadamente possibilitam aos matadores levarem o animal ao lugar destinado ao sacrifício. O gado invariavelmente vai reagir. O boi salta, desfere coices para todos os lados e ameaça seus matadores com cabeçadas perigosas. Os gestos dos matadores

precisam ser cuidadosos e firmes. Os homens devem demonstrar perícia com os laços e também segurarem com força o animal. Alguns dos participantes podem derrubados e, caso o boi escape, todo o procedimento deve ser novamente realizado³³⁵. Os matadores supõem que a reação intempestuosa do animal indica o conhecimento prévio de seu destino. O boi, noutros termos, “sabe que vai morrer” e por isso tenta de todas as formas “lutar” por sua vida.

O animal é preso a um tronco ou suporte extremamente resistente, de modo que seu pescoço fique colado a ele; assim, evita-se que a rês possa manter o equilíbrio necessário para desferir cabeçadas e coices nos homens que vão matá-la. Um dos matadores afia sua faca. O golpe deve ser rápido e certo, para atingir um ponto localizado próximo ao coração. Há uma técnica específica para a realização deste ato e bons matadores são louvados e aparentemente temidos por conta de sua perícia no manejo do artefato. Entende-se que a morte deve ser a mais rápida possível, evitando que o animal “sofra” durante o sacrifício. Matadores ruins ou mal-intencionados *judiam* do gado³³⁶. Ao não desempenharem, como deveriam, sua função de morte, eles prolongam desnecessariamente o sofrimento do animal. Evita-se o uso de armas de fogo ou machados que podem ser desferidos sobre sua cabeça. A “carne fica ruim”, dizem os urucuianos. Além disso, a violência extremada está contra toda uma ética e estética da matação. A luta tem suas regras e elas precisam ser respeitadas pelos matadores.

Após a estocada final, a morte do boi é inevitável e ele é deixado para sangrar. Os homens permanecem próximos - mas nunca o suficiente para serem atingidos por um gesto último e desesperado de preservação - e conversam assuntos diversos. O animal, por vezes, é acompanhado em sua agonia por comentários relativos ao seu tamanho e, no entanto, imensa fragilidade (“desse tamanho e agora não vale nada”). Depois de alguns minutos, o gado interrompe seus espasmos e sua respiração ofegante. Ele está aparentemente morto.

³³⁵ Algumas vezes são usados tratores para puxar o animal, o que parece conferir ao serviço um caráter ainda mais dramático.

³³⁶ A noção de *judiar* implica fazer sofrer, física ou emocionalmente. Talvez tenha relações com Judas, que sofre depois de trair Jesus. Pode também haver proximidade com os judeus, que no Velho testamento, “sofrem”. Nos momentos finais de sua vida, o gado é humanizado ao receber um tratamento honroso. Pitt-Rivers (1997) anota esse dado quando descreve os detalhes da corrida de touros espanhola, embora neste contexto o que esteja em jogo seja uma afronta direta ao animal, não uma morte piedosa, como no caso dos sacrifícios urucuianos. “Esta no es la única escena dramática que puede ser presenciada em el ruedo: La muerte de toro es, generalmente, horrible y trágica, así como dramática. Si el matador falla en su deber ritual, evadiendo “el momento de la verdad” (es decir, el que requiere Del mayor coraje), cargándose hacia un costado em vez de ir sobre los cuernos, se le dice que há “asesinado”, y no que há matado (em el sentido de inmolar) al toro” (1992: 222).

Para se ter certeza, alguns matadores podem colocar alho macerado em suas ventas. Caso esteja vivo, o boi ainda reagirá e realizará seu último movimento de vida. Todo o processo é vivido e entendido pelos homens como uma medição de forças entre eles e o boi. Nos momentos de maior intensidade dramática, os matadores praguejam, como se o bicho fosse um autêntico rival. O último gesto do drama pode terminar com um desafio ao boi atingido: “E agora, quem é você?”. Ao mesmo tempo, são comuns brincadeiras e provocações entre os próprios matadores que zombam do medo que uns ou outros porventura demonstrem durante a “matação”.



Foto 79. A estocada

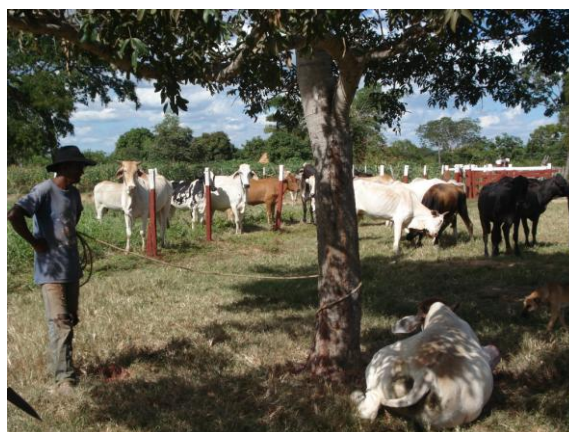


Foto 80. A agonia do animal

O boi morto, então, permanece imóvel. Os movimentos rápidos, estabaneados ou precisos, os gritos humanos e os mugidos do animal cessam por alguns momentos. O sacrifício está consumado. Agora, o animal precisa ser aberto, “destripado” e separado em *quartos*. Primeiro, usando-se facas, retira-se o couro, que será guardado para ser vendido e usado na fabricação de chapéus, botas e selas, além de outros instrumentos do vestuário do agricultor e do *vaqueiro* (em 2007, um couro poderia ser vendido a R\$ 20,00 ou R\$ 25,00, em Urucuia). Abre-se, também com uma faca, a barriga do animal para que sejam retiradas suas vísceras e seus órgãos internos. Seu pênis pode se transformar em chicotes (o *reio* ou a *pirata*), muito utilizados para a condução dos cavalos e chareetes dos moradores urucuianos. O *ulbre* (a mama das vacas) é guardado (eu não soube qual era sua utilização) e o *fel* também é igualmente conservado (misturado no álcool, acredita-se ser ele ótimo para cicatrizar e curar feridas). Em geral, as vísceras não são comidas quando se pode comer as carnes. Mas o *bucho* (intestinos) é separado. Os urucuianos gostam de prepará-lo para colocá-lo no feijão (assim, ele fica “mais forte”). Os homens, contudo, não se dão ao trabalho nem de retirar as fezes acumuladas no seu interior. Limpá-lo e lavá-lo é sempre

um serviço “da mulher”³³⁷. O *fígado* do animal é comido, junto com cachaça, durante a própria “matação”, ou tão logo ela acabe. Ele é entendido como uma parte “forte” do boi, sendo considerado muito nutritivo e apropriado para repor as energias gastas durante o sacrifício. Os homens levam a peça para as mulheres na cozinha que fritam a carne³³⁸.

Destituído de todo o seu interior, o boi é, então, separado em quatro partes com um machado. O primeiro corte é longitudinal, acompanhando o “espinhaço” do animal que é, assim, dividido em duas partes iguais: a *banda esquerda* e a *banda direita*. Logo em seguida, as *bandas* são separadas através de um corte latitudinal, de modo a estabelecerem suas partes “dianteiras” e “traseiras”. Por último, corta-se a cabeça, que tem certo valor nutritivo. O cérebro nunca é consumido, mas a peça inteira é cozida para que se possa aproveitar as poucas carnes que envolvem o crânio (geralmente, esta parte é doada para alguém que ajuda na “matação”)³³⁹. Separado em partes, o animal não existe mais. Já não se fala mais em gado. A partir de agora, os matadores se referem aos *quartos*, classificados simplesmente como *quartos dianteiros*, direito e esquerdo, e *quartos traseiros*, também direito e esquerdo. O boi deixou de existir. Individualizado, quando vivo, possuindo proximidade metonímica e metafórica com os homens (eles possuem “mãos” – patas dianteiras – e “pés” – patas traseiras), ele agora é decomposto em pedaços segundo a lógica da mercadoria, dos dons e do alimento (Brandão, 1995).

Tem início a pesagem. É neste momento que será definido o preço do animal, caso ele tenha sido comprado e vendido. O sistema é baseado em *arrobas* (cada *arroba* equivale à aproximadamente dois quilos). A qualidade do boi como “alimento” será indicada pelo seu peso; são os *quartos* que revelam o quanto de carne poderá ser provida para o consumo humano. O processo é cuidadosamente realizado. Uma balança é fixada a uma boa altura do chão e os *quartos* são pendurados, um a um. Os homens da matança se aproximam para ver o peso dos pedaços. Há uma nítida preocupação no sentido de que todos os maiores interessados saibam dos valores de cada um dos *quartos* pendurados. O controle social parece evidente, para evitar “deconfianças” e mal-entendidos durante o processo. O

³³⁷ O processo é demorado e envolve a alternância da fervura e da lavagem com escovas.

³³⁸ Brandão fala do fígado e dos seus atributos para pequenos agricultores e criadores de gado do estado de São Paulo: “Diz-se que (...) o fígado é excelente alimento, sobretudo para crianças e mulheres anêmicas; grávidas comem bastante fígado, quando toleram” (1995: 222)

³³⁹ O crânio, já limpo de suas carnes, também pode ter alguns usos mágico-religiosos. Pregados nas entradas dos currais e fazendas eles servem para proteger os proprietários e os rebanhos contra doenças e o mal-agouro de olhos invejosos.

comprador e o vendedor anotam em pequenas cadernetas os “números” da carne. Neste momento, os matadores também gostam de apostar um com os outros o peso correto do animal. Os que acertam se vangloriam e são louvados por isso. A capacidade de observar, de antemão, o peso do boi sacrificado expressa seus conhecimentos sobre o gado. Numa ocasião, pude observar que o boi dedicado a uma festa pesava cerca de 8,8 arrobas, assim divididos: *quarto traseiro*, 33 Kg (esquerdo); *quarto dianteiro*: 32,5 Kg (direito); *quanto dianteiro* (direito), 32,5 Kg; *quarto traseiro* (esquerdo), 33,5Kg. O preço foi previamente estabelecido: R\$ 55,00 a arroba. O dinheiro não foi pago na ocasião da pesagem.

O boi, morto e em pedaços, finalmente chega à moradia dos imperadores. O trânsito dos *quartos* até à casa da festa é realizado por caminhonetes ou charretes. Na porta da propriedade dos imperadores, os pedaços são carregados por homens até o local apropriado para a continuidade dos trabalhos com a carne³⁴⁰. Os *quartos* são deixados para descansar no rancho dos fundos ou na própria cozinha da casa. Ali, eles são mantidos de um dia a outro, para que o sangue escorra totalmente (isso se chama *esfriar* a carne). São nestes espaços também que os homens realizam aquilo que se chama *descer as carnes* do boi, quando eles as separam dos ossos do animal sacrificado. O processo de *descer as carnes* está relacionado ao fato dos *quartos* serem pendurados em caibros suficientemente fortes para que sejam selecionados e retirados seus pedaços, definidos segundo cortes convencionalizados: alcatra, contra-filé, filé, etc. No final deste processo, alguns pedaços podem ser divididos com aqueles que ajudaram o dono da festa na matança. O imperador também pode selecionar alguns deles para si, desde que sua promessa não especifique ser um boi inteiro aquele que deve ser destinado à festa³⁴¹.

³⁴⁰ Aqueles que ajudam no deslocamento também podem receber uma contraprestação na forma de pedaços do animal abatido.

³⁴¹ Numa casa, eu vi a carne ser assim dividida: uma “banda” foi deixada para a *retirada* da folia. A “banda” restante foi dividida em dois quartos: um deles ficou com um dos irmãos que o ajudou a comprar o boi e a outro com o próprio imperador.



Foto 81. Pesando os "quartos"

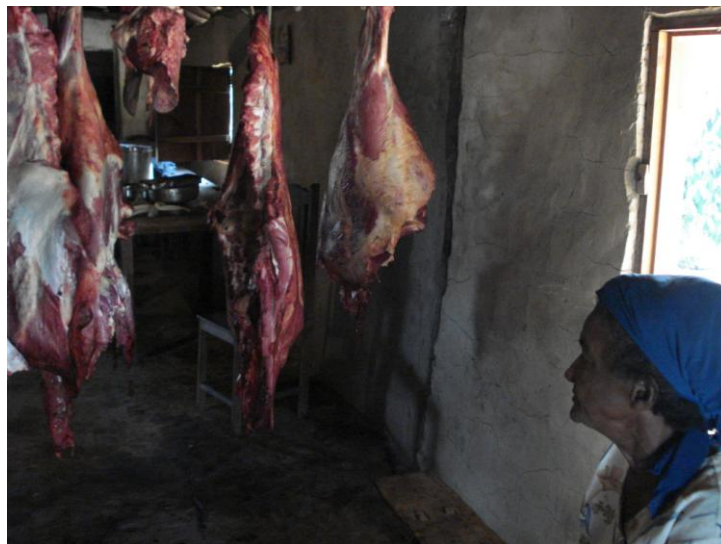


Foto 82. Os quartos



Foto 83. "Descendo as carnes"



Foto 84. "Limpendo" a carne

Os trabalhos de *descer as carnes* são sempre realizados por homens, geralmente pelos filhos e parentes próximos do imperador (quando não pode ser ele mesmo). Realizado no interior da residência, o processo conta com a participação de indivíduos que guardam proximidade com os moradores. Às vezes justificada por um discurso de razão prática, a presença de pessoas “de confiança” do dono da residência se sustenta, efetivamente, a partir de um claro sentido simbólico, responsável por expressar e reforçar os limites do espaço familiar do mundo exterior. O contato com as carnes cortadas só pode ser realizado por membros próximos e aliados do agrupamento doméstico.

Quem ajuda descê as carne é gente aqui de casa mesmo. O povo já sabe como faz né? Não precisa chamar gente de fora não. Todo mundo tem o costume. Nesse ano mesmo quem fez o trabalho foi dois irmão meu. Eu to muito velho, não agüento mais esse serviço não. Tem que ficá de pé lá do lado da carne. As perna não dão conta mais não (Basílio. Urucuaia. Caderno de campo: 24/04/2008).

Os pedaços retirados dos *quartos* são guardados numa pequena bacia. Depois que terminar o seu serviço, os homens do trabalho levam as peças para uma bancada no terreiro. Ali, realiza-se sua *limpeza*. Com uma faca, geralmente a mesma que se usa para *descer as carnes*, os homens retiram suas impurezas, tais como o “sebo” e as “pelancas”. Tais resquícios são considerados alimentos de baixa qualidade, impróprios para serem servidos numa festa ou mesmo para estarem à mesa de qualquer morador. Mas há quem goste e aprecie. No geral, contudo, durante a *limpeza*, estes pedaços são considerados impurezas, sendo jogados aos cachorros, gatos, frangos e galinhas que acompanham atentamente todo o processo. Também é nesse processo que se cuida de retirar todos os vestígios do sangue coagulado do animal abatido. As postas, que se acumulam próximas ao local onde o matador enfiou a faca sobre o peito do boi, são consideradas inapropriadas ao consumo humano. Às vezes, o pedaço marcado pela coagulação é jogado fora, embora possa ser tratado com o sal que “mata” o sangue que “suja” a carne.

Cortada e livre de impurezas, a carne chega finalmente às mãos de uma mulher. Com elas tem início o processo de *picar* as peças que foram limpas e separadas dos ossos. Ainda há, neste momento, algum trabalho masculino. Frequentemente, ele é realizado por homens que não ajudaram na matança e que circundam a casa e o terreiro para auxiliar nos preparativos femininos da festa; eles são muitas vezes os velhos e/ou maridos de algumas cozinheiras. Suas atividades consistem em, literalmente, picar a carnes em pedaços pequenos que serão usados no cozimento do repasto festivo; o que significa dizer que as

peças separadas segundo cortes convencionais (alcatra, contra-filé, maminha, costeleta, entre outras) perdem seu valor distintivo para se transformarem ao final deste processo numa porção homogênea de pequenos nacos de carne.

3. O terceiro movimento: cozinhar

3.1. As cozinheiras

“Cozinhar a carne” é trabalho realizado pelas *cozinheiras*, geralmente familiares e vizinhas da imperadeira que ajudam nos processos de produção dos festejos³⁴². As mulheres da cozinha são, em geral, esposas e donas de casa, responsáveis pelo domínio do seu próprio lar. Isso é importante. Elas, pensam os urucuianos, são detentoras de todo um saber doméstico que as habilita a realizarem os trabalhos festivos na cozinha. Toda mulher, se quiser ser uma boa esposa, precisa saber cozinhar. Obviamente, há, em Urucuia, algumas mulheres que são consideradas mais especialistas do que outras nestes serviços, sendo solicitadas a participarem da produção de diversas festas promovidas por diferentes imperadores. Os trabalhos da cozinha festiva não são, no limite, os mesmos da cozinha cotidiana. Uma destas “especialistas” me explicava, certa vez, as “dificuldades” específicas as atividades dos preparativos da comida para uma folia: “a gente se sacrifica bastante, né? Não é fácil fazer comida pra esse tanto de gente, não. Às vezes erra no sal, no tempero, põe pouco, põe muito. O arroz fica papado, essas coisa. Tem que ter experiência.”. As “dificuldades” do serviço festivo e a “experiência” das cozinheiras distinguem a “simples dona de casa” da mulher capaz de produzir um repasto coletivo. Há, em Urucuia, uma lista virtual mais ou menos consensual das “melhores” mulheres do ramo. Além de serem boas cozinheiras (dominando “receitas” específicas), elas também precisam ser reconhecidas pela capacidade de organização, pelos cuidados com a higiene (“senão é aquela sujeirada”) e pelo compromisso. “Se faz o trato e na hora não vem, nem serve. Desse tipo aí, eu quero distância”. Algumas destas especialistas são contatadas pelos imperadores ao custo de poucos reais por dia. No geral, entende-se que o pagamento é mais “simbólico” do que efetivamente importante. O que parece ser realmente relevante, em troca do trabalho das

³⁴² Muitas vezes, o trabalho de *cozinheira* obriga algumas ajudantes a se mudarem temporariamente para a residência dos imperadores. Ali, elas permanecem durante os três ou quatro dias que antecedessem a saída e o encerramento de sua festa.

mulheres, é a distribuição de parte do que *sobra* da comida (principalmente das carnes), após o término dos festejos.

Os trabalhos da cozinha estabelecem, ao longo de diversos festejos, laços quase perenes de reciprocidade entre as mulheres.

Na hora de preparar a comida, a gente tem um grupinho da gente que ajuda, né? Quando precisa uma chama a outra e assim vai. Nesse ano sou eu, ano que vem é outra, e vai indo. Não precisa pagar nada, não. Na hora de ir embora, elas leva uns biscoitinho, uns pedaço de carne pra casa. É, como se diz, uma mão lava a outra, né? E as duas junta lava a cara (risos) (D. Tereza, “imperadeira”, Urucuia. Caderno de campo: 19/12/2007).

A falta de comprometimento com estas redes de reciprocidade pode ser bastante sentida. Os laços entre as mulheres e entre elas e os imperadores evocam compromissos que se quebrados atentam contra a honra de seus nomes. Numa ocasião, por exemplo, eu vi um imperador se desculpendo com uma imperadeira para quem ele havia “prometido” enviar sua esposa e filhas para ajudar na sua festa. Como nem sua mulher, nem suas meninas apareceram, ele se viu instado a se desculpar, em seu nome e em nome dos demais membros de sua casa, pela falta cometida pelos seus. Ele me dizia depois:

A imperadeira é muito amiga da gente. Quando a gente precisa dela pra ajudá na nossa festa ela vem sempre. Foi muita falta de consideração com ela deixar de ir ajudar ela na hora que ela tava precisando. A gente meio com vergonha, né? Eu não podia ir porque tava fazendo folia pro outro lado, mas a mulher e as menina tinha que ter ido. Pra comparecer no nosso nome (Urucuia. Caderno de campo: 21/04/2007).

As teias de reciprocidade que unem cozinheiras, imperadores e imperadeiras também se manifestam na circulação dos artefatos usados nas cozinhas das festas. Uma boa promotora de folia tem seus próprios pratos, copos, panelas, facas, colheres, tachos e demais instrumentos necessários à fabricação e distribuição do alimento. Mas, em certos casos, estes objetos culinários precisam ser emprestados para circular entre grupos de amigos, vizinhos e parentes. Alguns imperadores “vitalícios” também cedem seus artefatos aos organizadores “temporários”, demarcando ou criando certas alianças que podem se desdobrar em outros festejos na forma de diversos auxílios. No geral, os instrumentos da cozinha, se emprestados, são devolvidos ao final da festa, acompanhados de diversos agradecimentos, sobras de comida (biscoitos, bolos, pedaços de carne) e compromissos assumidos de que, quando for necessário, a pessoa beneficiada não “faltará” em sua “obrigação” de ajudar os seus proprietários. Obviamente, promessas são quebradas e

compromissos recíprocos podem não ser saldados, de modo que as teias de reciprocidade estejam sempre em movimento constante de atualização e reconstrução.

3.2. A “dona da cozinha”

A dona da casa – que também é, por direito, a dona da festa – sempre surge como a mais dinâmica e atarefada das mulheres. Exceto nos casos nos quais ela é considerada “velha” ou “sem forças” para a execução das funções mais básicas de seu papel, suas preocupações transcendem a de suas ajudantes. Seu engajamento é aparentemente total, participando de diversos serviços simultaneamente, propondo soluções, coordenando os trabalhos e efetivamente colocando a mão na massa com o intuito de realizá-los. O comportamento da “imperadeira” é, de fato, avaliado pelos próprios participantes do *mutirão* da festa. Para todos, ela é a responsável por desempenhar duas tarefas básicas: realizar os serviços ao lado de suas ajudantes e, ao mesmo tempo, orientá-las. Não há nada pior para quem “ajuda” durante os preparativos de um festejo do que uma dona de casa que não sabe o que faz ou, pior, que se ausente espontaneamente dos trabalhos. Isso não é apenas uma visão parcial daqueles que ajudam no empreendimento. A própria “imperadeira” deve pensar seu papel como eminentemente ativo, como uma forma de se impor como a verdadeira dona da casa onde ocorrem os festejos. “Tinha uma mulher de Brasília”, me dizia certa vez uma destas imperadoras, “que chegou aqui em casa e ficava mandando fazer isso, fazer aquilo. Parecia até que a festa era até dela. Prosa ruim. Quem sabe da festa sou eu.”

No mesmo sentido, mas paradoxalmente, o auxílio não permite o surgimento de distinções sociais entre os donos da festa e os ajudantes. Entende-se, à princípio, que todas as cozinheiras estão ali para *ajudar*, sendo sujeitas, então, a tratamento condizente e relativamente respeitoso por parte das donas das festas. A noção de “liberdade” ganha contornos bastante nítidos nestes momentos.

Eu não gosto de trabalhar com gente que não dá liberdade pras cozinheira, não. Liberdade de dar biscoito pra quem pedir, dar comida fora de hora, pegar um café, um suco. Eu também não gosto de ficar servindo gente, não. Ficar trazendo e levando copo, essas coisa. Não sô empregado de ninguém. Também não gosto de imperadeira que chega pra gente assim e fala: ‘taí ó proceis fazer’ e depois casca fora. Tinha uma assim que me chamou esses dia ai pra ajudar ela numa reza. Eu inventei que tava tratada com outra aí e não fui, não. Escapei (Urucuia. Caderno de campo: 15/12/2007).

A dona da casa precisa, pois, saber diferenciar uma “ajudante” de uma “empregada”. Não se trata da relação entre patrão e empregado. Os trabalhos na cozinha envolvem sempre um sentimento de compartilhamento, onde o papel de orientadora da imperadeira não pode se misturar com as relações, à princípio, hierarquizadoras. O caso é tão importante que nem quando a ajudante é, efetivamente, “empregada” da dona da casa (esposa de um vaqueiro contratado na propriedade do esposo, por exemplo), a coisa pode ser diferente. Enquanto acompanhava os preparativos para a produção de uma festa de Reis no distrito de Buritizeiro, em Riachinho, localizado a cerca de 50 Km de Urucuia, pude observar que a dona da festa contava com o auxílio de muitas das mulheres que trabalhavam, cotidianamente, em sua propriedade. Esposa de um fazendeiro abastado, ela me disse, depois, que pagou “hora extra” para todas estas mulheres. No entanto, ainda assim, eu podia vê-la, ao lado de suas funcionárias, na lida difícil da cozinha.

3.3. Fabricando as carnes

Depois dos homens terem descido, retirado suas impurezas e picado as carnes, as mulheres começam a fabricação da “comida” propriamente dita. Os fogões de lenha são acesos e os tachos de cobre preparados. As *cozinheiras*, então, começam a temperar os pequenos nacos de carne. Elas pegam os pedaços com as mãos e esfregam uma massa de sal e alho sobre eles. A fabricação dos temperos pode ser entendida a partir da lógica da indiferenciação: seus ingredientes são amassados conjuntamente num recipiente com pedra ou com uma pequena mão de pilão até formarem uma massa homogênea de sal, alho, cominho e outros condimentos. Geralmente, todo o trabalho de temperar é feito por uma filha da dona da casa ou alguém sob sua orientação (ao passo que o tempero é fabricado por mulheres mais experientes). Enquanto isso ocorre, uma ou mais cozinheiras (mulheres mais velhas, em sua maioria) iniciam o processo de refogar a panela, com cebola, alho, cominho e pimentão. A água é fervida em separado. Tão logo as carnes são refogadas, as cozinheiras jogam o conteúdo fervente das panelas sobre elas. O cozimento pode demorar algumas horas e são realizados em grandes tachos de cobre espalhados pelo terreiro dos fundos da casa ou sob os ranchos construídos especialmente para servirem de cozinha improvisada.



Foto 85: temperando as carnes



Foto 86: cozinhando

A quantidade de comida preparada é medida segundo as perspectivas da festa. Mas, no geral, faz-se mais do que o esperado. O cálculo – quase sempre definido pela dona da casa - é o de que “sobrar é melhor do que se faltar”³⁴³. A carne está pronta quando considerada *macia*. As mulheres experimentam o caldo que se produz na panela e, então, retiram os pedaços com grandes colheres de pau. Os nacos são colocados em tigelas de plástico ou vidro temperado e enviados à mesa. É importante notar que a carne servida não é necessariamente um “cozido”. Ela, na verdade, mantém alguma solidez, capaz de nos fazer distinguir seus pedaços dentro das panelas e dos potes. Por outro lado, elas também não são “assadas”. As carnes deste segundo tipo são raramente preparadas nos festejos de folia. Quando isso ocorre os pratos são servidos a pessoas mais ilustres, como foliões e/ou parentes próximos dos donos da festa. Nos festejos, a carne apresentada à mesa está a meio caminho entre o puro cozimento e o puro assado. Feita em panelas, mediadas pela ação da água, elas são também servidas secas, com os pedaços nas panelas e tigelas (sua consistência se aproxima do assado). Se tomarmos o caráter econômico dos alimentos, podemos entender que a carne de boi das festas de folia é ao mesmo tempo econômica (para ser universal) e de abundância (deve ser em grande quantidade) (Lévi-Strauss, 2006)³⁴⁴.

³⁴³ Na cozinha dos estratos populares, as mulheres têm que se preocupar com o orçamento doméstico, cuidando que durante a fabricação do alimento cotidiano nada se perca e tudo seja maximizado (Woortmann, 1982). Na festa, ao contrário, a *fartura* é sempre a tônica.

³⁴⁴ A carne assada ocupa um lugar de honra no centro das refeições (Lévi-Strauss, 2006). Em momentos de demonstração de abundância, e mesmo de desperdício, o assado (que estraga mais rápido e não pode ser guardado por muito tempo) recebe um *status* superior em relação ao cozido. Do contraste entre os estados assado e cozido emergem características universais: no cozimento se conserva a carne e seus sucos, ao passo que o assado constitui um processo de destruição e perda. Assim um denota economia; o outro prodigalidade; o assado é aristocrático, o cozido é plebeu (*idem*). Desta forma, os estados dos alimentos são apropriados para usos e abusos como símbolo de diferenciação social. Vale anotar, neste sentido, um “festejo de política”

4. Da honra à graça

4.1. Os homens e mulheres da matação

Os três movimentos da preparação das carnes dos bois no interior dos festejos compõem uma série por meio da qual os animais são destituídos de seus valores cotidianos, destruídos e transformados de modo a realizarem diversas mediações sociais e cosmológicas. Em termos estruturais, poderíamos vislumbrar, primeiramente, uma oposição básica entre os espaços exteriores e interiores de uma casa, associados às oposições entre masculinidade e feminilidade, entre natureza e cultura³⁴⁵. O processo de produção do alimento festivo, centralizado na carne do boi, é, então, entendido a partir de um sistema, que poderíamos chamar de “culinário”, que prepara a saída do mundo para a entrada ao interior do espaço doméstico, a transição da natureza e da selvageria ao universo da sociedade; tudo isso articulado pelas ações complementares de homens e de mulheres³⁴⁶. As oposições gerais são indicativas de todo o processo por meio do qual são realizadas as transformações materiais e simbólicas do “gado” em “alimento” e do “alimento” em “comida”. Senão, vejamos.

realizado em Urucuia. 2008 foi ano de eleição municipal. Urucuia viu, então, a realização de duas festas que opunham duas das facções políticas mais importantes da cidade. Cada festejo foi organizado para competir com o outro. Apenas algumas semanas os separavam. Uma dessas festas, patrocinada e organizada por um dos líderes de uma das facções, que queria ver seu filho candidato a prefeito vencer as eleições, foi marcada por um acontecimento até certo ponto inusitado entre os moradores urucuianos. Um boi foi assado por inteiro para a festa. Depois de retiradas suas vísceras, ele foi colocado numa churrasqueira improvisada e ficou lá, girando, sobre uma grande fogueira. É de se notar que esta não era a única carne servida na festa. Ao que parece foram mortos cerca de 25 bois para sua realização. Quase mil pessoas compareceram ao evento que ainda contou com cavalgadas e baile. O boi assado inteiro foi tema de conversação por semanas em Urucuia. Muitos dos convidados não comeram da carne. Suas impressões eram quase todas negativas: “parece carne de cavalo (preta)”, dizia um deles que não comeu; “carne preta e cheia de poeira”, dizia outro que comeu e não gostou; “comi e até gostei do tempero; mas a carne cozida era melhor”, dizia um terceiro; “os bêbados ficaram com a cabeça em cima da churrasqueira”; dizia um quarto convidado. As interpretações foram quase todas de asco. Mas, por outro lado, ninguém deixava de notar que aquele boi era um claro sinal de prestígio e poder econômico. O animal assado por inteiro foi perdido: “quase ninguém comeu não. Ele fez mais é pra aparecer”. Mas, serviu para demonstrar a força econômica e política daquele que o ofereceu ritualmente aos moradores da cidade.

³⁴⁵ Penso, neste sentido, que as noções de “casa” e “mundo”, “homem” e “mulher”, “natureza” e “cultura” são categorias totais, articulando domínios fisiológicos, ecológicos, econômicos, sociais, religiosos, etc. (Mauss, 2004).

³⁴⁶ A noção de “sistema culinário” (Mahias, 1991), aplicada ao estudo de festas religiosas populares, nos é apresentada por Gonçalves & Contis (no prelo). O sistema desempenha um papel simbolicamente importante nos festejos. Seus elementos constitutivos, que vão processos de obtenção, seleção e preparação de alimentos, passando pelos saberes culinários, modos de apresentação, formas de consumo, classificações dos “gostos”, etc. são altamente estruturados e articulados a diversos sistemas classificatórios, a uma cosmologia que ordena a pessoa, a sociedade e o universo. Segundo Gonçalves & Contins, o “sistema culinário” nas festas do Divino Espírito Santo, estudadas por eles, “parece desempenhar um papel simbolicamente decisivo. Esse sistema norteia a aquisição, a preparação, a distribuição e o consumo de alimentos, e realiza as mediações entre os membros da comunidade de açorianos, entre a comunidade e o mundo exterior, entre a comunidade e o espírito santo” :21).

1- **Do pasto ao curral:** A trajetória do animal inicia-se no *pasto* (de propriedade do dono da casa ou de outros produtores), local onde, “vivo”, é criado pelos homens, mantém algum tipo de rivalidade com eles e se põe, simultaneamente, em contato com o mato e seus perigos diversos (daí a necessidade das ações humanas e divinas de controlar certas passagens, evitando as fugas e protegendo o rebanho dos ataques dos animais selvagens e das “bravas pestes”). Trazido ao *curral* (onde ele é cotidianamente “tratado” pelos homens, onde é autenticado como uma de suas propriedades e onde é parcialmente socializado), o gado é, então, sacralizado (marcado com uma cruz e finalmente entregue como “dom” a um terno de folia). A passagem evoca sua “publicização”, na medida em que, propriedade inalienável dos santos, ele só serve para o consumo coletivo de uma festa, sem desempenhar mais o papel restrito de contribuir para a reprodução social da família dos seus criadores. Destacado simbolicamente dos outros animais do rebanho, o boi é também, no início da “matação”, fisicamente apartado para o sacrifício. O gado morre, como vimos, sozinho, no exercício de sua própria individualidade, como animal escolhido para servir à festa da folia; o espaço da sua morte, lembremos, é próximo ao *curral*, masculino por excelência e interdito às mulheres. Entendidas como fonte da “dó” e da “pena”, elas se opõem ao sangue e à luta que envolvem a “matação”.

2- **Do curral à cozinha.** Sacrificado, o animal precisa, então, ser “trabalhado” pelos matadores. O processo se desenvolve em dois espaços que se complementam. Ele se inicia nas proximidades do mesmo *curral*, onde o interior do boi é arrancado e sua carcaça dividida; para terminar na *cozinha* ou em suas imediações, onde suas carnes são *esfriadas* (isto é, o seu sangue é escorrido), *descidas* e cortadas em pedaços convencionais (alcatra, filé, maminha, etc.). Não são os bois que entram à casa das pessoas, mas, sim, o “alimento” que é produzido a partir de sua morte, esartejamento e posterior “açougamento” (de “açougar”, transformar em carne de açougue). As proximidades do *curral* indicam a acentuada socialização do animal que, aos poucos, se afasta cada vez mais do mundo natural com o qual tinha alguma afinidade. Na *cozinha*, ainda cruas, as carnes (que já são os animais transformados em coisas sociais) serão ainda mais socializadas. O trabalho, neste processo, vai gradativamente se afastando dos homens e se aproximando das mulheres. Num estado liminar (quando picada), a carne coloca lado a lado os mundos masculino e feminino. Mas não são simplesmente homens e mulheres que participam dos trabalhos. São homens próximos demais da cozinha, que não participam da matança, ou mulheres que, dentro da cozinha, desempenham funções subalternas, ajudando as cozinheiras a preparar a carne que vão ser colocadas no fogo.

3- **Da cozinha à mesa.** Na cozinha e em suas imediações, as carnes sofrem, finalmente, outras modificações, para deixarem de ser puro “alimento”, a refeição ainda não-elaborada (crua), para se transformarem na própria “comida” (cozida) a ser servida, na mesa, aos convidados. Os pedaços do boi são “cortados”, “limpos”, “picados”, “temperados” e finalmente “cozidos”. Aos poucos, o trabalho masculino cede espaço ao domínio exclusivamente feminino, enquanto o mundo natural é definitivamente socializado. No processo de cozimento, que encerra todo o circuito, os homens já não participam. São apenas as cozinheiras que, sob o comando direto da dona da casa, realizam a última operação de preparar e colocar a comida na mesa. É de se notar que apenas as mulheres mais velhas e casadas, chefes de família, assumem o topo do processo, realizando a última mediação que levam as carnes à mesa para serem apresentadas aos convidados e servidas como repasto festivo.

Percebe-se, então, que neste processo, há diversos locais e estados liminares, onde o feminino e o masculino, a natureza e a cultura, o dentro e o fora, são mediados e

comportam o trabalho, muitas vezes, paralelos de homens e mulheres. Assim, mais do que separados pelos espaços físicos e/ou sociais, os mundos masculino e feminino das festas de folia se dividem por suas qualidades de trabalho. Os homens transformam o animal vivo em alimento, por meio do qual eles abastecem à casa para a produção dos festejos. O caso é semelhante em relação a outros mantimentos, tais como os frutos do trabalho agrícola, que envolve a derrubada da mata, o plantio e a colheita, atividades eminentemente masculinas. No caso dos bois, os homens vivem a “matança”, o reino do “sangue” e da rivalidade dos matadores, entre eles e em relação ao boi morto. Seus instrumentos de trabalho são prioritariamente as facas, os machados e os laços, mais do que simples objetos, símbolos de sua condição masculina (Woortmann, 1995). As passagens que eles comandam podem ser resumidamente entendidas pela prática da “dominação”, da “seleção” e da “distinção”, “submetendo” (o animal a ser morto), “lutando” (contra a resistência do boi), “sangrando” (deixando esvair sua vida), “cortando-o” em pedaços, “excluindo” partes úteis e inúteis, “limpando” (jogando o que não presta fora ou dando aos cachorros) e “distribuindo” ou “negociando” pedaços pelo caminho. A lógica contida neste trabalho é altamente ordenadora e classificatória; o sentido proposto por suas ações é o de dividir, discriminar, aceitar e descartar aquilo que é considerado próprio ou impróprio a entrar na residência.

As mulheres, por sua vez, trabalham no sentido oposto. São elas, que realizam a passagem do cru ao cozido; que, neste caso, não são mesmo apenas estados pelos quais passam os alimentos, mas que indicam transformações sociais e cosmológicas muito importantes, propondo a classificação de pessoas, coisas e ações morais (Da Matta, 1986; Lévi-Strauss, 2006; Gonçalves & Contins, no prelo). O “cru” aponta para o selvagem, para à natureza. O “cozido”, por sua vez, para a sociedade³⁴⁷. As mulheres controlam a saída (da comida), mas o fazem transformando o animal morto, regenerando, “cozinhando” com água e panelas, estabelecendo “misturas” a partir dos temperos e “amaciando” a carne através do cozimento. Num sentido mais restrito, o cozimento aponta para o mundo do lar, para o universo das relações entendidas como harmônicas e de *consideração*. O “cru”, por

³⁴⁷ Segundo Lévi-Strauss (2006), enquanto o assado é submetido ao contato direto com o fogo, o cozido é produzido através de uma dupla mediação: a da água e a do recipiente onde ela está colocada (panelas, tachos, etc.). O “assado”, noutros termos, pode ser colocado ao lado da “natureza”. A carne “cozida” ao lado da “cultura”. Isso em dois sentidos. O primeiro deles é efetivo, “já que o ensopado exige a utilização de um recipiente, que é objeto cultural”. O outro é simbólico, “na medida em que a cultura exerce a mediação entre o homem e o mundo”. A “fervura também exerce uma mediação, pela água, entre o que o homem incorpora e o outro elemento do mundo físico que é o fogo” (:431).

sua vez, está associado ao mundo de fora da casa, à “rua”, local da competição e da rivalidade. Neste processo de transformar o exterior no interior, de trazer a *rua* para dentro da *casa*, o homem realiza seleções, distinções, enquanto as mulheres realizam agregações, fusões, montando novas combinações entre os elementos³⁴⁸. Não há “sangue” em suas atividades e os trabalhos femininos são sempre complementares. Enquanto uma mulher acende o fogo, a outra prepara os temperos. Na “matação”, no mundo da rua, tudo é, ao contrário, focado. Os homens estão todos voltados para o único e exclusivo gesto de sacrificar o boi. Destaca-se, aqui, o cozimento, que parece dominar todo o processo feminino. Ele revela uma concepção própria do “cozido”, em oposição ao cru, que parece indicar uma distinção entre coisas que são separadas e estanques – individualizadas umas das outras – como momentos onde as relações e misturas são realizadas (Da Matta, 1986: 35-36) O código dos preparativos é “relacional e intermediário”, “marcado” pelo sentido de “ligação” (*idem*: 43)

Um diagrama pode indicar de que modo as passagens se desenham na trajetória do animal até se transformar em comida da festa.

Natureza	Cultura	
	Mundo	Casa
	Homem	Mulher
Gado	Alimento	Comida
Pasto/Curral	Curral/Cozinha	Cozinha/Mesa
Luta	Seleção	Agregação
Facas e laços	Panelas e colheres	Tigelas e garfos
Morte	Transformação	Vida

³⁴⁸ Vale citar Brandão (1995) a respeito da complementaridade dos trabalhos femininos e masculinos em certas sociedades camponesas: “Trabalhando marido e esposa nos mesmos espaços, da mata ao fogão, de algum modo parecem caber aos homens as tarefas mais aproximadas ao domínio, e à destruição do mundo natural para a imposição da ordem da cultura. Cabem às mulheres as tarefas mais próximas da regeneração, da fertilização e da transformação benévola e necessária. Os homens derrubam as matas e quemam os seus restos. As mulheres catam a lenha trazida para os ofícios do fogão e ajudam os homens nas tarefas de preparo do terreno. (...) Os homens castram, domam e matam os animais domésticos. As mulheres os usam ou os transformam de carne de mortos em alimento dos vivos. Os homens caçam e pescam, as mulheres “cuidam” da caça e da pesca para, de igual modo, transformá-las em comida da casa” (: 193-194)

Neste sistema de transformações, os personagens sociais também são hierarquicamente estabelecidos e ocupam série paralelas. Do lado de fora, extremo, há a presença de estrangeiros, vizinhos, trabalhadores rurais e vaqueiros, que ajudam na matança dos animais. São os homens em suas diversas funções associadas ao manejo do gado. Na medida em que nos aproximamos da casa, o imperador e seus representantes entram em cena: na hora de descer as carnes, no momento decisivo de se escolher os melhores pedaços, de se guardá-los e distribuí-los para aqueles próximos que ajudaram nos trabalhos. Note-se também que, “lá fora”, as relações são baseadas em *tratos*, se tornando muitas vezes mercantilizadas e mediadas pelo dinheiro (paga-se um matador, vende-se o couro, etc.). O sentimento que envolve seus participantes é de “desconfiança”, sendo este parcialmente controlado pela presença de pessoas da *consideração* do imperador durante o sacrifício e a pesagem. Dentro da casa, ao contrário, tudo é entendido como se fosse baseado em relações de *consideração* e “confiança” (são pessoas próximas que trabalham ali). As trocas não remuneradas são mais intensas e mesmo quando existe a possibilidade de remuneração (como no caso das cozinheiras) o uso do dinheiro e a noção de equivalência são subsumidos pela proeminência das dádivas. As carnes, além de preparadas, são também distribuídas na forma de presentes aos que ajudaram no processo, na compra do gado, na “matação”, no cozimento, etc..

A fabricação da “comida”, neste sentido, opera uma passagem entre o mundo da morte ao da vida, da rivalidade à harmonia, do contrato à dádiva, dos *tratos* às *considerações*, da desconfiança à confiança, entre outros. Não se trata, pois, apenas de se produzir o repasto festivo, mas de articular todo o sistema de complementaridades que regem os preparativos de uma folia. Num sentido amplo, podemos observar que todo o processo é uma passagem estabelecida entre a “honra” e a “graça”. A “honra”, como já anotaram vários pesquisadores, se situa no plano eminentemente masculino, do mundo, da proximidade com a natureza que precisa ser dominada. A “graça”, eminentemente feminina, está articulada às relações que se entendem religiosas, aquelas que ligam os homens aos seus santos devocionais (Pitt-Rivers, 1990; 1992; Brandão, 1995; Gonçalves & Contins, no prelo; entre outros)³⁴⁹. Realizando seus trabalhos nos limites da dominação e da seleção, os homens operam no sentido de prever e controlar as coisas naturais,

³⁴⁹ Trata-se, em certo sentido, como escreve Pitt-Rivers, 1992, de pensar que há, entre os domínios da “graça” e da “honra”, todo um conjunto de distinções entre as “antigas oposições” entre a “cabeça” e o “coração”, o que se “sente” e o que se “sabe”, a “visão subjetiva” e a “visão objetiva”, o “misterioso” e o “racionalismo”, o “sagrado” e o “profano” (: 288).

estabelecer leis e ordenações, conquistando assim sua “honra” por meio do trabalho no e sobre o “mundo”. As mulheres, por sua vez, indicam a dissolução das fronteiras. Elas misturam, agregam, transformam e fazem renascer sobre a morte, evocando o mistério da vida e exteriorizando a própria vontade impenetrável dos santos e das divindades. Não por acaso, como veremos no capítulo seguinte, são elas as personagens centrais das *rezas* religiosas, a porção mais sagrada de todos os acontecimentos do encerramento dos festejos. Talvez não seja por acaso também que os foliões, quando em jornada, também sejam “assexualizados”, para deixarem de serem homens por alguns dias em função do seu compromisso de proximidade com o mundo da “graça” durante as peregrinações.

4.2. Mostrar e esconder

Antonio (nome fictício) estava afiando sua faca quando teve início uma pequena discussão entre ele e sua cunhada, dona da casa e da festa que iria começar no dia seguinte. Desde a parte da manhã, ele mantinha-se engajado nos trabalhos de *descer as carnes* de uma vaca que seriam preparadas e servidas no dia seguinte, quando ocorreria o encerramento da folia de Reis organizada por seu irmão. O entrevero familiar teve seu estopim quando sua cunhada, que acompanhava o trabalho, começou uma pequena arenga a respeito do excesso das carnes a serem preparadas para os festejos, do “exagero” e do “desperdício” que as possíveis sobras iriam representar para ela e seu esposo. Antonio parou, então, o que estava fazendo e, depois de colocar a faca sobre a mesa, ameaçou ir embora. “Pra fazer festa assim não presta, não”, ele dizia. “Se continuar desse jeito eu pego minhas coisas e vou pra casa”. A ameaça parecia séria e sua cunhada, que tem a fama de ter um “gênio muito forte”, acabou recuando e pedindo desculpas. Ela se justificava dizendo que estava sobrecarregada com as tarefas da folia e que tivera de aceitar a contragosto a imposição do marido em fazer a festa. Mais calmo, Antonio disse entender as angústias da mulher e respondeu às suas desculpas com uma espécie de aviso e conselho sobre como ela deveria encarar toda aquela situação:

A senhora faz o seguinte: a senhora come tudo agora, até inchar. Depois a senhora vomita. Quando acabar a festa a senhora solta tudo. Mas agora, guarda, porque tem que receber bem o pessoal que ta chegando pra folia (Urucuia. Caderno de campo: 5/05/2008).

Por algum tempo, esta passagem não significou pra mim mais do que um outro exemplo das tensões e conflitos, abertos e velados, que emergem durante os processos de produção das festas de folia em Urucuia; durante seus preparativos, durante o *giro* dos foliões e mesmo nos momentos do seu encerramento. No entanto, o caso parecia destacar alguma coisa diferente. A pequena discussão, realizada numa das interseções do mundo externo e interno da casa, onde homens e mulheres coadunam, onde o animal morto é transformado em alimento, onde a natureza e cultura se confundem, também colocava em questão duas dimensões importantes que parecem acompanhar os festejos ao longo de todas as etapas de sua realização. O tema do pequeno entrevero estava, num primeiro momento, associado a duas oposições centrais, que opunham a “fartura” e o “cálculo”, a “harmonia” e a “discussão”. Mas o que parecia se sobressair da fala dos seus personagens era o conselho de Antonio que, na verdade, evocava uma ética bastante difundida no mundo das folias urucuianas. Segundo ela, há, ao que parece, certas coisas que precisam ser mantidas em segundo plano durante as realizações dos festejos.

Antonio não estava, em outras palavras, “tirando a razão” de sua cunhada, tampouco estava concordando com os motivos de sua revolta (embora eu ficasse sabendo depois que ele reprovava veementemente a atitude da mulher e as razões de sua desconfiança). O ponto central de seu conselho era outro. Ele propunha uma atitude de recolhimento³⁵⁰. Ele não negava o conflito (entre pessoas e de interesses) que se estabelecia entre a mulher, seu marido e as ajudantes da cozinha em torno da quantidade de carne a ser preparada para o dia da festa. Mas também não se propunha a resolvê-los ali. Antonio, ao contrário, defendia sua suspensão temporária em prol de um festejo que estava apenas se iniciando e que, segundo os valores estabelecidos pelos próprios patrocinadores e participantes, deve ser sempre “farto”, “harmonioso” e “alegre”. Seu aviso evocava uma clara oposição: de um lado, havia o festejo que era entendido como algo aberto, que deveria ser apresentado aos outros por aqueles que são os responsáveis por sua promoção e organização; de outro, havia uma festa oculta, baseada no cálculo, no interesse, na posse egoísta das coisas, que, afinal, deveria permanecer longe dos olhos dos que chegam de fora.

³⁵⁰ Embora não pretenda analisar a metáfora alimentar usada por ele, opondo o “engolir” ao “vômito”, adianto que ela parece ser bastante significativa para o caso estudado.

Pitt-Rivers já havia nos alertado a respeito das diferenças que separam a honra masculina e feminina entre os habitantes de uma aldeia siciliana, no sul da Itália. A honra, ali, não era em absoluto a mesma para os dois sexos.

Mientras que el honor masculino es una cuestión de precedência, em primer lugar, y el hombre de honor lucha por poner su nombre a la vanguardia de su grupo, El honor de las mujeres es más bien una cuestión de virtud y pureza sexual. La distinción está claramente marcada em Sicília bajo los conceptos de nombre y sangre. El primero es activo y positivo, una cuestión de status y prestigio adquirido o heredado. El segundo negativo y pasivo, y consiste em evitar cualquier acción que pudiera manchar la reputación de la familia. El honor masculino es algo que hay que ganar, aumentar y defender frente a um rival; el honor femenino es algo que hay que conservar y proteger de las malas lenguas de los envidiosos (1992: 295).

O caso parece o mesmo para os urucuianos. Ao longo de todo o processo de produção das carnes, por exemplo, percebemos que homens e mulheres se complementam em torno de uma cadeia de ações e objetos que vai do pasto à casa e da casa ao mundo, respectivamente. A complementaridade não pára por aí. O trabalho dos homens depende do desafio entre os pares e contra os próprios animais, da competição e da exibição pública de seus feitos. O das mulheres, ao contrário, está relacionado à humildade, à obscuridade, o contrário da exibição: o recato: Eles realizam suas tarefas, afinal, dentro das casas, nos fundos dos terreiros³⁵¹. O que Antonio parecia propor no seu pequeno dicurso à sua cunhada era a transformação da “honra” masculina (baseada na rivalidade, nas relações agonísticas e na posse) em feminina, que, em certo sentido, é quase uma “graça”. Sua atitude parecia nos dizer que as noções de “graça” e “honra” não são, em absoluto, dados da realidade. Materializados nos festejos, na comida, na bebida, no canto dos foliões, na casa limpa e arrumada, no detalhe atraente de uma *lapinha*, os conceitos são contextualmente produzidos, não só como cultura material, mas como sociedade, como feixe de relações.

Não seriam estas também as questões que estão por detrás da obsessiva preocupação dos cantadores na estrada com a reputação dos ternos, com aquilo que podem ferir sua reputação caso sejam vistas pelos moradores e demais acompanhantes? Não seria

³⁵¹ Não quero, com isso, afirmar que as mulheres urucuianas nunca possam se vangloriar de seus trabalhos, nem que o homem possa, em muitos momentos, se mostrar humilde diante de seus pares. Presenciei inúmeros casos deste tipo que me permitem supor que as referências ao “masculino” e ao “feminino” são muito mais categorias para organização do pensamento, do que expressões diretas dos comportamentos das pessoas.

isto que estaria por detrás dos melindres dos foliões quando são chamados à atenção pelo seus capitães “na frente de todo mundo”? As próprias críticas aos feitiços e *malinagens* não beberiam na mesma fonte, na medida em que elas parecem evocar um exibicionismo exagerado e um gesto agonístico fora de hora e de lugar? A obsessiva evitação dos *encontros* de folia não residiria na mesma concepção, assim como os cuidados para que a maioria das *escolas* seja escondida do público? Todos esses casos parecem evocar a idéia geral de que a “graça”, em certo sentido, está relacionada ao controle da honra masculina em prol do estabelecimento da honra feminina, baseada no recato e no cuidado com os comentários, às vezes maldosos, da comunidade envolvente. O processo precisa da participação ativa dos personagens. Preservar o espaço da conquista da “honra” dos olhos do observador é, de alguma forma, condição fundamental para que uma folia possa ocorrer de acordo com os parâmetros estabelecidos pela ideologia da “graça”. As festas, noutros termos, podem ser ao mesmo tempo dotadas de transcendência e servirem para confirmar ou destruir reputações sociais. Poderíamos dizer até que uma folia não é apenas uma tentativa de passar-se da honra masculina à graça feminina. mas é o risco constante de que, em momentos impróprios, o primeiro termo se sobreponha ao segundo.

CAPÍTULO 8

A ENTREGA DA FOLIA

A Ladainha? Se rezava? Rezava. A Ladainha. Na festa, adepois que rezava a Ladainha, entregava... os folião entregava a Folia. Aí, agora, a festa podia batê três dia dançano, aí. Comeno. E a festa que meu pai começava no dia 4 de janeiro, inda... até no dia 8 inda tinha gente dançano e comeno, lá. Rezava a Ladainha no dia 6, que era a reza da Ladainha. Rezava, entregava folião... folião entregava a Folia pa Santo Reis e, aí era só brincá. Só brincá e comê (Dona Joana Lisboa. Urucuia. *Famaliá*).

No início de 2008, eu entrava no terceiro mês consecutivo do meu primeiro trabalho de campo quando fiquei sabendo que um festejo *temporão* dedicado aos santos Reis Magos seria realizado, entre os dias 13 e 16 de janeiro, na Fazenda Alegre, nas divisas do município de Urucuia e Pintópolis/MG³⁵². A “fazenda” era, na verdade, um pequeno bairro rural, habitado por quase 25 famílias, distribuídas em pequenas e médias propriedades. Cheguei de carro à localidade na tarde do dia 15, e não foi difícil achar o sítio dos imperadores; bastou-me coletar informações com um dos seus moradores e ficar atento ao movimento constante de carros, motos e cavalos que caracteriza os locais de uma festa religiosa nesta região.

Ao chegar na propriedade, fui tratar diretamente com o seu dono, Israel. Sem me conhecer e, até certo ponto surpreso pelo fato de eu saber seu nome, ele me recebeu com cordialidade condizente com seu cargo de imperador, sem disfarçar, contudo, um certo ar suspeição, como se interrogasse para si mesmo quem era aquele visitante estranho que chegava em sua casa. Informei-lhe, como condiz nestas horas, a razão de minha visita e pedi autorização para acompanhar sua folia naquela noite e na noite seguinte, quando se daria a festa do seu encerramento. O homem concordou, satisfeito em ver que o seu festejo,

³⁵² A Fazenda Alegre dista cerca de 60 Km da sede municipal de Urucuia e talvez fosse difícil para mim tomar conhecimento da folia que se realizou por lá não estivesse eu já mais ou menos inserido numa extensa rede social por meio da qual informações são trocadas sobre como, onde e quando serão realizados eventos deste tipo na região. Num primeiro momento, as informações que eu tinha recebido diziam que a folia do Alegre se realizaria somente na noite de 16 de janeiro. Mas, dias antes, eu fiquei sabendo que ela duraria na verdade três noites. A nova informação obrigou-me a alterar meus planos quanto a possível visita. Àquela altura (quase 13 de janeiro) eu já havia firmado certos compromissos que me impediam de sair de Urucuia nos dias 14 e parte do dia 15. Foi então que eu me decidi seguir sozinho ao local, para acompanhar pelo menos sua última noite, entre os dias 15 e 16 de janeiro, antes que ocorresse a *entrega da folia*.

de alguma forma, trouxera alguém vindo de “tão longe” para conhecê-lo. Logo, ele chamou para a conversa dois dos foliões que estavam ao seu serviço para me conhecerem e para saber deles, afinal, se haveria algum problema no fato de acompanhá-los³⁵³.

A *folia de Reis* da Fazenda Alegre, como viria a saber depois, era destinada ao pagamento de uma *promessa*. Para levar a cabo esta empreitada, o casal de imperadores conseguiu a ajuda de um terno de folia de Urucuia; mais precisamente um grupo do distrito de Vereda Grande, localizado a cerca de 70 Km da sede municipal. O acordo entre os patrocinadores e cantadores foi facilitado pelo fato do capitão desta companhia ser irmão de um dos promesseiros (a *imperadeira*). A festa promovida neste ano de 2008 foi a última de um total três que o casal devia patrocinar como forma de saldar sua dívida com os Santos Reis Magos (a primeira, foi realizada em 2006). Como nos anos anteriores, os festejos foram realizados durante três noites, nas quais os foliões, carregando seus instrumentos musicais, vestidos com suas toalhas brancas e seguindo a bandeira santa dos Três Reis Magos, visitaram as casas de quase todos os moradores da localidade. Durante sua jornada, eles fizeram tudo que outros grupos semelhantes da região também fazem: caminharam por um território previamente estipulado, pediram as *esmolas* que seriam utilizadas para ajudar a produção dos festejos (aos donativos iriam ser somados depois os recursos oriundos do próprio casal de organizadores do evento) e, em troca daquilo que receberam, distribuíram bênçãos aos doadores, além de ajudá-los no cumprimento de suas promessas e comandarem *brincadeiras* para o divertimento coletivo. O grupo, como

³⁵³ Os foliões concordaram, mas também se mostraram curiosos em saber como eu ficara a par da “folia do Alegre”, “quem havia me indicado” e o que eu queria por ali. Dentre todas as informações, uma despertou interesse especial. Eu dizia que vinha do Rio de Janeiro para “estudar” as folias de Urucuia e que, “morando” na cidade desde novembro passado, eu acabara acompanhando, como folião, o terno de Ivan, durante a época do Natal e Ano Novo. Comecei explicando que tocava viola e que, ao fazer minha pesquisa, achei importante “sair numa folia” também como tocador, mais do que mero observador. Naquele momento, fui deslocado simbolicamente para um outro plano de significação: a partir de então, eu seria tratado como “folião do terno do Ivan”, ou, simplesmente, um “folião do Ivan”. Sendo classificado como “folião do Ivan”, eu acabara por adentrar num campo específico de relações. Nesta posição, eu ouvia com alguma frequência, durante o *giro* no Alegre, questionamentos sobre a qualidade do grupo que eu estava acompanhando. A preocupação obsessiva com minha opinião a respeito do que eles estavam fazendo se juntava aos convites, cada vez mais frequentes, para que eu participasse como folião em certos trechos do *giro* daquela noite. Mais do que simples *acompanhante*, eu fui imbuído de uma autoridade que me colocava, de um lado, em pé de igualdade com os demais foliões, e, por outro, numa posição delicada, como representante de uma fonte de conhecimentos que poderia julgar e avaliar suas ações. Havia também, nos convites, a ambigüidade que caracteriza alguns gestos de hospitalidade (Pitt-Rivers, 1967). Por um lado, os foliões do terno estavam querendo me aproximar, creio, do centro simbólico do grupo; reconhecendo em mim uma *influência* para os assuntos de folia. Por outro lado, no entanto, era possível perceber que as observações comparativas, que eles supunham que eu estava fazendo (do ponto de vista do *sistema do Ivan*), também eram recíprocas. Nas vezes em que tocava, eles frequentemente procuravam testar minhas habilidades, pedindo cantos e toques específicos e que consideravam de difíceis execuções.

também é costume, igualmente visitou o cemitério local para cantar pela *alma dos falecidos*, parentes dos vivos que ainda moravam no bairro, e a pequena capela de São Pedro, onde *saudaram* o santo padroeiro da comunidade.



Fotos 87 e 88. Foliões chegando de volta à casa do imperador



Foto 89. Foliões se preparam para a *chegada*. O imperador, à direita, espera.

Depois da última noite de peregrinação, os cantadores chegaram à casa dos imperadores por volta das oito horas da manhã do dia 16 de janeiro. Os foliões tinham acabado de se apresentar numa residência próxima, onde terminaram a última visita ritual da jornada da bandeira. Depois de caminharem o trecho de quase dois quilômetros que os levariam à moradia dos patrocinadores e organizadores da festa, eles apareceram, ao longe, soltando foguetes para avisar de sua chegada. Ao se aproximarem, eles pararam do lado de fora do terreiro. Ali, o terno iniciou os preparativos para a realização do pequeno

cerimonial. Do lado de dentro, o casal de imperadores esperava nas proximidades do alpendre da residência, enquanto alguns dos seus parentes e vizinhos permaneciam espalhados por todos os cantos do terreiro. O alferes do terno de folia da Vereda Grande se mantinha à frente dos seus companheiros, colocando a bandeira diante do portão de entrada do sítio, como que impedindo que os foliões e demais acompanhantes adentrassem neste espaço. Alguns dos cantadores, fazendo chacota com a autoridade do bandeireiro, simulavam jocosamente os gestos de passar por cima do retrato.

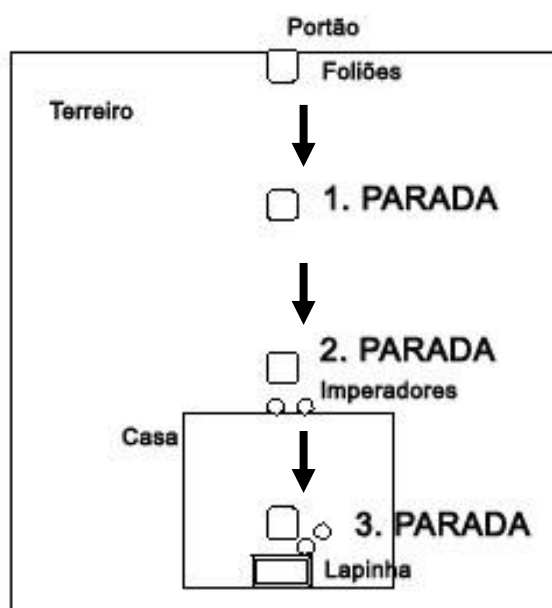


Figura 15. Os passos da chegada

Depois de tudo pronto, o capitão ordenou o começo do cerimonial. Um rojão explodiu no ar da Fazenda Alegre, quase encobrendo com o seu barulho a música dos cantadores. O grupo, então, atravessou lentamente o espaço entre o portão e um ponto localizado no meio terreiro. Os foliões pararam por um instante e o seu capitão, através dos *cantorios*, entoou os cumprimentos de praxe (“Como vai imperador?/ Como vai o senhor e sua senhora?”). Outro tiro de rojão encheu os céus no exato momento em que os integrantes do terno de folia da Vereda Grande começavam a caminhar em direção ao alpendre, onde estavam posicionados os donos da casa. O grupo parou novamente. Nos versos, os cantadores entoaram, então: 1) que eles estavam chegando da viagem; 2) que viajaram com “contrição” e “amor”; 3) e que, agora, estavam de volta para fazer a “chegada” na casa do imperador. Depois de outra saraivada de foguetes, os foliões continuaram a cantar. Desta vez, os versos foram destinados a homenagear os donos da casa e pedir licença para entrar na residência. Sob o comando do capitão, o morador se dirigiu, ao lado de sua esposa, para

dentro da moradia, para que o grupo pudesse segui-los. O cortejo atravessou a porta e caminhou em direção ao santuário armado no canto da sala de visitas. Tão logo encontrou-se em sua frente, o líder dos cantadores pediu ao seu alferes para deixar a bandeira sobre o conjunto, antes de encerrar o *cantorio*. Os cantadores, quase em sequência, deram início a um *quatro* que foi seguido por mais outros três, a pedido do dono da casa. Terminava, assim, a *chegada* da folia de Reis da Fazenda Alegre à moradia dos organizadores e patrocinadores dos festejos.

A *chegada*, por assim dizer, demarca uma passagem entre o deslocamento ritual das peregrinações e o festejo da *entrega*. Depois de vários dias de andanças por longos caminhos, os cantadores e tocadores finalmente retornam ao local de onde saíram. O acontecimento, simples e bastante simplificado nesta descrição, é, na verdade, o início de uma pequena pausa na atividade dos cantadores e tocadores. Às vezes, a *chegada* pode ocorrer dois ou três dias antes do empreendimento festivo mais esperado (a *entrega*); noutros casos, ela pode acontecer no amanhecer do dia de sua realização (como no caso da folia da fazenda Alegre). Em situações mais raras, o retorno dos foliões à casa dos seus organizadores e patrocinadores pode se confundir sobremaneira com o ápice dos momentos festivos, embora nem foliões, nem imperadores, gostem muito quando isso acontece (“o folião chega cansado e precisa descansar um pouco antes da entrega”).

A *entrega*, que se segue à *chegada*, demarca o acontecimento mais “público” de todos o empreendimento festivo. Realizada na casa dos imperadores, ela é a abertura máxima do espaço da moradia para a chegada de todo um contingente de pessoas que se tornam, de algum modo, convidados do imperador/anfitrião³⁵⁴. Resultado de um longo processo de produção, que envolve a participação de uma ampla coletividade mobilizada através das redes de auxílio mútuo e devoções religiosas, a *entrega*, de certa forma, imprime sua marca aos festejos. É a partir de sua realização que os devotos avaliam todo o sucesso da folia. Uma “boa” *entrega*, “bonita”, “devota”, “farta” “cheia”, “alegre” ou “animada”, é o sinal cabal de uma festa bem sucedida; é um indício certo de que os festejos foram bons e serão lembrados por muitos anos por aqueles que tiveram o privilégio de participarem deles. Pelo contrário, se é “fraca”, “desanimada”, “com pouca

³⁵⁴ A observação também foi anotada por Prado (1977).

gente” ou “bagunçada”, muito provavelmente ela será usada para indicar o fracasso do empreendimento. Por isso, os imperadores e os foliões trabalham com a perspectiva de que tudo seja memorável. Os cantadores preparam seus cantos mais apreciados e se organizam segundo a melhor formação possível, com os mais exímios e experientes de seus integrantes ocupando as posições mais altas da hierarquia religiosa e musical dos ternos de folia. Os imperadores e seus ajudantes, por sua vez, se preocupam em fazer tudo com extremo cuidado, observando os detalhes aparentemente mais insignificantes da organização: a comida oferecida, os fogos de artifício utilizados, os enfeites das mesas e dos santuários, etc.. “A entrega”, dizia um patrocinador de folias urucuiano, “é difícil. A gente tem que fazer tudo direitinho. (...) É difícil porque tem muitas coisinha pra fazer. Mas tem que ser bem feito. Senão já viu, né? Se não agradar, o povo fala muito.”

A “exibição” toma a frente dos acontecimentos. As *lapinhas*, as *mesas*, as *rezas*, as pessoas e os alimentos em grande número e quantidade, entre outras coisas, são elementos que tornam visíveis o sucesso do empreendimento. Quando utilizo a noção de “exibição”, no entanto, não estou querendo dizer que uma folia se paute, exclusivamente, nem primordialmente, pelo visual. Com o termo, eu procuro apresentá-la como o exercício do contato entre os imperadores e o “povo”; esta entidade amorfa, mas extremamente perscrutadora, que define os convidados da festa como uma grande coletividade que, no final de tudo, estabelecerá seu veredicto sobre os festejos. Assim, a noção de “exibição” tem apenas o papel de enquadrar o jogo de relações que se estabelece entre os patrocinadores do festejo, sempre acossados pelo julgamento coletivo, e os participantes convidados, para quem, no limite, tudo é feito. Assim, mais do que apenas “vista”, a festa também é “comida”, “bebida”, “ouvida”, “cheirada” e “tocada”. Sua materialidade, por assim dizer, é o “dom” oferecido pelos donos da casa aos seus convidados, o produto dos seus esforços coletivos no sentido de pagar sua promessa, estabelecer um canal de mediação entre os fiéis e suas divindades, e constituir seu prestígio junto à toda uma coletividade.



Foto 90. Os convidados chegam para o encerramento de uma folia de Reis (foto: Roberta S. Guimarães)

Nesse capítulo, tento descrever os andamentos deste grande acontecimento ritual. A *entrega*, a rigor, pode ser entendida a partir de uma tríade ritualística básica, repetida em todos os festejos que eu pude acompanhar na região. Ela começa com um jantar fartamente oferecido aos foliões e demais convidados. Logo em seguida, tem início à reza da *ladainha*, uma espécie de oração coletiva comandada por *rezadores* especializados. Sua execução demarca o pagamento da *promessa* no sentido estrito; quando os devotos entendem que seu compromisso com os santos estão finalmente saldados. Terminada a *ladainha*, ocorre a *entrega da folia* propriamente dita, quando os cantadores e tocadores devolvem, efetiva e simbolicamente, aos imperadores os artefatos que receberam de suas mãos durante os rituais da *retirada*: a bandeira, as toalhas e os instrumentos musicais. A partir de então, a festa ganha ares “mais profanos”, por assim dizer, com a realização de danças e a distribuição de comidas e bebidas indiscriminadamente. Não há, em verdade, hora marcada para o final dos festejos. Há narrativas que contam que eles podem continuar por dias depois da *entrega* ter sido realizada.

1. A tríade ritual da “entrega”

1.1. O jantar

O início do fim da folia de Reis organizada por Israel e sua esposa começou com o jantar oferecido aos foliões. A *janta*, como é conhecida, começou a ser preparada no dia anterior,

quando a cozinha e os terreiros da propriedade estavam apinhados de pessoas (mulheres e homens) distribuídas, segundo claras regras de divisões de tarefas, no preparo do repasto festivo (ver capítulos 2 e 7). Às sete horas da noite do dia 16 de janeiro, o céu já estava escuro e a *mesa dos foliões* pronta. Da sala, os cantadores se preparavam para dar início à *alvorada*. Realizada toda vez que se faz uma refeição numa folia, o cerimonial tinha, na festa de Israel, o objetivo de *tirar* momentaneamente a bandeira e os demais artefatos religiosos do santuário (as toalhas e os instrumentos), para levá-los, em cortejo, para o lugar onde estava montada a *mesa dos foliões*³⁵⁵.

Para realizar a *alvorada*, os cantadores formaram um círculo diante do santuário. O alferes, com a bandeira, permanecia na dianteira do grupo, seguido dos dois imperadores (a mulher na frente, o homem atrás) que seguravam, cada um deles, uma vela acesa nas mãos. Terminando a fila, vinha o capitão, acompanhado dos demais cantadores e tocadores do terno. Depois de iniciado o *cantorio*, os integrantes desse pequeno cortejo musicado caminharam em círculos em torno da sala.

Arvorou meu rico alferes
 Servo de nosso senhor
 Nós vai com o retrato
 Com o nobre imperador

Arvorou meu rico alferes
 Com sua nobre folia
 Vamo fazer uma arvorada
 Pra saudar a bela mesa

Arvorou meu rico alferes
 Com o retrato na mão
 O retrato vai na frente
 E atrás os folião

Arvorou meu rico alferes
 Com essa bandeira de guia
 Os Três Reis do Oriente
 É de ser nossa guia

Arvorou meu rico alferes
 Filho de nossa senhora
 A bandeira dos três Reis Magos
 Vai saindo lá pra fora

O *cantorio* continuava. Depois de dar três voltas pelo cômodo onde estava o santuário, o grupo atravessou a divisória que separava a sala da cozinha da casa. Os convidados abriam caminho para sua passagem. De lá, eles seguiram para os fundos da propriedade, onde encontraram, já preparada, a *mesa dos foliões*. O cortejo deu, então, outras três voltas em torno da mesa, antes do alferes estancar, num ponto indicado pelo *capitão*. Os versos terminaram com uma saraivada de fogos de artifício do lado de fora da

³⁵⁵ Ao longo de todos os dias da jornada, cada *pouso* contava com sua *alvorada*, nos momentos dos almoços e jantares. Quando não havia *lapinhas*, o ritual se esforçava assim mesmo para destronar a bandeira da sala. Os moradores se posicionavam, ao lado de foliões, na sala da casa, e dali partiam em cortejo em direção ao espaço destinado às refeições coletivas.

residência. Com o final do canto, os foliões, os imperadores e os demais convidados ainda rezariam, em voz alta, um *pai-nosso* e uma *ave-maria*.



Figura 16. Alvorada para ir à mesa

Tão logo terminou a reza, o alferes afixou a bandeira dos Três Reis Magos sobre a mesa, encaixando-a num dos esteios do telhado do alpendre. Os donos da casa, junto com seus *serventes*, incitavam, então, os foliões a comer³⁵⁶. A mesa estava cheia: panelas de feijão e arroz, de carne de vaca, frango e porco, de macarrão, bandejas com verduras, batatinhas, farofa; litros e litros de pinga, água e refrigerante. Muito mais comida estava sendo preparada na cozinha improvisada no fundo do terreiro. Ao longo do jantar que se seguiria, os imperadores e os *serventes* (geralmente familiares dos donos da casa) enchiam, de tempos em tempos, novamente as panelas. No final dos festejos, provavelmente, muita coisa *sobrar*ia (e, de fato, sobrou). Mas, segundo o próprio imperador, de acordo com a lógica da *fartura* que organiza estes momentos, era preferível *sobrar* do que *faltar*: “imagina a vergonha da gente se falta comida pro povo nessa hora?” (Gonçalves, 2004; Gonçalves & Contins, no prelo).

A *janta* na casa dos imperadores da Fazenda Alegre começou com os foliões (em todas as folias são sempre os foliões que têm essa precedência). Apenas aqueles que estavam com suas toalhas foram convidados a se servirem primeiro. A *mesa*, neste sentido,

³⁵⁶ O *servente* é um personagem cerimonial responsável por literalmente cuidar de servir a mesa. Ele incita os convidados à comer e é responsável por levar as panelas e tigelas para a mesa. O papel pode ser desempenhado por homens e mulheres. Há homens urucuianos especializados nesta função. Alguns deles possuem até toalhas que identificam, tal como fazem com os foliões, sua distinção.

emanava uma qualidade *sagrada* (visualmente observada pela presença marcante da bandeira que pairava sobre ela), separando os integrantes do terno dos demais convidados. Mas isso, como quase sempre acontece, era relativizado pelos próprios cantadores, que convidavam um ou outro dos seus acompanhantes, amigos e familiares para se servirem ao seu lado. Como de praxe também, o capitão, embora em tese privilegiado na hora de retirar os alimentos, se recusava a servir-se antes dos seus companheiros. Além dos cantadores e seus familiares, apenas os vizinhos do imperador que ofereceram *pousos* para o grupo de foliões também se serviram no local.



Foto 91 e 92. Duas *alvoradas*

Os talheres, pratos e copos sobre a mesa estavam cuidadosamente ordenados, para facilitar a retirada do alimento. Os foliões entravam pela direita da mesa, de modo a realizarem uma volta completa ao seu redor, após terem enchido seus pratos. Os cantadores pareciam não ter problemas para escolher o cardápio. Tudo era cuidadosamente colocado nos pratos. Primeiro, vinha o feijão e a farinha. Ambos os ingredientes são misturados para que sobre eles fosse colocados o arroz³⁵⁷. A *mistura* (saladas, as leguminosas, as raízes e as carnes, sempre as mais valorizadas dos alimentos) foi colocada depois. Alguns cantadores recusaram a carne de porco, por considerá-la *muito quente, gorda e pesada*, podendo *agredir* o estômago de quem a come³⁵⁸. Depois de se servirem,

³⁵⁷ Há que se atentar para duas categorias centrais: a da “mistura” e a da “comida”. A *comida*, a rigor, remete ao básico da culinária local: o arroz e o feijão (geralmente acompanhados da farinha, que faz a mediação entre os dois). A *mistura*, por sua vez, indica os alimentos que acompanham o frugal cotidiano: as carnes, as saladas, as raízes e as leguminosas.

³⁵⁸ É importante notar que a carne de porco é uma iguaria para os urucianos. O fato de alguns deles não se servirem do alimento durante o jantar dos foliões pode estar relacionado a uma distinção importante: a carne de porco “se come em casa”. No discurso racionalizado dos urucuianos, a carne, por ser *pesada*, precisa ser

os foliões se sentaram à mesa. Mas havia aqueles que preferiram comer com os pratos à mão, encostados numa parede ou nos bancos próximos ao local da refeição. Em vários momentos, estas atitudes eram desencorajadas pelos moradores que tentavam, de toda forma, convencê-los a se sentar à *mesa dos foliões*.

Após todos os foliões encherem seus pratos, os imperadores mandaram que os demais convidados também fossem servidos. Eles, no entanto, não comiam do mesmo alimento nem no mesmo lugar dos foliões e seus acompanhantes. Para atendê-los, os donos da casa construíram, no fundo do terreiro, um pequeno barracão. Diferentemente do que ocorria na *mesa dos foliões*, ali, não eram os que chegavam que colocam os alimentos nos pratos. Cada um dos convidados era servido por um dos ajudantes da festa, separados da multidão que formava uma fila, por uma pequena bancada de madeira. A rigor, até o cardápio era menos variado. Ao invés da diversidade encontrada na mesa dos cantadores, víamos que cada prato era servido com três ou quatro combinações de alimentos: o arroz, o feijão, a carne de vaca e algumas cenouras e verduras. A distinção era evidente. A proeminência na hora de se servir, os lugares onde se servir e se alimentar, e até o cardápio, indicavam a hierarquia dos convidados naquele instante. Obviamente, poderíamos observar que o tratamento dispensado aos foliões tinha relações diretas com o trabalho que eles realizaram em nome dos imperadores: “pro folião a gente tem que ter muito agrado. Foi eles que cumpriu a promessa pra gente”. Não se deve pensar, contudo, que a separação tenha conotações apenas pragmáticas. A distinção estava relacionada ao valor sagrado que separava os foliões dos demais convidados³⁵⁹.

bem preparada; o que significa dizer que só se come esse tipo de alimento de cozinheiras de *confiança*, geralmente esposas e mães. Do ponto de vista mais amplo, há que se notar que o porco é um animal liminar no mundo da roça. Ele está próximo da sujeira, ao mesmo tempo em que se alimenta dos restos da comida dos moradores (a *lavagem*). Além disso, ele é criado no *chiqueiro*, próximo ao terreiro, mas sem se confundir com ele. Os animais são geralmente tratados pela mulher, com as aves do quintal (sempre consideradas comidas *leves*). Mas, por outro lado, eles se referem ao mundo masculino, aproximando-se do gado. Leach (1983), no seu estudo clássico sobre categorias animais e xingamentos na Inglaterra, aponta para uma questão central: os porcos, comedores dos restos das comidas humanas, são mais domésticos do que os bois. De alguma maneira, creio que esta posição liminar pode estar em jogo nestes momentos.

³⁵⁹ Daniel Bitter observou fenômeno semelhante entre os foliões da favela da Mangueira, no Rio de Janeiro, destacando, inclusive, o caráter sagrado da mesa destinada aos cantadores. “Devo ainda chamar a atenção para o fato de que a mesa, espaço das refeições, destina-se unicamente aos *foliões*, sejam da casa ou de fora, e pessoas de importância. Os outros convidados podem comer em qualquer espaço. Percebe-se que a mesa está no centro de um espaço simbolicamente “separado” (sagrado / *sacer*) do restante, do mesmo modo que o altar é um espaço separado unicamente para as *bandeiras*” (Bitter, 2008: 75).

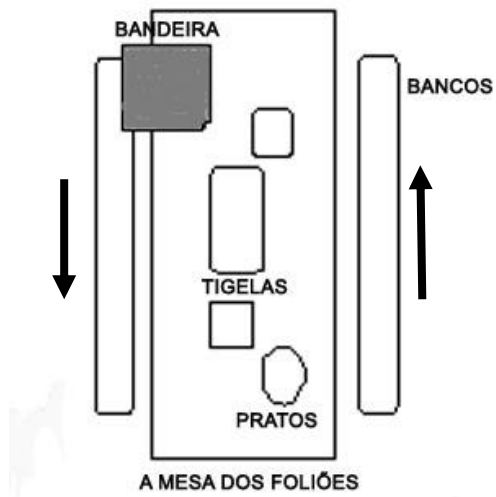


Figura 17. A mesa durante o jantar



Foto 93. A mesa



Foto 94. Foliões se servindo



Foto 95. Os foliões comendo

Na medida em que os foliões acabavam a refeição, eles saiam da mesa para se integrarem aos demais convidados da festa. Os pratos e os talheres eram deixados sobre o tampo. As mulheres da cozinha e as *serventes* eram as responsáveis por pegá-los e levá-los para as demais ajudantes, organizadas para cuidar da limpeza. Tudo na cozinha era feito num ritmo alucinado. A lavagem dos pratos e talheres deveria ser rápida para que todos os convidados pudessem tê-los às mãos para também se servirem. A refeição da *retirada* não tinha horário para terminar. O seu encerramento obedecia a regra de que o jantar só acaba quando o último convidado estiver *satisfeito*. A idéia é importante. Não se trata apenas de se alimentar, mas de se servir à vontade, com *fartura*; por isso, a insistência dos imperadores para que os convidados repetissem os pratos que acabaram de comer³⁶⁰.

Por volta das 11 horas da noite, o imperador procurou o capitão para o encerramento do jantar. O líder dos foliões, como de costume, avisou seu alferes e foi recolher os demais cantadores que estavam espalhados pelo terreiro. O final da *janta* sempre é demarcado pela *saudação da mesa*, um ritual conduzido pelo terno de folia que consiste no *cantorio da tabela de agradecimento da janta*, seguido da reza de um *pai-nosso* e de uma *ave-maria*. Com o terno novamente agrupado, o capitão pediu ao imperador, então, que a mesa fosse arrumada para o cerimonial. As mulheres retiraram as vasilhas com o resto dos alimentos, as panelas e os talheres, deixando sobre o tampo apenas uma vasilha vazia, uma garrafa com água, um pote de farinha e um pote com molho de pimenta³⁶¹. Ao lado, uma vela acesa foi colocada. A interpretação mais consciente dos devotos diz que nesta hora estes elementos “representam” a água, o pão e o vinho. Se há a *fartura* na hora de comer, observa-se o seu oposto na hora de agradecer. A abundância de alimentos exibida anteriormente, agora é frugalidade. A interpretação está, como veremos agora, nos próprios versos da saudação.

³⁶⁰ Obviamente, a espera pelo último convidado pode ser relativa. Um indivíduo que chegue tarde à refeição, quando todos já estão se preparando para seu término, pode ficar sem comer, ou irá comer, afastado, num canto da cozinha, longe da mesa.

³⁶¹ Em certas ocasiões, quando não é possível retirar todas as panelas da mesa, elas são cobertas com toalhas de modo a que só se possa ver a água, a farinha e a pimenta.

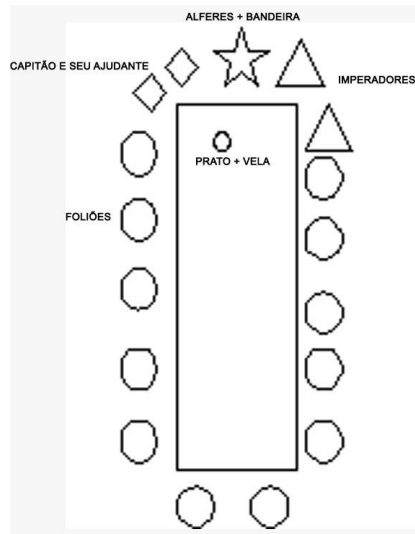


Figura 18. Saudação da mesa



Foto 96. A saudando a mesa



Foto 97. A mesa durante a saudação



Foto 98. Saudação da mesa.

Para realizarem a *saudação*, os foliões se reequiparam com seus instrumentos. O alferes tomou a bandeira em suas mãos, enquanto os cantadores e tocadores se recolocavam em torno da mesa. Com a indicação do capitão, teve início o cerimonial. Depois de cantar os “benditos louvados seja” que formam o *cabeçalho* de todos os *cantorios* de folia urucuianos, ele começou efetivamente o cerimonial³⁶².

Bendito louvado seja
Louvado seja o Senhor
Vamos agradecer a mesa
Na casa do imperador

A *saudação* era, antes de tudo, um *agradecimento*. Os versos que se seguiram indicavam cada um dos personagens que deveriam receber as *bênçãos*, emitidas como contra-dádivas do alimento oferecido. Primeiro, o capitão citou a *senhora dona da casa*, a quem se atribui, primordialmente, o que foi oferecido aos foliões. Em seguida, ele citou os *serventes* e as *cozinheiras*, responsáveis, respectivamente, por servir o alimento e prepará-lo para a ocasião. Trata-se, efetivamente, de uma troca de dons, como havia observado Brandão (1981), onde o alimento oferecido era retribuído através de bens religiosos de grande valor para os devotos.

Peço licença a senhora
Vem lhe saudar
Deus lhe pague a bela mesa
Que vós fez com alegria

Que todos preste atenção
Os foliões e os serventes
Ele será recompensado
Nos pés de nosso senhor (...)

Deu o pão que deu sustento
O pão nosso de cada dia
Deus lhe pague a bela janta
Que vós deu em vosso nome

Deus vos salve as cozinheiras
E também a bela luz
Quem salva o dono da casa
É quem morreu por nós na cruz

Dando água a quem tem sede
Dando pão a quem fome
Aqui que estão todos irmãos
Filho de Deus onipotente

(FOGOS)

A *saudação* terminou com uma *ave-maria* e um *pai-nosso*. Durante a *reza*, os foliões que estavam em torno da mesa colocaram as mãos para o alto, em claro sinal de devoção. Alguns dos convidados, que estavam de fora deste primeiro círculo, repetiram o gesto. De modo que, geograficamente podíamos dois grandes círculos concêntricos que

³⁶² “Bendito Louvado seja/Louvado seja Jesus/Pai, filho, espírito santo/Pelo sinal da santa cruz (FOGOS)/Bendito louvado seja/O santíssimo sacramento/Nas horas de Deus começa/Bendito o nascimento”.

partiam da mesa. Ao final das orações, *vivas* foram dados aos santos, aos donos da festa, aos *serventes*, às *cozinheiras*, aos *foliões* e aos *convidados*.

1.2. A “ladainha”

Terminada a reza, os foliões realizaram outra *alvorada*. Seu objetivo, agora, era retirar a bandeira da mesa para levá-la para o santuário, onde as atividades da noite teriam continuidade. Sempre tendo o alferes à frente, o grupo seguiu em direção ao local onde estava montada a *lapinha*. Desta vez, contudo, o cortejo passou “por fora” da casa; o que significa dizer que os imperadores e foliões saíram de onde estavam e atravessaram o terreiro lateral da residência, para adentrarem a ela pela porta da frente da sala de visitas. Depois de repitirem, novamente, os três giros diante do santuário, eles estancaram para dar início à *ladainha*³⁶³. O alferes recolocou a bandeira sobre o santuário e o grupo de foliões foi temporariamente desfeito.

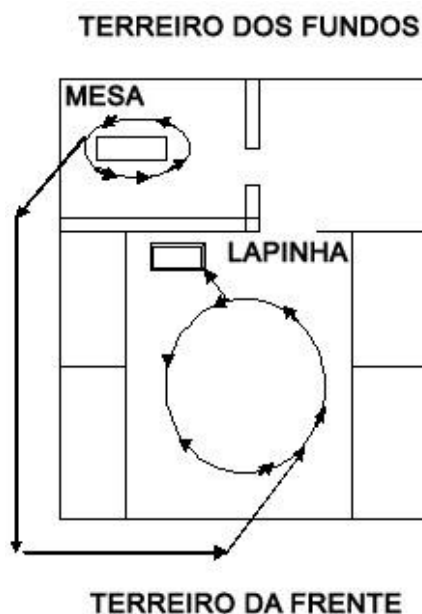


Figura 19. Alvorada de retorno à *lapinha*

As *ladainhas* são comandadas pelos *puxadores de reza*, especialistas locais que, ao modo dos “capelães” descritos por Queiroz (1973), desempenham funções religiosas

³⁶³ É de se notar, que ambas as *alvoradas* fecham espacialmente um circuito de atuação que envolve todos os espaços públicos de uma residência: a sala, a cozinha, o terreiro dos fundos e o terreiro da frente. Também é possível observar que elas replicam, numa escala menor, a oposição entre “direita” e “esquerda” que caracteriza o *giro* dos foliões pela estrada.

específicas, no sentido de estabelecer ligações com o sobrenatural³⁶⁴. O papel de conduzir os cerimoniais, na casa de Israel, era desempenhado por duas mulheres, vizinhas de bairro dos moradores (tal como os fólíões, elas também precisam ser chamadas pelos imperadores). Em algumas localidades de Urucuia, os entusiastas da folia gostam de dizer que o *capitão* também deve saber conduzir o cerimonial (em certo sentido, o capitão é uma espécie de “capelão”). No entanto, na prática, não são todos eles que sabem – ou dizem saber - comandar as atividades rituais³⁶⁵.



Fotos 99 e 100. As *ladainhas*

As *puxadoras de reza* se colocaram próximas ao santuário. Ao seu lado, se posicionaram os imperadores, enquanto, mais ao fundo, espalhados pela sala, estavam os demais devotos. Os foliões também foram incitados a participar. Entende-se que eles precisam permanecer na sala durante todo o cerimonial. Na prática, no entanto, é muito comum que vários cantadores saiam antes dele ser finalizado. As *puxadoras de reza*, os promesseiros/imperadores, os foliões e alguns devotos se ajoelharam diante do santuário (em algumas rezas, o promesseiro era parcialmente coberto pela bandeira do santo para o qual o ritual era realizado). As velas, colocadas em frente à *lapinha* e posicionadas nas mãos dos imperadores, também foram acesas. O dono da casa entregou uma caixas de

³⁶⁴ Diz Queiroz: “O capelão é o conhecedor de ritos, orações, ladainhas, de práticas enfim que são peculiares ao catolicismo rústico; é o conservador por excelência de grande parte desse acervo, podendo instruir aqueles que o desejarem. Chamam-no também “tirador de reza”, sacristão, etc. A função pode ser exercida por mulheres de certa idade, ou solteironas, ou viúvas” (1973: 86).

³⁶⁵ As orações são, em sua maioria, realizadas em *latim camponês*; o que serve de justificativa para muitos capitães para o fato deles não conhecerem as palavras do cerimonial. Há *livros* ou *cadernos* de reza copiados e distribuídos entre os devotos. Alguns deles são distribuídos pela própria igreja católica. A maioria das puxadoras de reza costuma utilizá-los durante a *ladainha*, lendo-os, em voz alta, para que os demais possam acompanhá-las. Há algumas que sabem *de cabeça* o texto do cerimonial, sendo louvados publicamente por isso. No entanto, vi que o confronto entre a memória individual e a fixação das rezas pela escrita podem criar problemas. Nestas ocasiões aquilo que o rezador se lembra pode não estar de acordo com aquilo que está fixado no caderno.

foguetes a um dos seus filhos. Durante a reza, ele deveria estourar os rojões em momentos específicos do cerimonial. Para realizar esta função, o fogueteiro precisaria conhecer os procedimentos mais importantes da reza, para saber o momento exato no qual deveria acender os foguetes.

A *ladainha* realizada na casa de Israel durou cerca de uma hora. As *puxadoras* iniciaram os versos da oração, sendo acompanhadas em seguida pelos demais devotos³⁶⁶. Algumas crianças passavam indiferentes e/ou curiosas à fé dos mais velhos. Muitos dos convidados do sexo masculino se dirigiram para o lado de fora da sala enquanto a reza estava sendo executada. À rigor, o espaço onde ocorria a *ladainha* era tomada pelas mulheres que permaneceram todo o tempo diante do santuário. As *puxadoras de reza* lembravam, constantemente, que a reza estava sendo *oferecida* aos santos Reis Magos. O que implicava dizer que ela era, em sua essência, a contra-dádiva necessária e obrigatória a mediar as relações entre devotos e as entidades sagradas. Quando se propõem à realizar suas promessas aos santos, os fiéis indicam, logo em seus pedidos, a *ladainha* como uma das obrigações do seu pagamento: “Eu prometi que ia fazer uma folia de nove noites e rezá uma *ladainha* na porta da lapinha”. O caso de Israel era o mesmo. Seu pedido incluía um *giro* de três noites, por três anos, finalizado com a reza de 3 *ladainhas* diante do santuário (cada uma delas deverá ser saldada no ano da festa). Embora não seja o único contradom oferecido pelos devotos, a reza é um dos seus mais importantes elementos. Ela indica o aspecto mais sagrado da contraprestação.

1.3. A entrega

A *ladainha* terminou com *vivas* e com a confirmação pública – exclamada por uma das *puxadoras* - de que a *promessa* do casal de imperadores estava *valida* (isto é, saldada). Terminada a reza, teve início a *entrega da folia* propriamente dita. Também realizada em frente à *lapinha*, a *entrega* tinha o papel de restituir ao imperador os artefatos mais

³⁶⁶ Em certas ocasiões, poderíamos dizer que as *puxadoras* tinham, em verdade, um papel eminentemente mnemônico (Vernant, 1990). Elas davam início aos versos da oração, para que os demais devotos pudessem finalizá-los. Seu papel era evidenciado por dois momentos específicos: a) muitas vezes, as *rezadoras* só iniciavam a prece, silenciando em seguida, quando os demais devotos continuavam a rezar; b) noutra ocasião, quando elas esqueciam o que deveria ser rezado, os demais silenciavam, esperando que elas pudessem indicar novamente o início do trecho a ser rezado. Em certo sentido, a *ladainha* condensa o aspecto duplo da prece (Mauss, 1999), sendo ao mesmo tempo “individual” e “coletiva”, “espiritual” e igualmente “ritualizada”.

importantes de seu *império*: a bandeira, as toalhas e os instrumentos musicais. O ritual realizado na casa de Israel, como em outros lugares, foi longo e deu números finais a todas as atividades eminentemente religiosas do festejo.



Foto 101. Foliões se preparam para a entrega



Foto 102 e 103. Foliões e imperadores/promesseiros ajoelhados diante da lapinha

O grupo de foliões, os imperadores e os simples convidados se posicionaram, então, diante do santuário. Como ocorre na *retirada* (capítulo 4), formaram-se dois grandes círculos concêntricos em torno da *morada* dos Santos Reis Magos. A *roda dos foliões* tornava-se outra vez impermeável. Ninguém poderia sair ou entrar do/no interior do agrupamento cerimonial. Depois de cantar os versos iniciais de introdução, o capitão estabeleceu a razão geral dos acontecimentos.

Vamos entregar sua folia
Dos Três Reis do Oriente (2x)
(FOGOS)
Vamos entregar sua folia
Que aos três Reis prometeu (2x)

E abriu os evangélicos
Surgiu grande entendimento
Que a parte da Boa Nova
Do Antigo testamento (2x)

Jesus Cristo andando no mundo
Sua mensagem ele entregou (2x)
Que amasse uns aos outros
Como ele nos amou (2x)

Feita a introdução, os foliões, então, se dirigiram diretamente ao imperador para avisá-lo da *entrega da folia*. Na sequência, eles também ressaltaram que quem “entregava a folia” não eram eles, mas os próprios Santos Magos. Para finalizar, o capitão ordenou ao seu alferes que repassasse o *retrato santo* às mãos do imperador.

O meu nobre imperador
Com sua nobre rainha (2x)
Vamo entregar essa folia
Na porta dessa lapinha (2x)

O meu imperador
???(2x)
A folia que nós levou
Agora que vamo lhe entregar (2x)

O meu nobre imperador
Quem lhe entrega não sou eu (2x)
Quem entrega é os Três Reis Magos
Mandado da Mãe de Deus (2x)

O meu nobre e rico alferes
Servo de Nosso Senhor (2x)
Pega esse retrato santo
Entrega pro imperador (2x) (FOGOS)

O alferes, então, se ajoelhou, fez a *vênia* obrigatória e transmitiu a bandeira ao dono dos festejos. Neste momento, os versos entoados pelo capitão explicavam o que houve e porque da viagem da bandeira.

Deus vos salve o imperador
Seu retrato aqui voltou (2x)
Tava cumprindo essa promessa
Nesse mundo de meu Deus (2x)

Agora, sob as ordens do capitão, eram os foliões que se ajoelhavam. Os versos seguintes seriam dedicados à cada um dos artefatos da folia entregues ao imperador: as toalhas, as violas, a caixas, o pandeiros, os violões e o balalinho.

Nos pés da santa lapinha
Joelha meus folião (2x)
Tamo cumprindo sua promessa
Entreguemo as toalha branca (2x)

Entregamo a santa folia
Nos pé do império real (2x)
Aqui mesmo nós recebemo
Folião veio entregar

Entreguemo a santa folia
Viola, caixa e pandeiro (2x)
Entreguemo os ornamentos
Promessa do imperador (2x)

Pai Eterno desceu do céu
Dirigindo a São Crispim (2x)
Que ele vem pra abençoar
A entrega da folia (2x)

Entreguemo dois violão
E também o cavaquinho
Entregou os instrumento
Junto com o balalinho (2x)

A *entrega* estava, agora, terminada. Os cantadores se levantaram e seu capitão começou, então, a *despedida* dos imperadores. No final desta sequência, o líder da companhia também pediria licença para se despedir dos foliões.

O meu nobre, meus folião Aqui nós ajoelhem (2x) Jesus Cristo subiu ao céu Nós também alevantemo (2x)	Vamos dar a despedida Da lapinha de Belém (2x) Despedimo dos imperador E dos folião também (2x)
Bendito Louvado seja Louvado seja o senhor (2x) Nos pés lapinha Despedir do imperador (2x)	O meu nobre imperador Vos não queira reparar (2x) Se não fizemo a seu gosto Vos irá nos desculpar (2x)
O meu nobre imperador Olhe bem que vou falá (2x) Três Reis lhe acompanha Aonde que o senhor vá (2x)	O meu nobre imperador (?) Que vós nos dê licença Despedir do folião (2x)

O capitão, em seguida, listou, um por um, os integrantes de seu grupo cerimonial. Ele não citou seus nomes, mas discriminou o que cada um deles fez e faz no terno de sua folia³⁶⁷. Nos últimos versos, depois de se despedir de si próprio, o capitão pediu *desculpas* por alguma falta cometida com seus companheiros, em função das *brincadeiras* realizadas ao longo da jornada (ver capítulo 5).

Despedir do meus folião Com prazer e alegria (2x) Aqui fica meu abraço Desse folião de guia (2x)	Despedino doutro folião E seu violão que toca (2x) Será bem acompanhando Com a Virgem Nossa Senhora (2x)
Despedir do folião Com todas as toalha branca (2x) Que veio do Oriente Meus Três Reis (?)	Despedino dos folião Que responde de contra guia (2x) Meus três Reis lá do Oriente Que ele seja a sua guia (2x) (FOGOS)
Despedino do folião Que tocou o violão Meus Três Reis que acompanha Mártir São Sebastião	Despedino do meu alferes Com o retrato ele caminha (2x) Santo Reis que lhe acompanha Jesus Cristo seja seu guia (2x)
Despedindo do folião Que toca em seu pandeiro (2x) Santo Reis que lhe acompanha E nosso Menino Deus (2x)	Despedino dos folião Vós desculpa as brincadeira (2x) Na viagem que nós fazemo Desculpa se vos agravou (2x) (FOGOS)

³⁶⁷ É preciso anotar que numa ocasião, quando eu tocava viola no terno do capitão Ivan, durante a *despedida*, ele se referiu a mim, não pelo instrumento que eu estava utilizando, mas destacou o fato de eu ter vindo “de longe” para participar do ritual: “Despedindo do outro folião / Ele mora muito longe / Santo Reis que lhe acompanha / E lhe dê sua proteção”.

Despedindo do outro folião
Que toca em seu tambor (2x)
Os Três Reis que lhe acompanha
Jesus Cristo abençoou (2x)

Terminado o *cantorio*, novos *vivas* foram emitidos. Os foliões seguiram em fila para se despedir da *lapinha*. De dois em dois, eles se ajoelhavam em sua frente, realizaram suas preces individuais e finalmente passaram a bandeira sobre suas cabeças. O artefato, agora, estava nas mãos do imperador que fazia, então, a mediação necessária entre os cantadores e os santos de sua devoção. A folia estava definitivamente entregue ao seu legítimo *dono*. Dois ou três quatos se seguiram ao cerimonial. Após sua realização, os tocadores se dispersaram. As toalhas foram deixadas sobre a *lapinha* e os instrumentos musicais também.

2. Da “escassez” à “fartura”

A *entrega* demarca os momentos finais das atividades dos foliões e o ápice do processo festivo do imperador. Depois de dias e noites de caminhadas pelas estradas e ruas de um território previamente estipulado, os cantadores finalmente retornam ao ponto de saída, que também é, ao mesmo tempo, o ponto de sua chegada. O *giro*, pois, concretiza sua natureza dupla. Por um lado, ele é como uma *romaria*, forçando um deslocamento para adiante em busca de um ponto futuro onde se anuncia estar o eixo sagrado de sua movimentação³⁶⁸. Nas suas andanças, o deslocamento também é para ao “alto” em busca dos píncaros do universo cosmológico onde o contato com o “mais sagrado” promete uma celebração da ordem moral e cosmológica, que permite a preservação e a continuidade da vida humana (ver Reily, 2001). A peregrinação não é, portanto, apenas um seguir para adiante, mas, em verdade, um contínuo e cuidadoso caminhar em direção ao “mais alto”, onde se espera encontrar o poder regenerador de toda a existência.

Por outro lado, as jornadas dos foliões urucuianos propõem de modo complementar serem também como uma *procissão*. Não se trata apenas de ir em direção a um ponto sagrado localizado no espaço, mas também de carregar, à frente do grupo, a pessoa sagrada para o qual tudo é realizado. Os santos, para dizer em outras palavras, é

³⁶⁸ Nas folias de Reis, essa interpretação é ainda mais ostensiva, na medida em que se diz e se canta que os foliões vão, junto com os Magos, “em busca” do local onde está o Menino Jesus. Trata-se, aqui, de uma *romaria* realizada pelos homens em conjunção com os seus santos.

que viajam, sendo os foliões e acompanhantes o seu séquito durante os dias da caminhada. Nesse sentido, o movimento, tal como na *romaria*, não é apenas orientado pela dicotomia do que “vai à frente” e do que se “deixa para atrás”. A peregrinação também é um grande deslocamento para “baixo”, na medida em que os santos saem das alturas para entrarem em contato com os seus devotos nos espaços mais ordinários de suas vidas, em suas casas, nas suas salas, quartos, cozinhas, currais, pastos e áreas agricultáveis.

O deslocamento, neste processo, dissolve as dicotomias habituais da vida social, propondo que os limites entre os espaços e as pessoas sejam momentaneamente mediados a fim de que um amplo sistema de trocas rituais possa ser posto em operação. Em seu quádruplo movimento (para frente e para trás, para o alto e também para o baixo), as folias instauram a sucessão de eventos que articulam todo o empreendimento festivo. Elas se iniciam, na *retirada*, com uma pequena contração, onde a casa dos imperadores se transforma, por um único dia, no foco de uma sociabilidade restrita, circunstrita a um bairro rural, a uma rede de parentela, etc.. Os festejos, então, se expandem. Durante os *giros* propriamente ditos, eles avançam por territórios novos e invadem casas e outros lugares com sua presença. Ao longo de uma única noite ou vários dias, as festas de folia exercitam sua função de levar o *fundamento* ao mundo, para que todos os devotos de um santo qualquer possam, de uma maneira ou de outra, movimentarem suas redes de reciprocidade com o sobrenatural. No final tudo, com a *entrega*, vemos novamente o movimento de concentração. A folia se encolhe outra vez, mas tendo uma força que faltava-lhe no começo, para servir nitidamente como o canal de ligação com o “mais alto”, sendo, ao mesmo tempo, muito mais abrangente do que antes. A festa se abre e se transforma num grande *ajuntamento* de coisas e pessoas em torno do seu centro social e cosmológico: a *lapinha* que é a *morada do santo* e as *mesas* onde os repastos sagrados são oferecidos a todos que chegarem ao lugar da festa.

A concentração e extrema verticalização dos festejos durante sua *entrega* são notadamente destacados pela passagem da “escassez” à “fartura”, que parece ditar todas as suas principais motivações. Uma folia, de fato, é sempre marcada por diversos momentos nos quais é acoçada pela constante preparação, apresentação, distribuição e consumo de alimentos. As noções de “fartura” e “escassez” são entendidas aqui, como categorias de cunho cosmológico, articulando passagens importantes em direção a um tempo renovado, a um “tempo de generosidade em que o cosmos e a natureza oferecem seus frutos”

(Gonçalves & Contins, 1991: 21)³⁶⁹. No discurso dos promotores dos festejos, a preocupação com a quantidade do que é preparado, apresentado e oferecido como festa sinaliza, efetivamente, para um certo sentido de “graça”, por meio do qual, eles se sentem de alguma maneira abençoados pelos santidades.

Na folia que eu faço nunca falta nada. Às vezes a gente olha pra panela e pensa que não vai dar. Fica preocupado: “a gente é fraquinho. E se faltar comida pra esse povo todo, comé que fica?” Tem dia que cê num dorme de preocupação. Mas chega no dia, dá e sobra. Todo mundo fica satisfeito. É aquela alegria. Isso é coisa dos Magos. É um milagre do santo (João Canela, imperador de folia, Urucuia).

A *fartura* do banquete indica o “milagre” divino. Desde que estejamos falando de uma ética compartilhada por agricultores camponeses, pequenos produtores rurais, trabalhadores assalariados, bóias-frias e carvoeiros, pertencentes, de um jeito ou de outro, ao estrato subalterno da sociedade brasileira, mineira e urucuiana, supõe-se, aqui, que a distribuição abundante e generalizada da comida seja um contraponto à “escassez” que demarcaria o cotidiano imaginário e – muitas vezes real – das pessoas. O sucesso de uma empreitada festiva, desta forma, pode ser entendido como uma concessão especial dos santos aos devotos. Uma “boa festa” indica aos outros, àqueles que comparecem à sua realização e àqueles que só ouvem falar dela, um sinal de distinção religiosa, além de social.

No entanto, o conceito de “escassez” (e de “fartura”) não se reduz apenas ao seu contido puramente material, como se estivesse relacionado apenas às “necessidades básicas” dos homens e das mulheres (Sahlins, 2004; Gonçalves & Contins, no prelo). As pessoas contam neste processo e as redes de reciprocidades fundadas em torno delas e do santo para o qual tudo é direcionado são muito importantes. Recordemos, neste sentido, como uma folia é produzida através de diversos eixos de complementaridades. O imperador, viu-se no capítulo 2, começa tudo praticamente sozinho, constituindo cuidadosamente uma pequena *poupança* com a qual dá início ao seu empreendimento. Neste primeiro momento, apenas ele e seu grupo doméstico estão intrinsecamente vinculados ao festejo. Em seguida, o imperador precisa se abrir para círculos cada vez mais ampliados de relações, que possam agregar seus parentes, compadres, vizinhos, amigos,

³⁶⁹ As noções de “fartura” e “escassez”, enquanto categorias importantes para a análise de certos festejos religiosos, foram propostas por Gonçalves & Contins, em seus estudos sobre as festas do Divino Espírito Santo entre migrantes açorianos no Rio de Janeiro e nos Estados Unidos (no prelo). Os autores se baseiam no conceito de “sistema culinário”, proposto por Mahias (1991).

meros conhecidos e, às vezes, desconhecidos, que, por uma razão ou outra, participam da produção dos festejos. O *império* tende ao mundo exterior, para o qual os seus principais patrocinadores e organizadores precisam sempre se voltar.

A expansão máxima da folia ocorre com o *giro* dos foliões que, se não desempenha um papel econômico muito considerável (à exceção dos bois que os cantadores porventura arrecadem pelo caminho), é muito importante para o estabelecimento de uma certa unidade festiva e para a ampliação dos limites do *império* de um imperador. Neste processo, vimos, os cantadores e tocadores, em nome do imperador e portando suas bandeiras, toalhas e instrumentos musicais, são responsáveis por comandar o recolhimento das *esmolas*. Sua passagem pelas casas dos moradores de um determinado território contribui para o recolhimento de bens dotados, à princípio, de valores de uso e de troca - dinheiro, frangos, leitões, gado, feijão, arroz, velas, etc. – mas que, ofertados, se transformam em objetos dotados de alguma qualidade religiosa. As *esmolas* se tornam propriedades dos santos, interditas, em certo sentido, para o uso comum e particularizado dos homens (Weiner, 1992)³⁷⁰.

Eu dô esmola pra São Sebastião, pra Santo Reis e não abuso eles de jeito nenhum. Porque a gente vê muita gente abusá e vê o castigo chegando. Eu já vi. Se deu ta dado e não fala mais naquilo. Se eu marcá “aquele frango ali é bão”, se eu dei pra Santo Reis ou pra São Sebastião é aquele ali. Não vô tirá ele, não. É bão ou é bonito, mas é aquele que eu dei. Se eu tirá ele e pô outro mais pequeno, e deixo ele, aquele leva e aquele ali dentro três, quatro dia, ta morto. Morre. Já aconteceu isso pra mim. Eu já comprei frango de Santo e eu nunca mais eu compro. Eu vô comprá, eu sei que ele morre. Não era meu, era do santo. Já aconteceu isso comigo aqui, uai. Comprei o franguinho, paguei, tratei, e quando ele peso dois quilo e meio morreu na porta da cozinha, como daqui ali. Eu revirava, não achava [o frango morto]. E quando ele tava bichado, perdido, daí eu achei ele. Falei: “eu nunca mais eu compro”. O Santo castiga a gente (Silvianópolis/MG. Entrevista: 10/12/2002)³⁷¹.

Um frango se transforma na propriedade de uma divindade e não pode ser trocado, vendido ou comprado para o seu uso cotidiano na roça. A interdição, aliás, não pesa apenas para o vendedor, mas, igualmente, para o comprador que, no depoimento citado

³⁷⁰ O dinheiro recolhido como *esmola* também é parcialmente destituído do seu valor de troca. Ele só pode ser usado para cobrir os gastos festivos, sendo interdito seu uso para outros fins que não sejam os de financiar as festas. O dinheiro que *sobra* do processo produtivo pode se transformar em recursos para outras festas. São raros os casos nos quais os imperadores usufruem daquilo que sobra da festa de sua folia para fins particulares. Em todo o caso, isso não parece ter uma regulamentação muito clara.

³⁷¹ É interessante notar que o destino de algumas posses dos santos usados para outros fins está quase sempre relacionado a processos inscritos no “sistema culinário”: os animais “apodrecem”, são “queimados” (assados) por raios, etc. (ver Gonçalves & Contins, no prelo; Lévi-Strauss, 2006)

acima, foi também *castigado* com a perda material do bem. Assim, em nome dos santos, as coisas cotidianas são elevadas à qualidade de objetos sagrados, partes significativas de uma “coleção”, mediadores cósmicos e sociais (Pomian, 1987; Clifford, 1994)³⁷². Ainda que também sejam acumulados em nome de um casal de imperadores, os bens nunca são de sua exclusiva propriedade. Os patrocinadores são apenas os gerenciadores dos recursos ajuntados, os representantes legítimos dos santos. Acontecimentos terríveis podem pesar sobre aquele que desviou recursos para fim próprio ou, para usar as palavras do devoto acima, “abusou” dos santos para os quais os bens são destinados. Acidentes, doenças e “atraso na vida” são alguns dos resultados citados pelos moradores para exemplificar e controlar o gerenciamento dos bens materiais acumulados em nome da festa. O destino do que foi recolhido para a festa do santo é a suprema publicização, é sua distribuição a todo um conjunto de convidados.

Na *entrega*, contudo, não são bem as *esmolas* que aparecem expostas. Ali, naquele contexto, elas se transformaram nos elementos materiais da própria folia: o alimento nas panelas, os enfeites que embelezam os santuários, o barracão, etc. Noutros termos, aquilo que foi recolhido como donativo, de acordo com a ética regente das festividades, está concretizado na própria festa, materialmente construída a partir do que foi oferecido. A passagem da *esmola* à *festa* é, então, importante, e ocorre na medida em que os donativos são transformados através do trabalho coordenado de homens e mulheres em torno do casal de imperadores. A rigor, segundo as próprias expressões dos devotos, os *foliões*, os *imperadores*, as *cozinheiras*, os *serventes*, entre outros personagens festivos, estão sempre “a serviço” da festa e do santo. Neste sentido, o *trabalho* dos homens e mulheres não é medido apenas pelo cálculo de tempo e energia dispensados para sua produção. Nem é apenas o valor moral que rege a vida cotidiana dos agricultores e moradores urucuianos, responsável por formar identidades e de fundamental importância para a reprodução social das famílias do lugar (Woortmann, 1996). O *trabalho* da folia é moral, mas também profundamente religioso, como uma espécie de contradom sagrado que se dá aos santos em troca de suas “graças”³⁷³. A partir da atividade necessária à produção dos festejos,

³⁷² De fato, para Pomian, uma coleção “é qualquer conjunto de objetos naturais ou artificiais, mantidos temporária ou definitivamente fora do circuito das atividades econômicas, sujeitos a uma proteção especial num local preparado para esse fim, e expostos ao olhar do público” (1987: 53).

³⁷³ O valor do “trabalho” festivo, assim como para os trabalhadores das festas do Divino estudados por Gonçalves & Contins (no prelo), “situam o indivíduo na sociedade e no cosmos, permitindo-lhe uma comunicação tanto com a esfera mundana quanto com a esfera supra-mundana, construindo uma ponte entre duas dimensões fundamentais e complementares de sua autoconsciência, de suas concepções de *self*.” (: 29).

realizada de maneira intensa, contínua e disciplinada, realiza-se a passagem fundamental entre a “escassez” e a “fartura”. “Em outras palavras, sem a mediação do trabalho não há como chegar à fartura” (Gonçalves & Contins, no prelo: 29).

O sentido da *fartura* não pode, assim, ser medido apenas pela quantidade de *esmolos* acumuladas, mas principalmente pelo conjunto de pessoas que se tornam envolvidas no processo de transformar estes dons e contradons festivos. Além de presarem pela quantidade das coisas apresentadas para sua festa, os imperadores gostam de dizer que tudo é o resultado do “trabalho” cooperado de muitas pessoas. A folia, eles costumam dizer, nunca é uma empreendimento que se pode fazer “sozinho”.

Então, essa folia minha, se não fosse por esse patrocínio, do povo dá e essa fé, é num tinha mais folia nunca. Ninguém via nunca, que nós não aguentava fazer a festa. Aí, procê vê, o mistério que eu falo é isso aí. Hoje, a festa dá o que? Tinha mais de 40 pessoa na festa. Até 60. Aí a noite todinha continuava essa festa, de 40 pessoa. Quando eu comecei, já tinha 80, 100, pessoa, e sempre tirava 2, 3, boi. E o imperador rebocando. Hoje, eu tô tirando dez gado, oito gado, 500, 600 reais, e vem 1000 pessoas e todo mundo come que sobra, carne. Vai evoluindo toda a vida, né? Só hoje, nós tem umas parte de 1000 pessoa na festa nossa. Acho que tinha uns 40 carro de gasolina. A festa foi ali na casa de Bastião. Eu contei uns 40 carro. Tinha ônibus. Nós temo aqui uma comissão de trabalhador, são dez pessoa pra trabalhar, pra organizar, sem ganhar um centavo. Só na boa vontade. trabalha na maior alegria, umas cinco mulher e uns cinco homem. Vai buscar boi, outro vai buscar o arroz, onde tiver, né? (Chapada Gaúcha/MG. Entrevista: 11/01/2005).

O reconhecimento das limitações se coaduna com uma necessidade, tenaz, de exhibir os resultados positivos das festas. O valor máximo dos festejos é alcançado pela capacidade do seu organizador de *unir* e *juntar* pessoas e coisas ao seu redor. Não falta aos discursos, inclusive, uma conotação religiosa, na medida em que o sucesso do empreendimento é sempre mediado pelo *mistério* que pauta a relação entre homens e santos (Gonçalves, 2003; ver Capítulo 2). Há, também, outro elemento importante, cujo significado entendo como sendo crucial a todo este processo. A narrativa apresentada acima, como a maioria daquelas que recolhi junto aos produtores de folia urucuianos, descreve o empreendimento festivo como o resultado de um tipo de “devoção vivida como alegria” e “boa vontade” por aqueles que ajudam a produzi-lo. O depoimento propõe a festa como uma forma de se louvar as divindades pautadas por risos, fartura de alimentos, bebidas e uma disposição de espírito baseada na entrega, na conciliação e na harmonia entre os homens; tudo isso entremeado por momentos de contrição e reza. O discurso

parece sempre reafirmar a alegria da reciprocidade, onde o gesto de auxílio mútuo deve se pautar, sempre, pelo prazer, em si mesmo, de ajudar, de acordo com os preceitos religiosos mais fundamentais para quem vive e crê nos santos Reis Magos, Jesus Cristo e na Virgem Maria. Não seria outro o sentido mais profundo da “graça” (Pitt-Rivers, 1992).

Os rituais à mesa, durante os repastos da *entrega*, são os indícios bastante evidentes desta correlação entre “fartura” e “escassez”. Observamos, desde já, que em contraposição à conspicuidade das refeições, encontramos a frugalidade dos agradecimentos. Se durante o repasto os pratos, as panelas, as tijelas, os potes e as garrafas são espalhados por toda mesa, durante a *saudação*, eles são substituídos pelo prato vazio, pela garrafa com água, pelo pote de farinha e por uma vela acesa. A vela, em especial, indica o canal de comunicação entre o alto e o baixo, apontando para os agentes rituais o foco de suas atividades. O prato vazio, a farinha e a garrafa são, na exegese nativa, símbolos do pão e da água, os alimentos mais simples e básicos da alimentação humana. O ritual trata de estabelecer a passagem entre a comida e a refeição (Gonçalves, 2003). Vivida como eminentemente festiva, coletiva, onde o “paladar” se sobrepõe à mera alimentação do corpo, a “refeição” é, no entanto, agradecida como “alimento”, que os cantadores dizem ser a base “do pão de cada dia”: “Dando água a quem tem sede / Dando pão a quem fome”³⁷⁴.

A *saudação* é o reconhecimento, nos versos, à todos aqueles que produziram e serviram a refeição: Deus que tudo provê, a *dona da casa* que pôde oferecer, as *cozinheiras* que “cozinharam” e os *serventes* que tudo serviram. A passagem da “escassez” à “fartura” é, durante o agradecimento, refeita no sentido contrário. O caráter eminentemente coletivo do empreendimento é destacado tendo em vista a frugalidade dos elementos observados sobre a mesa. São as relações entre os homens mediadas pelas figuras sagradas o que importa. A “escassez” não é apenas a “fome” pautada pela falta das “necessidade básicas”. Ela só parece existir na medida em que as pessoas se afastam das

³⁷⁴ A noção de “paladar”, em oposição à “fome”, tem um importante papel nos festejos religiosos. Os conceitos, escreve Gonçalves, são pensados aqui como princípios estruturais por meio dos quais as relações sociais e os conceitos de natureza humana são culturalmente organizados (2004). Nessa abordagem, surpreende-se uma clara oposição entre a alimentação e a fome. O “alimento”, assim como é apresentado pelos próprios foliões, está associado à experiência fisiológica da subsistência e da fome. Já a comida transcende o simples ato de alimentar-se. A comida é social e culturalmente significativa e consequentemente, distinta da experiência estritamente fisiológica de alimentar-se. A “comida” tem a ver com apetite e paladar. No caso da alimentação, o apetite é substituído pela fome. A comida é fartura, o ser humano completo, enquanto o alimento está relacionado ao ser infeliz e fraco (ver Sahlins, 1996).

relações de complementaridade (Gonçalves & Contins, no prelo). Talvez seja possível pensar também que todo o procedimento implica na passagem delicada entre o sagrado e o mais sagrado; entre o profano e o mais profano. A mesa durante as refeições e durante os agradecimentos articula passagens entre o alto e o baixo e o baixo e o alto. A “graça” (a fonte da fartura) provém de Deus; a contra-prestação (o lugar da “escassez”), dos homens.

3. A universalidade

A *fartura* implica também a distribuição indiscriminada de alimento para o *povo* que comparece a uma *retirada* de folia. Não basta, pois, que a comida seja muita; ela precisa ser também bem distribuída. Trata-se, então, de avaliar sua “universalidade”³⁷⁵. Para alcançar o seu papel transformador, a refeição festiva precisa adquirir feições universais. Ela precisa atender e reunir todos os convidados. Não há nada mais preocupante para um imperador urucuiano do que o risco de ver sua festa fracassar por não conseguir satisfazer as vontades dos seus participantes. Por isso, a insistência com que eles chamam os convidados para retornarem frequentemente à mesa, solicitando, ou quase ordenando, que eles repitam mais uma vez o prato que acabaram de comer. Um imperador de Urucuia explicava o significado da distribuição³⁷⁶.

Não é todos os imperador que faz isso, não. Tem uns aí que faz a janta, mas só serve na mesa dos folião. É maneira deles economizar na saída, né? Não gastar os recursos da festa, né? Mas isso não ta certo, não. Meu sistema aqui é diferente. Os folião come na mesa, mas quem quiser pode servi também. Depois que eles levanta ta aberto pra todo mundo. Pode servi à vontade, porque, graças a Deus e os Senhor Santo Reis, nunca faltou nada pra ninguém. A gente ta fazendo uma coisa de devoção, né? A gente recebeu um milagre, nós tamo cumprindo um voto. Não pode ficar guardando. É pouquinho que a gente dá, mas sempre sobra, graças a Deus (Urucuia. *Famaliá*).

A *mesa* desempenha um papel importante neste processo. Espaço fundamental para a sociabilidade festiva, ela, em certo sentido, reforça o caráter ritual das “refeições”, em

³⁷⁵ Proponho aqui separar a fartura da universalidade, como faz Bakhtin (1999). O aspecto de renascimento e renovação do banquete festivo só se completa quando a conspicuidade se associa à livre distribuição. A aspecto social das refeições se radicaliza. “Esse comer coletivo, coroamento de um trabalho coletivo, não é um ato biológico e animal, mas um acontecimento social” (1999: 246). O banquete popular, então, se distanciaria do comer como gesto privado, da glotonaria, da embriaguez correntes. “Estas últimas”, continua Bakhtin, “são a expressão da satisfação e da saciedade *concretas* de um indivíduo egoísta, a expressão do gozo individual e não do *triumfo* do conjunto do povo” (1999: 263-264).

³⁷⁶ Alguns autores já escreveram que nem toda “coleção” é feita para ser exclusivamente guardada e exposta ao olhar, mas também para ser destruída ou distribuída (Pomian, 1987; Clifford, 1994; Gonçalves, 2003).

oposição ao mero gesto individualizado de “comer” (Gonçalves, 2004)³⁷⁷. O espaço do banquete é local de encontro, das brincadeiras coletivas, das conversações. A mesa condensa as atividades. Centro das atenções, ela delimita o espaço da refeição, atraindo para o seu entorno toda uma coletividade. Os pratos sobre ela, por exemplo, parecem superar o individualismo simbólico, propondo um “compartilhamento formal” que não admitiria “nenhum tipo de individualidade” (Simmel 2004)³⁷⁸. A mesa, em certos contextos, pensa Da Matta, congrega liberdade, respeito e satisfação (1986). Ela permite, de certa forma, superar algumas diferenças e cancelar as mais drásticas oposições. “Na mesa, realmente, e através da comida comum, comungamos uns com os outros num ato festivo e certamente sagrado. Ato que celebra as nossas relações mais que nossas individualidades (Da Matta: 42). “Estar à mesa” é compartilhar e vivenciar o aspecto coletivo do gesto sagrado de alimentar-se. Sua presença implica o reconhecimento de que todos os que estão sentado à ela são partes de um mesmo todo que se transforma com as refeições festivas. Ali, os objetos colecionados em nome dos deuses e dos imperadores são consumidos, ingeridos para completar seu papel mediador até alcançar o ponto mais íntimo do indivíduo, no seu corpo. Onde, tal como diria Mauss, em outro contexto, estaria havendo uma “comunhão alimentar que leva ao mais alto grau de intimidade”, com o sagrado, com Deus e com a sociedade (1999: 183).

O acesso a este espaço sagrado, no entanto, parece ser parcialmente controlado durante as folias. A *mesa* também institui as regras da redistribuição. A comida servida atualiza as relações que os indivíduos mantêm entre si durante os festejos³⁷⁹. As mesas manifestam concretamente certas distinções, criando gradações entre o mundo dos anfitriões (os imperadores) e todos os seus convidados (os foliões e os “não-foliões”). Sua presença não produz apenas iguais, mas sempre alguns mais iguais do que os outros.

³⁷⁷ Há, então, distinção entre o “comer” e a “refeição”. A comida pode estar presente em diversas situações sociais. Já a refeição é ritualizada. “Ela pressupõe, obrigatoriamente, um modo específico de preparar, de servir e de consumir. Participar de uma refeição não é “o mesmo que simplesmente comer” (Gonçalves, 2004: 6). A refeição é um ato coletivo: é parte integrante de uma totalidade cósmica, natural, social e histórica. Comer é ato fragmentado, individualizado. Refeição liga ao cosmos. Comer liga o indivíduo a suas necessidades básicas - a “fome”, aqui, não é pois a falta de comida, mas a ausência de relações sociais.

³⁷⁸ Diz Simmel: “O prato simboliza, de um lado, a ordem que determina à carência do indivíduo o que lhe cabe como membro de um todo, dividido em partes; mas também não lhe permite tocar além de seus limites. Mas, de outro lado, o prato supera este individualismo simbólico, na medida em que estabelece um compartilhamento formal, em um plano mais elevado: pois os pratos da mesa de jantar devem ser totalmente uniformes, não admitindo nenhum tipo de individualidade; pratos e copos diferentes, destinados a diferentes pessoas, seria algo extremamente absurdo e muito feio” (2004: 4-5).

³⁷⁹ Como afirma Leach (1964), em outro contexto, ao observar um grupo de pessoas durante uma refeição, pode-se dizer quem é o chefe da família, quem é o convidado, pela maneira de se comportarem ou pela posição na mesa.

Poderíamos dizer até que “estrutura” e a “anti-estrutura” parecem se concretizar nela. No mundo das folias urucuianas, esta correlação entre hierarquia e igualdade pode ser observada pelos modos como as mesas são apresentadas ao longo dos festejos. Há, a rigor, pelo menos quatro maneiras distintas de se distribuir o alimento. Estas 4 possibilidades conformam uma espécie de “sistema de mesas” urucuiano que articula hierarquias e distinções de todo o gênero.

1- As festas “sem mesas”: Apenas em ocasiões íntimas e cotidianas, os urucuianos costumam se servir diretamente no *fogão* (símbolo da intimidade do grupo doméstico). Há, claro, exceções, mesmo em situações mais festivas. Em todo caso, estes são exemplos que confirmam as regras de etiqueta nos momentos da alimentação coletiva. Numa ocasião, eu acompanhava uma festa dedicada à Nossa Senhora da Conceição. Durante o almoço, não havia sido montado, contudo, nenhuma mesa para os convidados. A dona da casa fazia questão de se desculpar, argumentando que seus hóspedes não precisavam “fazer cerimônia” na hora de comer, porque, na sua festa, o “pessoal tem que se sentir à vontade”. Ela contava, inclusive, que um visitante de Montes Claros não entendia muito bem aquilo que ela chamava de *sistema urucuiano*. Ele esperava a comida na mesa e não conseguia pegá-la no fogão. Para os urucuianos, dizia ela, “pegar comida no fogão” é uma forma de ser *simples*, de um lado, e ser *de casa*, de outro. O *fogão*, pois, adquire função simbólica importante. Lugar onde se realiza a passagem do dentro para fora e do fora para dentro, onde a natureza vira efetivamente cultura, ele é ao mesmo tempo tabu e *communitas* familiar. Aproximar-se dele é aproximar-se da *casa* no seio de sua intimidade. Não por acaso, ele está localizado no espaço mais ao *fundo* da residência³⁸⁰. A *mesa*, em oposição ao *fogão*, é, neste sentido, ao mesmo tempo hierarquia e classificação. O cerimonial associado a ela implica a regulação e a separação com o mundo exterior.

2- A mesa dos foliões: Costumeiramente, as festas de folia contam sempre com uma mesa especialmente montada para os foliões. Para muitos isso é uma “obrigação” e uma forma de retribuir à altura o serviço prestado por estes personagens para todo o andamento dos empreendimentos. Como vimos, o acesso à *mesa dos foliões* é regulado. Os cantadores e tocadores se servem primeiro (ao lado de seus parentes próximos e alguns amigos). Muitas vezes, os demais convidados só podem participar do jantar depois que os foliões terminaram suas refeições. O controle do acesso é exercido pelos imperadores, pelos foliões e pelos próprios convidados. Numa festa que eu acompanhava em Urucua, fui convidado a me sentar à *mesa dos foliões* pelo imperador. Sem saber que eu chegava à convite do patrocinador dos festejos, um dos foliões falou que eu não deveria estar ali, mas, sim, do “lado de fora”, junto aos demais convidados que esperavam sua hora “de comer”. Antes de ser avisado por outros dos seus companheiros de que eu havia sido inserido pelo próprio imperador, ele arrematou: “o povo só come depois dos folião”³⁸¹.

O controle do acesso às mesas pode, neste sentido, ser flexibilizado pela ação algo “personalista” de alguns dos personagens mais proeminentes da festa. Os convites expressos por eles são, então, importantes vias de acesso às mesas, instaurando um sentido de intimidade onde havia formalidade e distinção. O exercício destas prerrogativas pode

³⁸⁰ Uma das formas mais convencionalizadas de se narrar proximidades é dizer que o visitante “comia junto com nós sentado no fogão de lenha”.

³⁸¹ Os próprios convidados podem se sentir intimidados a se sentarem junto dos foliões. Numa ocasião, respondendo aos convites insistentes de um folião para se servir, uma mulher dizia: “mas, eu só como depois dos foliões”.

estabelecer certas tensões. Numa festa, eu vi um capitão urucuiano discutir com sua *imperadeira* porque esta havia afastado um convidado da mesa, argumentando que ele, primeiro, deveria esperar os foliões terminarem de se servir, arrematando: “se sobrasse, comia o resto”. Ao lado da distinção oferecida aos foliões, também pode haver significativas disputas no controle da distribuição dos alimentos³⁸².

3- **A mesa dos foliões e o barracão.** Em festas nas quais os imperadores esperam a chegada de muitos convidados (como o caso dos festejos de Israel), eles podem agregar à *mesa dos foliões* um *barracão*, construído no fundo do terreiro, onde alguns *serventes* servem os convidados diretamente do balcão. Embora demonstre algum respeito em relação aos convidados “não-foliões” (eles não precisam esperar para comer), a separação entre a mesa e o barracão pressupõe também uma maior distinção entre os foliões e demais convidados: nos espaços onde se come (os foliões ficam mais perto da casa, os demais convidados “nos fundos”), nas formas de se servir (na mesa os hóspedes se servem, enquanto no barracão eles são servidos) e, às vezes, no próprio cardápio, mais variado no caso das mesas e menos no barracão.

4- **A mesa dos foliões e a mesa do povo.** A montagem de duas mesas é o exemplo máximo da boa distribuição da “comida”. A primeira, a dos foliões, fica geralmente localizada ao lado da casa, numa varanda contígua à cozinha da residência. A segunda mesa, conhecida como a *mesa do povo*, por sua vez, é montada no terreiro em frente a casa, sob os barracões especialmente construídos para as ocasiões. A comida servida nos dois ambientes são, de modo geral, as mesmas, e os procedimentos na hora de se servir também. Mas, por outro lado, a proximidade e a distância da cozinha indicam uma evidente hierarquização e distinção, entre aqueles que são mais próximos e que precisam ser louvados (onde são incluídos os foliões) e os mais distantes, meros convidados. Num sentido mais amplo, ambas as mesas configuram dois espaços distintos de sociabilidade festiva. Apenas os *imperadores* e alguns *serventes* parecem circular livremente entre os dois locais.

Cada uma das quatro possibilidades de distribuição de alimentos só faz sentido se comparada, numa abordagem mais ampla, com as demais que compõe o sistema. Num pólo extremo, encontramos, então, a “ausência de mesa”, que é ao mesmo tempo a expressão de maior “intimidade” e de maior “simplicidade” (“a festa é pobrezinha, mas ninguém faz cerimônia”). Ali, tudo se opõe ao cerimonial de distinção entre os integrantes da festa. As etiquetas se tornam menos rígidas, os elementos que separam os convidados são mínimos e todos se servem diretamente do fogão (no entanto, no sentido inverso, a festa será considerada “mais pobre”). Ao seu lado, numa zona intermediária, encontramos

³⁸² Ainda que muitas vezes discordem das restrições impostas aos demais convidados, os foliões aprovam a existência de mesas. Em certos casos, quando elas não existem mais, eles podem se lamentar, lembrando-se de um tempo em que os moradores “respeitavam mais os foliões”. Na minha pesquisa para a escrita da minha dissertação, eu ouvi de um destes cantadores (na área não havia mais a instituição da *mesa dos foliões*): “A folia de Reis tá acabando. Ninguém mais respeita os folião. Antigamente o pessoal fazia as mesa separada pros cantado, tudo bonito. Tinha mais respeito”.

a solidão da *mesa dos foliões*, onde há alguma separação e hierarquia. O que está em jogo neste caso não é a quantidade do alimento, mas as regras que estabelecem a distinção: neste local só se alimentam os cantadores e alguns convidados importantes. É de se notar, também, que a *mesa dos foliões* institui certos momentos em que as regras podem ser parcialmente quebradas por relações de amizade, vizinhança e parentesco que embaralham e, às vezes, tensionam o cerimonial (todos os presentes podem, de alguma maneira, “convidar” alguém de fora para servir à mesa). Num ponto seguinte, veremos, também numa zona intermediária, a existência da *mesa* e de um *barracão*. Aqui a *intimidade* começa a namorar a *força* dos festejos, quando se entende que a festa pode ser “grande demais” e atrair muita gente para sua realização. A distinção aumenta quando foliões e “não-foliões” são separados. Mas, paradoxalmente, o uso da mesa e do barracão também tenta estabelecer uma certa equivalência (as pessoas podem esperar menos tempo para comer). Por último, no pólo oposto, há instituição das duas mesas, a dos *foliões* e a do *povo*, que caracteriza festas extremamente *fortes* (os eventos se tornam realmente públicos, quando pessoas de fora, desconhecidas e distantes chegam para festejar). A distinção se radicaliza por meio da replicação dos espaços (as duas mesas são praticamente idênticas em tudo) que, por outro lado, também separam hierarquicamente os foliões e os “não-foliões”, em função de sua proximidade com os imperadores.



Foto 104. A mesa do *povo*

Um diagrama simplificado deste “sistema de mesas” pode, então, ser entendido a partir de dois eixos que estabelecem correlações entre duas noções centrais: mais ou menos “intimidade” e mais ou menos “força” (que, em termos nativos, expressa riqueza,

poder político, social e simbólico)³⁸³. O sistema pode ser completado e se tornar ainda mais complexo à medida em que inserimos outros elementos, tais como a variedade dos pratos, a diversidade da comida, etc³⁸⁴.

Folia sem mesa	A mesa dos foliões	A mesa dos foliões e o barracão	Duas mesas
Total intimidade e pouquíssima força (“simplicidade”)	Bastante intimidade e alguma força	Pouca intimidade e bastante força	Pouquíssima intimidade e força máxima

Figura 20. O sistema das mesas nas folias urucuianas.

Num sentido amplo, o sistema de mesas, por um lado, evoca as diversas formas de controle e classificação dos convidados. As festas de folia são, no limite, o alargamento das fronteiras cotidianas dos espaços domésticos. Para suas realizações, chegam pessoas conhecidas, vizinhos, parentes, amigos, pessoas pouco conhecidas e, até, desconhecidas. O perigo da entrada destes personagens neste período “extra-ordinário” se torna evidente. É preciso estabelecer certo controle. Pitt-Rivers (*apud* Prado, 1977) sustenta que as leis básicas da hospitalidade estabelecem a classificação dos personagens que chegam a um lugar: a oposição entre o “anfitrião” e o “estrangeiro” é central. Nas recepções cabe sempre ao primeiro ordenar e ao segundo acatar; só assim procedimentos da hospitalidade seriam capazes evitar conflitos latentes. O modo como são apresentadas as honrarias entre anfitriões e convidados manifestam concretamente os domínios de uns sobre os outros durante as visitas. A refeição, nestes momentos, desempenha um papel central: “ao convidado deve ser garantido o lugar de precedência, e ele deve comer em primeiro lugar. A precedência, porém, é determinada em relação ao anfitrião, à sua mão direita, como regra” (Pitt-Rivers *apud* Prado, 1977: 66)³⁸⁵. O repasto festivo, pois, não é apenas uma

³⁸³ Para as noções de forte e fraco no universo camponês ver Woortmann (1997), Heredia (1979), entre outros.

³⁸⁴ É preciso apresentar um caso etnográfico. Estava em São Francisco, junto com outro pesquisador (Wagner Chaves), a serviço do CNFCP. Acompanhávamos a realização de uma folia de São José. Durante o jantar que foi oferecido aos convidados e foliões após o *giro* de um único dia, não havia mesas e sequer pratos para os cantadores. Eles comiam todos de um mesmo tacho de comida. A suprema *intimidade*, contudo, também era explicada em termos de excessiva *simplicidade*. Em ambos os aspectos, os moradores supunham que eu e meu colega pesquisador não compartilhávamos daquele momento. Fomos os únicos convidados a quem foram oferecidos pratos para o alimento festivo.

³⁸⁵ Segundo o autor, toda a sociedade estabelece classificações segundo sua própria escala de valores no que diz respeito ao estrangeiro. O estrangeiro, tem como característica essencial o fato de ser desconhecido e, desta forma, é alguém que não inspira confiança e a idéia de aceitabilidade em relação à ele, é ligada à possibilidade de ele poder ou não ser incorporado à comunidade (1973).

“comunhão” e uma passagem para o tempo da “fartura”³⁸⁶. Ele também é, da mesma maneira, uma forma de controle do estrangeiro, daquele que vem de fora para habitar por um período de tempo o espaço doméstico e familiar. Num sentido amplo, as configurações de mesas urucuianas expressam as várias possibilidades de controle e classificação entre “anfitriões” e “convidados”, por meio de uma série que vai da maior intimidade ao quase total anonimato.

Por outro, o sistema não indica apenas uma via de mão única. O controle que ele evoca também estabelece o entendimento de que a festa precisa *agradar* a todos, senão indiscriminadamente, mas de acordo com suas posições dentro do sistema classificatório. Aqui, as idéias de “força” e “fraqueza” ganham relevo. Um convidado “não-folião”, desconhecido do imperador, não vai achar “ruim”, em princípio, ter que comer da comida do barracão. Ele achará “ruim”, isso sim, se esta não estiver de acordo com certas convenções básicas previstas para ela: ter pouca fila, com comida farta, etc.. Há que se servir bem, mas sempre de acordo com a posição dos convidados dentro do sistema classificatório compartilhado e de certa forma aceito por todos. Nesse sentido, o sistema de mesas também condensa certos valores relativos ao prestígio dos imperadores e as avaliações da qualidade de sua festa. Se a ausência de mesas, num pólo, implica bastante intimidade mas pouca força, a existência de duas mesas, evoca, no pólo oposto, muita força e pouca intimidade. O segredo, mais uma vez, reside no balanceamento e na correta produção de um meio termo que integre a todos ao mesmo tempo em que produza prestígios e reputações. Saber avaliar de antemão o tamanho da festa pode ser crucial para a constituição das formas de controle e distribuição dos alimentos servidos nela.

4. O povo da festa

A fazenda do Du estava localizada num canto ermo do município do Riachinho, para lá da vila do Buritizeiro, há quase 30 quilômetros de Urucuia. Chegamos para as festividades de sua folia por volta das 11 horas da noite. Não tínhamos receio de que a festa estivesse

³⁸⁶ Vale anotar Van Gennepe, para quem a comensalidade é também um espécie de ritual de agregação entre anfitriões e convidados: “A comensalidade, ou rito de comer e beber em conjunto, (...) é claramente um rito de agregação, de união propriamente material, o que foi chamado um ‘sacramento da comunhão’. A união assim formada pode ser definitiva. Mas na maioria das vezes dura apenas o tempo da digestão (...)” (1978: 43).

terminando. As notícias que corriam por toda a região davam conta de que ela seria “grande” e provavelmente atravessaria a noite para terminar apenas na tarde do dia seguinte. Du era um fazendeiro “forte”, mas que, por conta do vício da jogatina, teria perdido muita terra e gado. Meus companheiros contavam, inclusive, que a festa que ele estava organizando e patrocinando dizia respeito a uma promessa feita por sua esposa, pedida e atendida pelos Santos Reis Magos: “Ela pediu pro marido parar de jogar. O hómi tava já dando de perder as coisas dele. Tava fracassando. (...) Diz que faz mais de ano que ele não joga mais” (Caderno de campo: 06/01/2008).

A viagem foi longa. As estradas escuras que levavam à moradia de Du se partiam em uma, duas, três, ao longo do caminho. Quem nos guiava era Meirinho. Capitão de folia, ele encerrara suas obrigações com uma festa de Reis e seguira, junto com Ivan e comigo, para o outro festejo. Aliás, ele era o mais empolgado de todos nós. Na festa de Du, ele encontraria muitos amigos, como seu antigo mestre e agora compadre, Antonio Jatobá, o líder dos foliões. Além do mais, sua empolgação tinha outras razões. O festejo em que estávamos antes caiu numa grande pasmaceira. A festa que prometia ser boa acabou “fracassando” em função daquilo alguns devotos consideram erros básicos durante a produção de uma folia. Os equívocos tinham a ver, menos pela suposta capacidade econômica do seu realizador, e mais por sua inexperiência como imperador. O jantar foi farto, mas a bebida (a pinga) acabou rapidamente e seus patrocinadores não foram rápidos o suficiente na hora de repô-la. A multidão que havia ficado para a “janta” saiu aos poucos, ciente de que, sem alguma bebida, não havia como ter alegria numa festa. Além do mais, logo depois, o festejo foi tomado pelo ruído de um auto-falante do automóvel de alguns convidados. O baile que se seguiu – na verdade um arremedo de baile – foi “desanimado”. “A festa esfriou” e os meus acompanhantes gostaram da idéia de ir embora atrás de festividade melhor.

Quando chegamos na fazenda do Du era quase meia-noite. A propriedade estava apinhada de gente. Muitos daqueles que se encontravam na festa anterior se dirigiram para lá. Havia automóveis estacionados em toda a beira da estrada e no pasto em frente nós não podíamos sequer achar um espaço para colocar meu carro. Dezenas de cavalos permaneciam amarrados nos mourões da cerca e a circulação de pessoas era intensa. O som da música festiva era ouvido à distância. Luzes mostravam a multidão de cabeças a rodopiar por debaixo de um amplo barracão construído no terreiro de frente da casa. Meus

acompanhantes abriram, então, um sorriso, comentaram entre si que “agora sim” estava “bom” e seguiram para o meio da multidão. Meirinho e Ivan, como foliões e devotos reconhecidos dos santos Reis Magos (ambos eram capitães, afinal) se dirigiram para a *lapinha* montada na sala. Eu os acompanhei. Acima dela e ao seu lado, estavam todos os artefatos sagrados dos festejos: a bandeira dos Santos Reis Magos, as toalhas cerimoniais e os instrumentos musicais dos foliões. Agora, eles não tinham mais utilidade ritual. As pessoas passavam sem grandes cuidados ao seu lado e apenas aqueles que saíam e, nós que chegávamos, paravam na frente do conjunto para realizar uma saudação individual aos santos para quem os festejos eram dedicados.



Foto 105. A festa adentra a noite (Roberta S. Guimarães).

Meirinho procurou seus amigos e encontrou seu antigo mestre que estava nos fundos da residência, sentado à mesa que, horas antes, fôra destinada ao jantar dos foliões. Ele estava alegre, levemente cansado e talvez um pouco alterado pela bebida. Antônio Jatobá (esse era seu nome) nos ofereceu cachaça e nos contava com animação “causos” referentes ao *giro* da folia do Du. Ele destacava fatos engraçados e enumerava os bois recebidos pelo seu grupo ao longo da jornada cerimonial. “A gente recebeu 8 boi pra festa”. Procurei saber dos demais foliões (eu os havia conhecido durante uma noite que os visitei em trabalho). Alguns estavam dormindo, outros estavam dançando com suas esposas. Alguns deles, solteiros, procuravam “arranjar namorada” entre as dançarinas da festa. Agora, “sem as toalhas”, eles poderiam exercitar novamente sua plena

masculinidade, sem interditos ou repreensões públicas ou privadas de seus alferes e capitães. Sua “obrigação religiosa”, noutros termos, havia terminado.

A festa adentrava à noite. O “cantador de forró” que fôra contratado para os festejos era conhecido pela vizinhança e pelos moradores de Urucuia (o custo de seus serviços girava em torno de 200 ou 300 reais). Sobre um pequeno palco improvisado no terreiro de frente da propriedade, ele executava a sequência interminável das peças musicais mais conhecidas pelos participantes da festa. De tempos em tempos, ele fazia pequenos discursos ao microfone para passar algumas informações e animar a platéia. Não faltaram loas ao imperador e ao “povo do Riachinho” que comparecera ao evento. Alguém, no meio da multidão, lembrou-se “do pessoal de Urucuia” que também estava presente. O cantador se desculpou e acrescentou, para alegria dos visitantes: “e o povo de Urucuia também!”.

Enquanto meus companheiros dançavam no meio dos convidados, eu me colocava no canto para observar melhor o que estava acontecendo. Logo, um homem alto que andava por ali veio me cumprimentar:

- Tudo bem, moço? Ta gostano da festa? – perguntou.

- Tô, respondi, antes de fazer um comentário curto que pudesse alongar nossa conversa: tá cheio, né?

Eu não tinha certeza, mas suspeitava que o homem que viera conversar comigo era o próprio Du – que eu não conhecia. Os imperadores, de fato, costumam caminhar por entre os seus convidados, para incentivá-los a se aproveitar dos festejos, oferecerem comida e bebida e para tentarem deixá-los ainda mais confortáveis com os festejos. A regra da hospitalidade nestes contextos também era uma forma de controlar os convidados conhecidos e estranhos que chegam para suas festas (Pitt-Rivers, 1973). Reparando no olhar espreitador do dono da casa, eu me apressei logo em dizer com quem e por que eu estava em sua festa.

- Vim lá do Urucuia, junto com o Meirinho e o Ivan. Eles falaro que a festa ia ser boa. Então, eu vim.

Minha estratégia deu certo. O homem respondeu com um sorriso largo, repetindo o nome dos dois companheiros como que reafirmando o local onde eu deveria ser inscrito no interior de seu sistema classificatório. Antes de sair, ele ainda se apresentou e me indicou o lugar onde a pinga estava sendo servida aos convidados.

- Eu sou o Du, moço. Pode ficar a vontade porque essa festa é do povo todo aí. Tem pinga lá no fundo. Faz vergonha, não.

Du saiu sorrindo no meio do povo, cumprimentando e conversando com os demais convidados que encontrava pelo caminho. Alguns conhecidos vinham abraçá-lo; outros, também animados, paravam para elogiar a festa e perguntar, entre sorrisos, quando ele faria outra. Na linguagem dos urucuianos, Du estava ia ao encontro do *povo da festa*, para quem, no limite tudo era feito também. Havia, claro, um sentido de controle nos gestos do imperador. Mas, por outro lado, a caminhada pelos pátios da festa tinha razões mais “mundanas”: nas suas rondas, ele se tornava o foco de vários tipos de elogios pessoais e coletivos que, de certa forma, serviam para louvar seu nome e sua festa de folia.

As horas que se seguiram ainda foram de muita festa. Por algum tempo, eu ainda arrisquei um ou outra rodada no salão de dança, ao lado de uma moça conhecida de Urucuia. Mas foi só. Cansado e efetivamente péssimo para esses bailados, eu voltei para o carro para dormir um pouco. Mais tarde, por volta das cinco horas da manhã, acordei e voltei para o meio da multidão. Encontrei um dos meus companheiros, Ivan, conversando com outro homem. Perguntei por Meirinho. Ele, dizia meu companheiro, estava “perdido” no meio do povo dançando com uma mulher. Brinquei, provocando meu interlocutor, para saber dele o por que de não estar dançando naquele momento. Ele riu e respondeu, explicando o que havia ocorrido.

Eu puxei uma mulhé pra dançar. Quando eu tava lá no meio, veio um moço e puxou ela da minha mão. Eu não conheço, não (...) Nem ela, nem ele. O povo do Riachinho tem fama de andar armado e eu deixei ir: “vai com Deus” (risos).

O “povo do Riachinho”, pensava ele, tinha “fama” de “valentão” e de andar armado com seus revólveres. A imagem não era apenas resultado particular do olhar do nosso companheiro urucuiano. Noutra festa na mesma região, vi um imperador expressar a mesma preocupação, chamando a polícia para dar “uma volta” por sua residência durante a *entrega* para “evitar confusão”. A presença do aparato estatal conferia um certo controle mundano ao que estava ocorrendo e destacava um certo limite do controle do imperador sobre o chão quase público da sua residência em festa. Obviamente, brigas e ameaças durante os festejos de folia não são privilégios do “povo do Riachinho”. Depoimentos como os que eu apresentei acima poderiam ser referentes a qualquer município da região. O que não falta são relatos locais sobre ocorrências semelhantes em outros lugares. Um

ponto que pode se chamar à atenção é o fato de que a “fama” como costuma sempre ser, de alguma maneira, se refere ao “outro”, ao outro grupo e ao outro lugar.

O dia já amanhecia e alguns convidados já tinham ido embora. Outros, já se preparavam para sair também. Por volta das seis horas da manhã, da cozinha improvisada no fundo do terreiro de trás da casa, foram servidas aos convidados grandes porções de “caldo de carne”. Tratava-se de um ensopado, onde o cozido de boi era servido em pequenos potes para aqueles que fossem pegá-los. As pessoas tomavam aos montes. “É pra fortalecer”, avisava um dos meus companheiros. Nesse meio tempo, o imperador se dirigiu ao animador e cantor de forró. Nos intervalos de uma das músicas, ele falou algo ao seu ouvido. Ambos riram. No microfone, o cantador anunciava.

O Du acabou de dizer que não é pra ninguém ir embora, não. Porque ele já ta mandando matar mais um boi pra servir pra festa. Vixe Maria, a festa não acaba agora não! O povo vai ficá aqui até amanhã.

De fato, os festejos de folia nunca terminam oficialmente com o ritual da *entrega* propriamente dita. Eles, em regra, continuam por toda a noite e podem varar madrugadas a fio com suas realizações. O seu fim é quase sempre assim. Leach (1974), em seu estudo sobre narizes falsos, levanta a tese de que, na estrutura geral dos rituais, há sempre uma lógica implícita a organizá-los. Se eles começam extremamente informais, eles têm a tendência de terminarem com grande formalidade; mas se começam controlados e rígidos, seu final é o final de grande festa, como um verdadeiro carnaval (Leach, 1974: 209). Esse era o caso da festa de encerramento da folia do Du e de tantos outros imperadores urucuianos. Se as folias começam, lá na *retirada*, com cantos e reza, elas terminam com a realização de festejos que tendem atravessar a noite, com bailes, bebidas e muita comida oferecida. Se tomarmos apenas o dia da *entrega*, a fórmula também parece se repetir. O ritual que demarca o encerramento das festividades começa extremamente organizado, com rezas, repastos formalizados e cantos religiosos de folia; a bandeira, as toalhas, os altares e os instrumentos musicais servem à parte mais sagrada dos festejos. Mas, então, o início excessivamente formal descanba para um final marcado pela profusão aparentemente desordenada de comida, danças e beberagem; onde a ação influência de quaisquer símbolos religiosos são praticamente mínimas. É o encerramento aberto para um festejo que começa extremamente fechado.

O “carnaval” sertanejo toma à frente e propõe uma inversão no próprio ritual religioso. Os cerimoniais que antecedem sua realização são rituais da ordem, fundados nas rezas, nos *cantorios* realizados diante das lapas e das mesas. Agora, elas dão lugar à dança de pares entre jovens, no terreiro, ao consumo de álcool, aos “namoros”. Os rituais da ordem, assegurava Da Matta (1979; 1986), são atividades nas quais o corpo deve ser contido ou até mesmo neutralizado³⁸⁷. As falas pausadas e formalizadas, os gestos marcados e cuidadosamente executados, a presença ostensiva dos artefatos sagrados, todos estes elementos procuram destacar o sacrifício do corpo (“um centro de prazer dado imediatamente pela experiência humana”) por Deus e pelos santos religiosos. É nesse sentido que a tríade ritual que dá início aos festejos da *entrega* contrasta de modo muito evidente com o que vem a seguir. No encerramento da folia, os valores do corpo são destacados. O comer, o beber, o dançar e o sexo são pensados na sua plenitude (sempre, claro, dentro dos domínios de uma estrutura que coloca certos limites ao “carnaval” sertanejo). A desordem que parece caracterizar estes momentos festivos conduzem à uma grande transformação, temporária mas evidentemente intensa, da estrutura social. Não há mais “foliões” com suas toalhas; todos, ali, compõem o “povo da festa”, para o qual tudo parece, no limite, ser direcionado.

Não se trata, no entanto, de inversões totais. A presença do imperador e de seus representantes no meio dos convidados, como que vigiando a circulação das pessoas no espaço de sua moradia (efetivamente, a casa da festa nunca deixa de ser a residência do imperador) indica que um certo controle precisa ser exercido. São muito conhecidas as histórias que envolviam uma imperadeira, já falecida, muito respeitada pelos devotos urucuianos, segundo as quais ela caminhava no “meio do povo” de sua festa portando seu indefectível chicote de couro (sua “pirata”), com a qual açoitava certos casais mais “assanhados” que insistiam em “namorar” nos cantos escuros de sua residência. “Ela batia mesmo”, me contava um capitão, antes de finalizar sua fala dizendo que a mulher repetia que “a folia é coisa de religião e que na casa dela ninguém podia perder o respeito”. Os festejos, noutros termos, não transformam o espaço doméstico dos seus patrocinadores e organizadores num lugar totalmente “público” (a rigor, este tipo de local nem existe em Urucuia, na medida em que cada canto da cidade é sempre, de alguma maneira, vigiado

³⁸⁷ Lembro que a palavra “continência”, muito usada no seio dos rituais religiosos da folia, “significa”, segundo Da Matta, “um ato cujo sentido profundo é precisamente o de conter-se, controlar-se, dominar-se...” (1986: 57).

pelos olhares perscrutadores dos seus habitantes), mas propõem uma ressignificação parcial. Não há uma inversão total. Tudo parece se caracterizar por uma tentativa, às vezes bem ou mal -sucedidas, de se instaurar os limites tênues uma “estrutura” e a “anti-estrutura” (Turner, 1974).

A natureza ambígua, ao mesmo tempo que ordenadora e desordenadora, daquilo que estou chamando de “carnaval sertanejo”, nos apresenta uma das relações mais importantes dos festejos; aquela que opõe e liga o “imperador” e o “povo da sua festa”. Já falamos bastante do primeiro. Agora, trataremos do segundo. Presente como ator secundário ao longo de todo o circuito de uma folia, o *povo* atinge sua expressão máxima durante a *entrega*. Ele compõe a massa amorfa dos convidados. O personagem emerge com toda sua força logo depois do encerramento da *entrega* propriamente dita, quando a bandeira é definitivamente assentada na *lapinha*, quando o círculo do *cantorio* se desfaz, quando os foliões já estão sem suas toalhas e instrumentos. Não há, inclusive, mais mesas a separar os convidados. As marcas da distinção são desfeitas de modo a que todos os presentes se confundem na massa disforme da população festiva (os próprios imperadores podem se tornar anônimos aos convidados que não os conhecem pessoalmente). Poderíamos até dizer que são sempre dois os “deuses” aos quais os festejos de folia são dedicados. De um lado, há o Deus sagrado, mediado pelos santos, seus representantes para todos os assuntos relativos aos homens, para quem tudo converge num sentido de verticalidade “para o alto”, por meio das rezas, dos *cantorios*, etc.. A Deus e aos seus emissários os participantes dos festejos devem a obrigação da “contra-graça” por tudo o que foi feito e que poderá ser feito em suas vidas. Tal é o sentido de tudo aquilo que é produzido para a festa. De outro lado, contudo, o dia da *entrega*, também nos apresenta outra divindade, mais amorfa, sem rosto e sem nome próprio, que, no entanto, também é capaz de exercer poder central sobre todos os participantes: o *povo*, para quem tudo também é feito³⁸⁸. Sua presença instaura a suprema comunhão, onde as distinções de gênero, classe, pertencimentos locais e familiares se perdem sob seu rótulo eminentemente coletivo. Para o *povo* são reservados as comidas, as bebidas e os bailes. Articulado também um eixo vertical de relações (na medida em que o *povo*, agora, se opõe

³⁸⁸ A noção de que o carnaval é a “festa do povo” está presente em diversos trabalhos: Bakhtin (1999), Burke (1999). No Brasil, há o trabalho clássico de Roberto Da Matta (1979; 1986). Diz ele, “nos carnavais e orgias, o propósito básico parece ser o de igualar e juntar. Seu objetivo é abolir todas as diferenças, ou pelo menos foi assim que viu Bakhtin nas sociedades hierarquizadas” (Da Matta, 1986: 55).

diretamente aos imperadores), o grosso dos convidados exige uma passagem para o “baixo”, social e cosmológico (o corpo é o tema).

Encontramos, aí, um dos aspectos importantes do caráter ao mesmo tempo tempo verticalizador e condensador dos festejos. A casa dos organizadores dos festejos se transforma no centro temporário do universo social e cósmico; seus proprietários se revestem nos representantes das divindades e do próprio *povo* para os quais tudo parece ser feito. Em relação aos primeiros, os imperadores estão em condição subalterna; em relação aos segundos, num plano de alguma superioridade, demarcada no gesto de distribuir, que caracteriza sua festa. O passeio do imperador pelo terreiro do baile, que descrevi mais acima, não é apenas o exercício do controle, mas também é o recolhimento das loas do prestígio social, quando ele é pessoalmente parabenizado e reconhecido pelos convidados como o grande responsável pelo empreendimento festivo. Como Mauss já havia feito notar, a destruição de riquezas acumuladas e sua distribuição não são gestos de puro dispêndio econômico, mas são atos que podem servir para estabelecer hierarquias. Neste caso, “dar” é tornar-se “*magister*”.

Dar é manifestar superioridade, ser mais, estar mais alto, ser magister; aceitar sem retribuir ou sem retribuir mais, é subordinar-se, tornar-se cliente e servidor, tornar-se pequeno, cair mais baixo (minister). (2004: 187).

Estar em posição superior, no entanto, não é garantia de sucesso no mundo das folias. O *povo* precisa transformar as festas em eventos memoráveis e seus organizadores em imperadores respeitáveis. O conjunto de convidados confere prestígio aos empreendimentos de folia não apenas por sua participação em massa, mas também porque é dele que provém as avaliações coletivas de sua consecução. Essencial ao festejo, o *povo* estabelece, com sua “voz” (também em Urucuia “a voz do povo é a voz de Deus”), as reputações dos imperadores e dos produtores das folias. Afinal, embora as opiniões possam ser expressas por pessoas conhecidas (um amigo, um parente, um vizinho), elas são sempre pensadas como fruto do organismo único e coletivo que caracteriza a opinião coletiva capaz de destruir ou construir a “boa reputação” dos festejos. Trata-se, enfim, de pensarmos o *povo* como uma audiência entendida como um organismo único que representa a “comunidade inteira agindo conjuntamente”, como pensa Gilmore (1987: 33). A presença do *povo* estabelece que os festejos sejam frequentemente concebidos por seus produtores como alocados no centro de um palco onde se desenvolve um grande drama,

apresentado diante de um crítico muitas vezes feroz. Entidade intagível, o *povo* está sempre presente e ditando ordens³⁸⁹. “A entrega é difícil”, dizia-me um imperador, antes de finalizar: “Senão já viu, né? Se não agradar, o povo fala muito.”

Um outro ponto precisa ser anotado. O *povo* não se restringe apenas à uma festa, mas a várias. Assim como no caso dos santos e do próprio Deus, todos os festejos de folia devem lidar sempre com o “mesmo *povo*”, anônimo, que parece estar presente simultaneamente em todas as festas de folia. A noção, noutros termos, realiza mediações entre os festejos. Por sua ubiqüidade, o povo “circula” por entre as festas de um mesmo território, estabelecendo os números finais aos empreendimentos. Só com sua presença os festejos podem se tornar memoráveis e deixarem suas marcas na memória coletiva dos devotos (Halbwachs, 1990). Os feitos de uma festa, dos seus organizadores, dos seus foliões e até das comunidades responsáveis por ela, são reconhecidos e servem de modelos para os festejos futuros, ao mesmo tempo em que são enquadrados numa arena onde as rivalidades propõem alguns vencedores e outros perdedores. Embora, as folias nunca sejam explicitamente pensadas como rituais agonísticos, elas efetivamente o são, quando os sujeitos concretos se medem, por meio das avaliações do *povo*, em torno dos saberes e fazeres necessários à sua realização.

Cê viu a festa dele, né? Faltou tudo. Deus as hora lá e não tinha mais cachaça pros convidado. Num pode faltar. Eu tava lá pra ajudar. Mas a festa não é nossa a gente tem que respeitar o que eles pensa, né? Mas nas folia que eu faço é diferente. Não tem falta de nada, não. É fartura mesmo. Senão o povo fala muito. Na última folia que eu fiz, tinha mais de 40 litro de pinga até que sobrou ainda. Mas não faltô. Festa pra se boa tem que se assim. Fazer qualquer um pode fazer. Mas fazer do jeito certo num é todo mundo que faz não. Cê viu (Urucuia. Caderno de campo: 23/04/2008).

A presença do *povo* instaura os ambientes festivos como verdadeiros e definitivos *potlachs*. As folias precisam prezar pela conspicuidade e excessiva destruição³⁹⁰. Mas,

³⁸⁹ Gilmore trata de indivíduos que vivem em comunidade, sempre à mercê do olhar pescrutador do “povo”. Proponho abandonar, neste sentido, o seu “individualismo metodológico” (Comerford, 2001) para pensar que coletividades também estão sujeitas a estas avaliações: famílias, grupos de vizinhança, festejos de folia, etc.. Diz Gilmore: “The audience here which determines his fate is ever watchful unforgiving, exacting. It is everyone and it is no one. Although the instigator may be known, no single tormentor can ever be identified, as no single admirer can; and indeed, people always say that it is el *pueblo* (the people) or the town which gossips or pillories or ostracizes or admires. The audience is a single, collective organism: the entire community acting as one. (...) Thus observed by everyone and by no one in particular, every man and woman conceives of him and hearself as being in a harsh spotlight, an actor in some unimaginable stressful drama, stretched out naked and helpless for judgment before a tyrannical judge, a nebulous, intangible, but ever-present taskmaster” (Gilmore, 1987: 33)

assim como no caso das festas ameríndias, a honra dos chefes que participam das trocas também é importante a legitimar o seu poder diante do “seu povo”. No limite, é sempre a “opinião pública” a responsável por julgar a sorte dos seus líderes durante os embates (Mauss, 2004). Na folia, tudo precisa ser visto e vivido intensamente, para que todos saibam quem foi o responsável pelos festejos. A festa, noutros termos, combate a escassez, propondo uma morte e um novo renascimento. Mas também envolve rivalidades. Uma boa folia nunca basta a si mesma. Ela precisa de outras com as quais é comparada, avaliada e classificada pelos seus participantes. As comparações trabalham a partir dos contínuos do tempo e do espaço, extrapolando os limites de uma única festa. Primeiro, as folias realizadas por imperadores diferentes num mesmo ciclo festivo são comparadas umas às outras. Em segundo lugar, as regras agonísticas se expandem no tempo, para colocar um e outro casal de imperadores em competição velada com festejos realizados em ciclos festivos diferentes. A folia de um ano, se considerada “boa”, de acordo com os critérios de “fartura” e “união”, será comentada por muitos anos e servirá, assim, como exemplo e termo de comparação com as outras. Neste caso, os responsáveis por sua produção ganham um certo renome, medido por aquilo que ele pôde acumular (unir) para montá-la e a forma como ele conseguiu distribuí-lo ao *povo* (fartura). A “união” dos participantes, a ausência de brigas, a “fartura” de comida e bebida, o baile que atravessa a madrugada, a qualidade dos foliões, a hospitalidade dos imperadores; todo um rol de elementos é enunciado e trazido à baila para a avaliação do processo festivo. Parte-se do princípio de que tudo deve ser avaliado e que o “povo” está sempre de olho no que está a acontecer.

O *potlach* urucuiano, como dita a regra geral do conceito, não opõe sujeitos hierarquicamente distintos. Os competidores estão sempre colocados no mesmo plano hierárquico: imperadores se opõem à imperadores, capitães a capitães, moradores a moradores, comunidades a comunidades, etc. As rivalidades supõem sempre a igualdade. É de se notar também que a produção das hierarquias festivas se dêem em torno de personagens que, na sua vida cotidiana, também se sentem como iguais, embora com algumas diferenças (homens e mulheres, mais ou menos fortes, imperadores “vitalícios” e “temporários” etc). Os seus organizadores podem ser sujeitos marcados por antecipação, por certas qualidades morais, econômicas e religiosas (ver capítulo 2). Suas festas, neste

³⁹⁰ Para Mauss (2004), o *potlach* é uma instituição que se caracteriza por prestações de toda ordem, doações aparentemente gratuitas mas que obrigam o destinatário de um presente a retribuir pelo menos algo equivalente ao doador. Sua marca distintiva é a dimensão agonística. As rivalidades não são, no entanto, entre indivíduos, mas entre os chefes dos clãs, verdadeiras “pessoas morais”.

sentido, precisam confirmar a sua posição social e moral superior (sua “honra”). Mas uma vez que nem todos os empreendimentos são igualmente bons, os seus realizadores podem sair eventualmente diminuídos com os seus encerramentos. As folias são, pois, “testes” aos seus prestígios pessoais, são provas de sua força³⁹¹. Como escreve Pitt-Rivers, “a prova da força tem sempre como fim destruir sua igualdade e estabelecer a hierarquia: um vencedor e um vencido” (1992 :316). No entanto, a partir de então, todo o trabalho necessário ao “vencedor” é a manutenção do seu prestígio, de sua honra a duras penas conquistada. Um imperador “temporário”, para se tornar de “vida inteira”, precisa sair da vala comum dos seus pares para ser reconhecido como um diferente entre os menos diferentes. Um imperador “vitalício”, pelo contrário, ao invés de lutar por precedência, luta para mantê-la diante dos demais devotos urucuianos.

Para finalizar, é preciso dizer que o *povo* é que permite que as rivalidades possam aflorar por toda Urucuia. Os combates, por assim dizer, não são e nem podem ser diretos. Um imperador não deve se mostrar a outro imperador, assim como um capitão não deve se mostrar a outro, alardeando maior conhecimento dos *fundamentos* de uma folia (por isso, a evitação sistemática dos *encontros*, que vimos no capítulo 5). Embora saibamos que isso possa ocorrer (vimos vários exemplos nesta tese), os devotos não costumam ver com bons olhos os empreendimentos abertamente agonísticos dos organizadores e patrocinadores dos festejos. Como vimos também, as atividades da disputa são frequentemente associadas ao “diabo” que leva os potenciais “irmãos” de um mesmo empreendimento religioso a se engajarem em embates que, no limite, vão de encontro aos valores associados às “leis de Deus”. A honra proveniente destes combates, por assim dizer, não pode ser conquistada por meio de embates diretos e abertos. Ela precisa ser, de alguma maneira, conquistada indiretamente por meio do povo que comparece à uma festa. O paradoxo da honra e da graça parece ser resolvido parcialmente ali. Impedidos por certos valores intrínsecos aos festejos de se vangloriarem de suas próprias festas ou de tecerem críticas abertas às festas dos outros, os organizadores das folias (assim como os foliões) exercitam uma rivalidade sempre “contida” (Gonçalves & Contins, no prelo). Eles necessitam do *povo* para que a “graça” produzida a partir das atividades religiosas sejam finalmente utilizadas para os fins da distinção e das honrarias. A “graça”, dependente do capricho divino, feminina, pode,

³⁹¹ Gonçalves & Contins observam situações bastante semelhantes nos contextos das festas do Divino dos migrantes açorianos, nos Estados Unidos e no Rio de Janeiro (no prelo). No mundo das folias, isso também foi descrito por vários autores: Reily (1995; 2001); Bitter (2008), Veiga (2002), entre outros.

assim, se transformar em “honra”, conquistada por meio da boa festa, da fartura, da hospitalidade e de rivalidades implícitas, sempre mediada pelo “baixo corporal” do *povo*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mas o que eu digo, essa vida aqui é dois dia, e a outra é eterna. Vamos trabalhar pra nós ganhar a outra vida porque essa é eterna. Vamos fazer bons procedimento pra nós receber, porque se num fizer boas obra, nós num recebe. Porque nós só recebe aquilo que nós fizemo, se você fez bom, tu recebe bom, mas se a obra for má, cê vai recompensado com coisa má, né? As obra, é como nós somo, como nós plantamo na roça. Se nós planta arroz e feijão, nós vamo colhê arroz e feijão. Se num plantá o feijão, plantá mandioca, nós vamo colher mandioca. O feijão não precisa esperá que nós num ganha, num plantou. Nossa vida é essa, nós só colhe o que nós planta, por isso é que digo, vamo andá mais devagar prá nós chegá mais cedo” (Geraldinho de Jesus. Uruçua. *Tocadores*, 2001).

A festa acabou e as pessoas e coisas precisam deslizar de volta ao mundo cotidiano. O ordinário emerge renovado, para tomar o lugar do tempo quando tudo era festa. As coisas e pessoas são, enfim, temporariamente realocadas nos seus locais até que outro festejo venha transformar novamente sua precária ordenação. A casa dos imperadores precisa ser, então, arrumada; o chão varrido, os móveis recolocados nos seus lugares, os barracões desfeitos. As pequenas equipes de trabalho, agora reduzidas ao agrupamento doméstico e a poucos vizinhos, formam a mão-de-obra necessária. Nada que se compare, no entanto, aos processos que dão início aos festejos. As *lapinhas* são desmontadas e os materiais usados para sua fabricação guardados ou cuidadosamente destruídos, segundo certos interditos cerimoniais (as folhas, a areia e as flores precisam ser queimados e/ou jogados na água). As bandeiras sagradas também são desfeitas e guardadas; as toalhas dos foliões ensacadas e os instrumentos musicais pendurados nas paredes ou mantidos dentro das despensas. Os tachos de alumínio, necessário aos trabalhos da cozinha, as panelas, os garfos, os pratos e os copos, são igualmente recolhidos. Aquilo que foi emprestado retorna, então, para a casa de seus verdadeiros donos, depois de algumas palavras de agradecimento. As *sobras* da comida são distribuídas entre os ajudantes; os foliões, as cozinheiras, os serventes e outros personagens de sua produção sempre levam para suas casas parte da carne e dos biscoitos oferecidos durante os repastos festivos. Alguma coisa ainda é armazenada para o consumo interno da casa dos imperadores. Às vezes, os alimentos que sobram dos festejos duram

semanas. Os *restos* (que não são as *sobras*) são transformados em *lavagem* de porcos. Pouca coisa “se perde”, a bem da verdade. Quase nada, depois de tudo ter sido terminado, é simplesmente jogados fora.

As despedidas também acontecem. As pessoas voltam para suas casas; algumas até para outras cidades onde, por diversas razões, escolheram viver. Os homens se “recolhem” às suas atividades. Eles precisam retomar os trabalhos que ficaram temporariamente para trás durante o período das festas. As *roças* precisam ser limpas, o comércio organizado e o trabalho assalariado recompensado com diversas horas extras. O esforço, por vezes, é pesado e grupos são organizados através de pequenos *mutirões* ou *trocãs de serviço*. As mulheres, por sua vez, principalmente aquelas que ficaram fora por vários dias (as cozinheiras, em especial), voltam à administração do lar. As casas são devidamente faxinadas e arrumadas, as despensas observadas, as compras realizadas. Os filhos e os maridos, depois dos dias de sua ausência, exigem sua atenção e trabalho para que a máquina do lar possa novamente funcionar a toda força. Os foliões, por sua vez, voltam a ser “homens”. O retorno à casa e ao trabalho também é acompanhado pela retomada da vida sexual. Os desejos reprimidos durante as peregrinações são saciados. Alguns tocadores, os solteiros, apresentam suas novas “namoradas”, conquistadas “na lábia” durante os festejos e efetivamente “tomadas” depois deles terem sido finalizados. O retorno destes homens para o mundo do dia a dia pode, no entanto, não ser nada glamoroso ou fácil. Os foliões ainda sonham com os *giros* que teimam em não sair de suas lembranças. O corpo dói e precisa ser tratado das doenças estomacais, das febres, do “sereno”, do consumo excessivo de bebida e/ou cigarro. O sono, quase implacável, irrompe no meio do dia, durante o trabalho, cobrando as noites acordadas e as tardes mal-dormidas ao longo das peregrinações. A “ressaca” da folia pode ser grande, a depender da saúde do folião. Alguns cantadores são até capazes de dizer que “este ano foi a última vez”, antes de, meses depois, se prepararem efusivamente para um novo festejo que vai começar.

As festas, a bem da verdade, nunca desaparecem totalmente. Elas são, depois de encerradas, definitivamente deslocadas para o plano das lembranças e integradas a um novo tipo de enquadramento, onde terão vida ou morte através dos seus feitos e glórias, derrotas e fracassos, assentados na memória individual e coletiva dos seus participantes (Halbwachs, 1990). Ali, elas servirão como parâmetros para festas futuras – umas longínquas, outras nem tanto. A continuidade é evidente. O passado, o presente e o futuro

se encontram por meio dos festejos. Não por acaso, o final de uma folia também acaba por marcar o começo de outra, quando, em meio ao povo que frequenta a casa do imperador, são estabelecimentos novos *tratos* que unirão organizadores e capitães em torno de outros festejos que precisam acontecer. No ano de 2008, nem bem acabava a festa do velho João Canela, o capitão de folia Ivan Gombé já me antecopava o planejamento do *giro* do ano seguinte, que ele iria comandar para ajudar a saldar a promessa de um de seus vizinhos da localidade das Campinas. Em Urucuia, uma folia, como uma boa “prosa”, sempre puxa outra, indefinidamente.

Minha tese é o resultado de um estudo etnográfico sobre as folias realizadas nas proximidades do distrito sede do município norte-mineiro de Urucuia, MG. Ao longo de quatro meses, entre novembro de 2007 e maio de 2008, eu acompanhei a produção e execução de 14 festejos deste tipo, dedicados aos mais variados santos católicos: Santa Luzia, São José, São Sebastião e Santos Reis Magos. As folias, tentei demonstrar, são constituídas em torno da viagem ritual de um grupo de cantadores e tocadores por um determinado território previamente estabelecido. O *giro* – como também é conhecida esta viagem – é considerado pelos seus participantes como uma das características mais importantes dos festejos. Nele, os foliões (os cantadores e os instrumentistas) circulam por entre casas, sítios, fazendas, ruas, roças, igrejas e cemitérios para pedir óbulos para a realização dos festejos, em nome dos santos para os quais eles são dedicados e dos seus principais organizadores e financiadores: os *imperadores*. Em troca do que é dado, os foliões distribuem bênçãos religiosas, contribuindo também para que uma série de outros bens e serviços sejam produzidos, acumulados e distribuídos à sua passagem.

Tomando por base as sugestões de alguns autores, eu procurei focar minha descrição e análises nas implicações contidas na idéia de que as jornadas dos foliões urucuanos poderiam ser corretamente entendidas como a produção coletiva de uma verdadeira rede de trocas sociais e simbólicas. Tratava-se, então, de abordar o fenômeno como um fato social total, na acepção de Mauss (2004). A perspectiva adotada para a análise e descrição das folias urucuanas também privilegiou a idéia de que elas seriam fatos sociais totais em movimento. Os festejos são, então, entendidos como toda uma sucessão de preparativos, execuções e obtenções de certos benefícios provenientes das peregrinações dos cantadores e tocadores por um determinado território. Procurei abordar

as folias a partir do acompanhamento de todas as etapas de sua realização, dos momentos onde elas são gestadas na vida íntima de um casal de *imperadores* até quando se tornam totalmente abertas à chegada de uma série de convidados. O aspecto móvel do empreendimento festivo pode ser sintetizado com o reconhecimento de que ele operacionaliza dois movimentos centrais. De um lado, a folia possui uma nítida tendência de expansão, quando, ao longo da jornada dos foliões, ela se sobrepõe a um território para alcançar os devotos em suas casas e lugares cotidianos. De outro, o festejo opera no sentido de uma extrema concentração, quando, no seu início e, principalmente, no seu encerramento, ele atrai para a residência dos *imperadores* um grande conjunto de pessoas e coisas. O movimento de expansão e contração também pode ser articulado às mediações necessárias entre o “céu” e a “terra” que põem em contato os homens entre si e com suas divindades.

As folias, creio ter demonstrado, articulam, através das diversas voltas e movimentações do sagrado, complicados circuitos de reciprocidade. O sistema de prestações totais que os festejos ajudam a erigir se constitui através do incessante intercâmbio de serviços, regalias, alimentos e artefatos religiosos. Não se exclui deste sistema, inclusive, as rivalidades e os conflitos que, inseridos no seio da reciprocidade, também podem contribuir para a produção de hierarquias e distinções de toda ordem. Não se trata, também, apenas de pensar os festejos como o reavivamento dos laços que unem os participantes a si mesmos e a determinados seres sobrenaturais. As folias, penso eu, são constituídas por estes laços, mas também são capazes de produzi-los, por meio de sua repetição contínua ao longo dos anos de sua realização. Além disso, durante sua realização, homens e mulheres, foliões, imperadores, moradores, entre todos os outros personagens cerimoniais, lutam por precedência, mérito e poder. As folias, tanto quanto podem instaurar um tempo de paz e fartura entre os homens, também são responsáveis por produzir e manter suas reputações diante de rivais, às vezes nominados, mas muito mais frequentemente não-nomeados.

As noções de “honra” e “graça”, além de seus corolários, tais como a “desonra” e a “desgraça”, são centrais neste processo. Por um lado, de modo bastante esquemático, podemos ver que a “honra” evoca, em diversos contextos, a competição, o triunfo, o sexo masculino, a posse e o mundo profano. A “graça”, por sua vez, está intimamente vinculada à paz, à amizade, à pureza, à renúncia, ao sexo feminino, à despossessão, ao favor dos

demais e ao sagrado (Pitt-Rivers, 1992: 316). No entanto, as coisas não são muito certas nesse sentido. Às vezes, os termos parecem intercambiáveis (quando, por exemplo, um promesseiro é distinguido dos demais devotos, como que honrado pela atenção divina, pela graça que recebeu). Outras vezes, a “honra” e “graça” são complementares. O recebimento de um dom, por parte do folião (sua *influência*), envolve, sempre, a luta pelo seu reconhecimento ao longo de suas atividades rituais. Em certas ocasiões, as noções são bases alternativas sobre o qual pode-se assentar o renome, e, em outras tanto, podem estar em franca oposição (como no caso do processo de matação e preparativo dos bois de folia). Os festejos, poderíamos dizer, podem ser um exemplo do ciclo vital de que nos fala Pitt-Rivers (1992).

O homem de honra deve, em certo sentido, converter, até certo ponto, sua honra em graça e se faz assim invulnerável, em tanto que é legítimo, querido por aqueles a que os tenha derrotado, fazer a paz onde uma vez se estabelece a guerra... (...) É um ciclo vital. Uma relação de complementaridade e finalmente de harmonia (1992: 317)

O ponto a se notar, no entanto, é que, nas folias, o ciclo se inverte e se complementa. A “graça”, conquistada em função de um dado capricho divino (a “promessa”, a “influência”, etc.), precisa ser mantida a duras penas e acabar servindo para o estabelecimento das “honras” dos seus participantes. Nascida no campo da harmonia, a festa serve aos usos da guerra por reputações. Assim, embora sejam produzidos para buscar a comunhão dos fiéis por meio da “graça”, seladora da paz e da harmonia entre as pessoas, os festejos de folia também trabalham para estabelecer as diferenças e as hierarquias. A festa, em toda sua complexidade, está sempre vivendo no limiar. As oposições entre cotidiano e ritual, reciprocidade e não-reciprocidade, graça e honra, alto e baixo, dentro e fora, fixidez e movimentação, entre outras, são elementos constitutivos de sua integralidade, necessários, mas também extremamente perigosos quando muito aproximados.

Acredito que a natureza ambivalente dos festejos pode estar relacionada às duas noções nativas: a de *fundamento* e a de *sistema*. O *fundamento*, vimos, é uma categoria que indica a continuidade, estabelecendo a mediação entre as coisas e os homens e as divindades. Ela define a própria força religiosa dos rituais e se espraia e se concentra, formando cadeias infinitas de noções de mediação que precisam ser tocadas por sua influência. O *sistema*, também vimos, é aquilo que separa, divide. No plano das festas, ela

opera no sentido da descontinuidade, evocando os vários modos de se “fazer folia” e as razões dessa diversidade. Em qualquer circunstância que as categorias sejam proferidas, o *fundamento* vai ser sempre pensado como imutável - o substrato sagrado do rito religioso -, enquanto o *sistema* será aquilo que é variável e que explica a incrível capacidade da folia ser uma e muitos a um só tempo. O contraste entre ambas as noções No mundo das folias urucuianas, o *fundamento* está articulado a tudo que supõe a verticalidade das relações com os santos. Dado por Deus, é somente através dele que os homens podem entrar em comunicação com sua divindade. A noção aponta também para a unificação dos comportamentos, dos homens e dos objetos necessários à sua realização. Ela implica a totalidade (em oposição à individualização e a fragmentação) e estabelece a hierarquia e a complementaridade (Dumont, 1997). O tempo do *fundamento* é o tempo cósmico e circular, tendendo à repetição, ao retorno e à tentativa constante de se restabelecer um tempo mítico sobre a terra. O *sistema*, por sua vez, aponta para a horizontalidade das relações e seres. Ele individualiza, separa e afasta os participantes de uma mesma ou diversas folias. Se o *fundamento* é, por princípio, ação divina, o *sistema* é atividade humana, sujeita às contingências de toda ordem. Seu tempo é o tempo dos homens. Seu espaço é o espaço das divisões sociais. Há o passado, o presente e o futuro dos *sistemas*. Eles nascem, crescem, envelhecem e finalmente, morrem - eles estão sempre se modificando.

Há uma evidente aproximação entre ambas as categorias e as noções de sagrado e profano, inclusive com a mesma rotatividade que encontramos no começo desta tese. *Fundamento* e *sistema* não são categorias substantivas. Tudo está a depender dos “enquadramentos” nos quais elas são apresentadas. A idéia de “contexto” (ou enquadramento) implica a constatação de que os festejos não são dados a priori. Eles, noutros termos, precisam ser produzidos coletivamente através da negociação, disputa, rivalidade e mesmo do silêncio em relação à antinomia destas categorias (“eu não vou falar nada, não. É o sistema deles, é diferente do nosso”). Faz-se necessário, então, garantir que os “enquadramentos” sejam cuidadosamente estabelecidos pelos devotos, embora não haja, nunca, a garantia de que eles possam ser realmente eficazes. Valério Valeri (2004) argumenta, a partir de Bateson (1972), que a eficácia de um ritual mágico ou religioso se sustenta por uma operação paradoxal típica dos “enquadramentos”, que assumem, em si mesmo, duas funções contraditórias.

Uma assinala que o que ele contém é fictício; o outro faz esquecer que é. A importância relativa dos dois aspectos do funcionamento do do enquadramento permite diferenciar jogo, arte, rito (2004: 355).

Embora os participantes de um ritual tenham, sempre, alguma consciência de que o gesto ritual que eles estão colocando em prática é um “por entre aspas” (um *sistema*, afinal), pode-se falar da experiência extraordinária quando o “equilíbrio entre as duas funções do enquadramento, entre a consciência da ficção e *écran* contra a realidade é alterado a favor deste último” (*idem*: 356). Noutros termos, para que uma folia cumpra seu objetivo maior de encarnar o *fundamento*, para que ela possa fazer seus participantes estabelecerem suas conexões com a totalidade do mundo cósmico e social, ela precisa colocar em segundo plano as diferenças internas de seus vários *sistemas*. Abandonar temporariamente a diversidade dos festejos implica a aceitação quase ficcional de um modelo parcial e relativo (quando um *sistema* se transforma em *fundamento*). Antes de ter início, ninguém é capaz de apostar que uma folia alcançará, como desejado, sua missão de estabelecer os contatos com as divindades. Sua eficácia religiosa é o resultado de um esforço individual e coletivo de manter o *écran* (a tela) que apresenta seu *fundamento* em atuação. Mas, tal esforço não é garantia de felicidade das ações no seu final. As folias são constituídas a partir de um equilíbrio instável. Intrinsecamente articuladas, as noções de *fundamento* e *sistema* expressam a frágil e arriscada experiência do encontro com o sagrado. A idéia de que os festejos podem ser entendidos como um intenso processo de construção de contextos aponta para o trabalho árduo de sua constituição e para o risco eminente que envolve sua efetivação.

BIBLIOGRAFIA

- AMARAL, Amadeu. *Tradições populares*. São Paulo: Instituto Progresso, 1948.
- ARAÚJO, Alceu Maynard. *Folias de Reis de Cunha*. In: *Documentário Folclórico Paulista, Revista do Arquivo Municipal (RAM)* 20 (157) jul / dez, 1952.
- _____. *Cultura Popular Brasileira*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1973.
- _____. *Medicina Rústica*. São Paulo: Ed. Nacional, 1979 (Brasiliana; v. 300).
- _____. *Medicina Rústica*. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.
- ATTUCH, Iara Monteiro. *Conhecimentos tradicionais do Cerrado: sobre a memória de Dona Flor, raizeira e parteira*. Dissertação apresentada como exigência para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Antropologia Social, da Universidade de Brasília, 2006.
- AUSTIN, J.L. *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BAILEY, F.G.. *Gifts and poison*. Oxford: Basil Blackwell, 1971.
- BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e No Renascimento: O Contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1999.
- BATESON, Gregory. *A theory of play and phantasy*. In: *Steps to an ecology of mind*. London/San Francisco/Scranton/Toronto: Chandler Publishing Company, 1972.
- BITTER, Daniel. *A bandeira e a máscara: estudo sobre a circulação de objetos rituais nas folias de Reis*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Ciências Humanas (Antropologia Cultural), 2008.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A cultura na rua*. Campinas, SP: Papyrus, 1989.

_____. *A Folia de reis de Mossâmedes*. Rio de Janeiro: Cadernos de Folclore da FUNARTE, n. 20, 1977..

_____. *Sacerdotes da Viola*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1981.

_____. *A Partilha da Vida*. São Paulo: Geic/Cabral Editora, 1995.

_____. *O Afeto da Terra: imaginários, sensibilidades e motivações de relacionamentos com a natureza e o meio ambiente entre agricultores e criadores sitiantes do bairro dos Pretos, nas encostas paulistas da serra da Mantiqueira, em Joanópolis*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

BOURDIEU, Pierre. “O camponês e seu corpo”. *Rev. Sociol. Polit.* [online]. 2006, n.26 [cited 2009-04-22], pp. 83-92 . Available from: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-44782006000100007&lng=en&nrm=iso>. ISSN 0104-4478. doi: 10.1590/S0104-44782006000100007.

_____. “The Kabyle House or the World Reversed”. In: *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press, 1990 [1970], pp. 271-283

BRANTES, Eloísa. “A espetacularidade da performance ritual no Reisado do Mulungu (Chapada Diamantina - Bahia)”. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, July 2007 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872007000100003&lng=en&nrm=iso>. access on 06 Apr. 2009. doi: 10.1590/S0100-85872007000100003.

BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CAILLÉ, Alain. “Nem Holismo nem Individualismo Metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva”. In: *Revista brasileira de Ciências Sociais*, Out. 1998, v.13, n.38, pp.5- 38.

CAILLOIS, Roger & Von Grunebaum, G.E. *O Sonho e as Sociedades Humanas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

CANDIDO, Antonio. *Os Parceiros do Rio Bonito*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1964.

CARNEIRO, Maria José. *Camponeses, Agricultores e Pluriatividade*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1998.

_____. “Ruralidade: novas identidades em construção”. *Estudos Sociedade e Agricultura*. Rio de Janeiro: UFRRJ, outubro de 1998, n. 11.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Antologia do folclore brasileiro*. São Paulo: Livraria Martins Editora,

_____. *A rede de dormir: uma pesquisa etnográfica*. São Paulo: Global, 2003.

_____. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1998

_____. *Prelúdio da Cachaça*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1986.

_____. *Vaqueiros e Cantadores*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1984

CASTRO, Zaíde Maciel & COUTO, Aracy do Prado. *Folias de Reis*. Rio de Janeiro: Cadernos de Folclore da FUNARTE, n. 16, 1977.

CAVALCANTI, Maria Laura. “O Boi-Bumbá de Parintins, Amazonas: breve história e etnografia da festa”. Em: *História, Ciência e Saúde: Manguinhos*. – v.VI, Suplemento setembro 2000. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, Casa Oswaldo Cruz, 2000, p. 1019 – 1047.

_____. *Carnaval carioca: dos bastidores ao desfile*. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 1995.

_____. *O Rito e o Tempo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

_____. “Tema e variantes do mito: sobre a morte e a ressurreição do boi”. In *Mana*. vol.12. n.1 : Rio de Janeiro, Apr. 2006.

_____. “Os sentidos no espetáculo”. *Revista de Antropologia*, vol. 45 n. 1. São Paulo: FFLCH/USP, 2002.

CHAVES, Wagner. *A bandeira é o santo e o santo não é a bandeira: práticas de presentificação do santo nas Folias de Reis e de São José*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ, 2009.

_____. *Na Jornada de Santos Reis: uma etnografia da Folia de Reis do mestre Tachico*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ, 2003.

_____. “Recebeis meu Bom Jesus com sua nobre folia”: reflexões sobre a eficácia do canto nas folias norte-mineiras do alto-médio São Francisco. *Textos escolhidos de cultura e arte populares*, Rio de Janeiro, v.3, n.1, p- 81-99, 2006.

COMERFORD, John. “*Como uma família*”: *Sociabilidade, reputações e territórios de parentesco na construção do sindicalismo rural na Zona da Mata de Minas Gerais*. Tese de doutoramento no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social: Museu Nacional, UFRJ, 2001.

CONTINS, Márcia; GONÇALVES, José Reginaldo Santos. “A Escassez e a Fatura: categorias cosmológicas e subjetividade nas festas do divino espírito santo entre imigrantes açorianos no Rio de Janeiro”. In: *Ritos e Sociabilidades Festivas* (Org. CAVALCANTI, Maria Laura; GONÇALVES, José Reginaldo Santos) Rio de Janeiro: Ed. Contracapa, no prelo.

CLIFFORD, James. *Colecionando Arte e Cultura*. Em: *Revista do Patrimônio*, n. 23, 1994, pp 69-89.

CORRÊA, Roberto. *A Arte de Pontear Viola*. Brasília: Viola Corrêa, 2002.

CORRÊA, Roberto; SAENGER, Juliana; MARCHI, Lia. *Tocadores: homem, terra, música e acordes*. Curitiba: Olaria – projetos de arte e educação, 2002.

COSTA, Mauro Sá Rego. *Para uma Estética das Folias de Reis Entre as Formas Populares de Folclore*. In. *Conservatório Brasileiro de Música: Pesquisa e Música, Vol. 1*. Machado Horta Editora e Publicidade, 1984-1985.

DA MATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

_____. *A Casa e a Rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DÉTIENNE, Marcel. *A invenção da mitologia*. Brasília/Rio de Janeiro: Ed. UnB / José Olympio Editora, 1992.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. Lisboa: Edições, 70, 1991

DUMONT, Louis. *Homo Hierarquicus*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997.

_____. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURKHEIM, Emile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ELIAS, Norbert. *Os Estabelecidos e os Outsiders*. 1ªed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

EVANS-PRITCHARD, E. E.. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. *Os Nuer*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

FERNANDES, Rubem Cesar. (1983) *Os cavaleiros do Bom Jesus*, Brasiliense, SP

FOSTER, George. "The Dyadic Contract: a model for the social structure of a Mexican peasant village". In: Potter, J.M, et al. *Peasant Society: a Reader*. Boston, Little Brown, PP. 213-230.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Os Homens Livres na Ordem Escravocrata*. São Paulo: UNESP, 1997.

FRAZER, Sir James George. *O Ramo de Ouro*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan S.A, 1982.

GALESKI, B.. *Basic concepts of rural sociology*. Manchester: Manchester University Press, 1972.

GARCIA JR., Afrânio. *O Sul: caminho do roçado; estratégias de reprodução camponesa e transformação social*. São Paulo, Marco Zero; Brasília; Editora Universidade de Brasília; MCT-CNPq, 1989.

GEERTZ, Clifford. "Form and variation in Balinese village structure". Em PORTER et al.: *Peasant Society: A Reader* Boston, Little Brown, pp. 225-278, 1967.

_____. *O Saber Local*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

GILMORE, David D. *Aggression and Community: Paradoxes of Andalusian Culture*. Yale University Press, New Haven, CT, 1987.

GODELIER, Maurice. *O Enigma do Dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Teorias antropológicas e objetos materiais In: *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Coleção museu, memória e cidadania. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura/IPHAN, 2007a.

_____. "Coleções, museus e teorias antropológicas: reflexões sobre conhecimento etnográfico e visualidade". In: *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Coleção museu, memória e cidadania. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura/IPHAN, 2007b.

_____. "Autenticidade, memória e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais". In: *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Coleção museu, memória e cidadania. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura/IPHAN, 2007c. 196

_____. “Ressonância, materialidade e subjetividade”. In: *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Coleção museu, memória e cidadania. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura/IPHAN, 2007d.

_____. “Os limites do patrimônio”. In: LIMA FILHO, Manuel Ferreira; BELTRÃO, Jane Felipe; ECKERT, Cornelia (Org.). *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra, 2007e. p 239-248.

_____. *A Retórica da Perda: discurso nacionalista e patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ. 2003a.

_____. “O patrimônio como categoria de pensamento”. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (org.). *Memória e Patrimônio*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003b. pp. 21-29.

_____. “A fome e o paladar”. In: Série Encontros e Estudos: seminário alimentação e cultura. Rio de Janeiro: FUNARTE / CNFCP, 2002.

_____. “O Templo e o Fórum: reflexões sobre museus, antropologia e cultura”. In: *A invenção do Patrimônio*. Ministério da Cultura, IPHAN, 1995.

GONÇALVES DE PAULA, Silvana. *O Campo na Cidade – esportes country e ruralidade estetizada*. Tese apresentada ao Instituto de Pesquisas do Rio de Janeiro como Requisito Parcial para Obtenção do Grau de Doutor em Ciências Humanas: Sociologia. Rio de Janeiro, 1999.

GUARINELLO, Norberto Luís. “Festa, trabalho e cotidiano”. Em: *Festa: Cultura & Sociabilidade na América Portuguesa, volume II* / István Jancsó, Iris Kantor (orgs.). – São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp: Imprensa Oficial, 2001 – (Coleção Estante USP – Brasil 500 anos; v. 3).

HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Vertice, 1990

HANDLER, Richard; LINNEKIN, Jocelyn. “Tradition Genuin or Spurious”. *The Journal of American Folklore*. Vol 97, num 384 (Jul-Sep, 1984) pp. 273-290.

HEREDIA, Beatriz. *A Morada da Vida*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

HERTZ, Robert. "Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort". Em: *Sociologie religieuse et folklore*. 1928.

_____. "La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse". Em: *Sociologie religieuse et folklore*. 1928.

HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel. "Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício". In: MAUSS, Marcel. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

INGUEIROS, Edilberto. *A língua e o folclore da Bacia do São Francisco*. Rio de Janeiro: Campanha de Defesa do Folclore, 1977.

JACINTO, Andréa Borghi Moreira. *Afluentes da memória: itinerários, taperas e histórias no Parque Nacional Grande Sertão Veredas*. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 1998.

JAKOBSON, Roman. *Linguística e Comunicação*. São Paulo: Editora Cultrix, 1975.

LANNA, Marcos. "Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a dádiva". *Revista de Sociologia Política*, 14: 173-194, Curitiba, 2000.

LEACH, Edmund. *Antropologia*. São Paulo: Ática, 1983.

_____. *Ritualization in Man*. In: *A Discussion on Ritualization of Behavior in Animals and Man*, organized By Sir Julian Huxley, Philosophical Transactions of the Royal Society of London, Series B, vol. 251, no. 772 (London Royal Society), 1966, pp. 403-408.

_____. *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

_____. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: EDUSP, [1964] 1996.

LEAL, João. *As festas do Espírito Santo nos Açores: um estudo de antropologia social*. Lisboa: Dom Quixote, 1994.

_____. "Festa e Emigração numa Freguesia Açoriana", in BAPTISITA, F. Oliveira; BRITO, Joaquim Pais (ed.), *O Voo do Arado*, Lisboa, Museu Nacional de Etnologia, 1996, Pp. 583-589.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

_____. *As Estruturas Elementares do Parentesco*, Petrópolis: Ed. Vozes, 1976 [1949].

_____. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Ed. Nacional, 1976.

_____. *Lo crudo e lo cocido – Mitológicas 1*.

_____. *A origem dos modos à mesa - Mitológicas 3*. São Paulo: Cosac Naify, 2006

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. *Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos de Nova Guiné melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. “O problema do significado em linguagens primitivas”. Em: *O significado de significado: um estudo da influência da linguagem sobre o pensamento e sobre a ciência do simbolismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1976, pp. 295-330.

MARCELIN, Louis Herns. A linguagem da casa entre os negros no Recôncavo Baiano. *Mana* [online]. 1999, v. 5, n. 2 [cited 2009-03-05], pp. 31-60. Available from: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131999000200002&lng=en&nrm=iso>. ISSN 0104-9313. doi: 10.1590/S0104-93131999000200002.

MAUSS, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naife, 2004.

MENEZES, Eduardo de Almeida. *Moda de viola e modos de vida: As representações do rural na moda de viola*. Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, 2008.

MENEZES, Renata de Castro. *A Dinâmica do sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

_____. “Saber pedir: a etiqueta do pedido aos santos”. *Religião e Sociedade*, 24 (1): 46-64, 2004.

MELLO MORAES FILHO. *Festas e Tradições Populares no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1979.

MONTE-MOR, Patrícia. *Hoje é Dia de Santo Reis: um estudo de cultura popular no Rio de Janeiro*. Dissertação de mestrado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1992.

NEIVA, Ivany Câmara. *Devoção na Folia: comunicação popular, permanências e transformações*. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. XXX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Santos – 29 de agosto a 2 de setembro de 2007. Retirado do site: <http://www.adevento.com.br/intercom/2007/resumos/R0195-2.pdf>

OVERING, Joanna. “Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica”. *Mana* [online]. 1999, vol.5, n.1 [cited 2009-04-27], pp. 81-107. Available from: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131999000100004&lng=en&nrm=iso>. ISSN 0104-9313. doi: 10.1590/S0104-93131999000100004.

PAULINO, Stéfano Mendes. *A Cidade e as Serras. Territórios e Identidades Sociais na Região Serrana do Rio de Janeiro*. Texto de Qualificação em doutorado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade da Universidade Rural do Rio de Janeiro, 2003.

PEREIRA, Anete Maria. “A urbanização no sertão norte-mineiro: algumas reflexões”. Em: *Leituras geográficas sobre o Norte de Minas*. Pereira, Anete Maria & Almeida, Maria Iveye Soares (org’s). Montes Claros: Ed. Bop, 2004.

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. *Bairros Rurais Paulistas*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1973.

_____. *O Campesinato Brasileiro*. Petrópolis: Vozes / São Paulo: EDUSP, 1973.

PEREIRA, Luzimar Paulo. *Os Andarilhos dos Santos Reis: um estudo etnográfico sobre Folia de Reis, bairro rural e sistemas de prestações totais*. Dissertação defendida para obtenção de grau de mestre em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade no CPDA / UFRRJ, 2004.

_____. “A viola do diabo: notas sobre narrativas de pactos demoníacos no norte e noroeste mineiro”. Em: *Leituras sobre música popular: reflexões sobre sonoridades e cultura*. Org’s: Giumbelli, Emerson; Diniz, Júlio César Valladão; Cambraia, Santuza. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008, p. 380-396.

PEREIRA, Niomar de Souza. “Música religiosa folclórica na Folia do Divino” In: A. A. Bispo et alii, *Collectanea Musicae Sacrae Brasiliensis*. Roma/Colonia Polyglotta Vaticana, 1981

PESSOA, Jadir Moraes; PESSOA, Edison; VIANÊS, Edson Alves. *Meu Senhor Dono da Casa: os 50 anos da Folia de Reis de Lages*. Goiânia: 1993.

PIERSON, Donald. *O Homem e o Vale do São Francisco*. Editora IBGE, 1972, t.1, t.2, t.3.

PITT-RIVERS, Julian. *Un pueblo de la sierra: Grazalema*. Alianza Editorial: Madrid, 1994.

_____. “Un ritual de sacrificio: la corrida de toros española”. Em: *Alteridades*, 1997, 7 (13): Págs. 109-115. <http://www.uam-antropologia.info/alteridades/alt13-12-pitt.pdf>

PITT-RIVERS, Julian; PERISTIANY, J. G. (eds.). *Honor y gracia*. Madrid: Alizanza editorial, 1992.

POMIAN, K. “Coleção”. Em: RUGGIERO, R. *Enciclopédia Einaudi. Memória-história*. Porto: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1987, vol. 1., p. 51-87.

PORTO, Guilherme. *As Folias de Reis no Sul de Minas*. Rio de Janeiro: Edições FUNARTE/INF, 1982.

PRADO, Regina de Paula. *Todo Ano Tem: as festas na estrutura social camponesa*. Dissertação de mestrado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1977.

REILY, Suzel Ana. "Political Implications of Musical Performance". In: *The World of Music*. 37(2):72-102, 1995.

_____. *The Songs of the Magi: Enchanted Journeys in Southeast Brazil*. University of Chicago Press, 2002.

RIBEIRO, Eduardo Magalhães. "Agregação e poder rural nas fazendas do baixo Jequitinhonha mineiro". Em: *Unimontes Científica* V.5 n.2 - Julho/Dezembro de 2003, acessado em: http://www.unimontes.br/unimontescientifica/revistas/Anexos/artigos/revista_v5_n2/03_do_ssie_agregacao.htm

_____. "Vaqueiros, bois e boiadas – trabalho, negócio e cultura na pecuária do nordeste mineiro". *Estudos Sociedade e Agricultura*, 10: 135-164, 1998.

RIBEIRO, Ricardo Ferreira. *Florestas anãs do Sertão: o Cerrado na história de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Autêntica. 2005 (v. 1).

_____. *Sertão, lugar desertado: o Cerrado na história de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006 (v. 2)

SAHLINS, Marshal. *Cultura e Razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003

_____. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em via de extinção". In: *Mana - Estudos de Antropologia Social do Museu Nacional*. Rio de Janeiro, v. 3, n. 1 e 2, UFRJ, 1997.

_____. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine, 1972.

SANTOS, Elizete Ignácio dos. "Dom" e "autenticidade": análise sobre duas categorias usadas na definição do artista. Em: *Leituras sobre música popular: reflexões sobre sonoridades e cultura*. Org's: Giumbelli, Emerson; Diniz, Júlio César Valladão; Cambraia, Santuza. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008, p. 348-363

_____. *Música caipira ou música sertaneja: classificações e discursos sobre autenticidades na perspectiva de críticos e artistas*. Dissertação de mestrado em antropologia cultural. PPGSA/UFRJ, 2005.

SCHMITT, Jean Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SIMMEL, George. “A sociologia da refeição”. Em: *Estudos Históricos*. CPDOC/FGV, Rio de Janeiro, n° 33, 2004, pp. 1-8.

SKORUPSKI, John. *Symbol and Theory: A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

STEIL, Carlos Alberto. Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa. *Horiz. antropol.* [online]. 2003, vol.9, n.20 [cited 2009-04-18], pp. 249-261 . Available from: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832003000200013&lng=en&nrm=iso>. ISSN 0104-7183. doi: 10.1590/S0104-71832003000200013.

SUAREZ, M. “Agregados, parceiros e posseiros: a transformação do campesinato no Centro-Oeste”. *Anuário Antropológico/80*. Fortaleza/Rio de Janeiro, Edições UFC/Tempo Brasileiro, 1982.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. *Buddhism and the spirit cults in North-East Thailand*. Cambridge University Press, Cambridge, 1970.

_____. *Culture, Thought and Social Action*. Harvard University Press, 1985.

TAUSSIG, Michael. *The devil and commodity fetishism in south America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1980.

TURNER, Victor. *O Processo Ritual*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1974.

_____. “Pilgrimages as Social Processes”. *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca: Cornell University Press, 1974.

_____. *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*. México D.F./Madrid: Siglo Ventuno Editores, 1980.

TURNER, Victor & TURNER, Edith. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological perspectives*. Oxford: Basil Blackwell, 1978.

VALERI, Valério. “Festas”. In: *Enciclopédia Einaudi 30*. Religião-rito. Imprensa Nacional. Casa da Moeda, 1994, pp. 402 - 414

_____. “Rito”. In: *Enciclopédia Einaudi 30*. Religião-rito. Imprensa Nacional. Casa da Moeda, 1994, pp. 325 - 359

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem* (Apresentação de Roberto da Matta). Petrópolis: Vozes, 1978.

VERNANT, Jean Pierre. Figuração do “invisível” e categoria psicológica do “duplo”: o Kolossos. In: *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

_____. Aspectos míticos da memória e do tempo. In: *Mito e Pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 105–148.

_____. O indivíduo na cidade. In: VEYNE, Paul (org.). *Indivíduo e poder*. Lisboa: Edições 70, 1987.

VEIGA, Felipe Berocan. *A festa do divino espírito santo em Pirenópolis, Goiás: polaridades simbólicas em torno de um rito*. Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Antropologia e Ciência Política – PPGACP, do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia – ICHF, da Universidade Federal Fluminense – UFF, como requisito parcial para a obtenção do Grau de Mestre em Antropologia, 2002.

VILHENA, Luis Rodolfo. *Projeto e Missão: O movimento folclórico brasileiro 1947-1964*. Rio de Janeiro: FUNARTE: Fundação Getúlio Vargas, 1997.

WEINER, Annette. *Inalienable possessions: the paradox of keeping while giving*. Berkeley: University of California Press, 1992.

WOORTMANN, Ellen. *Herdeiros, Parentes e Compadres: colonos do Sul e Sitiantes do Nordeste*. São Paulo – Brasília: Hucitec, Edunb, 1995.

WOORTMANN, Ellen & WOORTMANN, Klass. *O Trabalho da Terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

WOORTMANN, Klass. “A Comida, a Família e a Construção do Gênero Feminino”. *Revista de Ciências Sociais*, 29 (1), 1986, pp.103-30.

_____. “Casa e família operária”. In: *Anuário Antropológico*. Brasília, Editora UNB/ Tempo Brasileiro, 1982.

_____. “Com parente não se negocia: o campesinato como ordem moral”. *Anuário Antropológico/80*. Fortaleza/Rio de Janeiro, Edições UFC/Tempo Brasileiro, 1982.

ZALUAR, Alba. *Os Homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)