
AS FESTAS CRISTÃS

E OS SENTIDOS

DA RENOVAÇÃO

RICARDO LUIZ DE SOUZA

Resumo: o objetivo do artigo é efetuar uma reflexão sobre os significados e sentidos das festas cristãs, pensadas como fenômeno religioso, mas também como expressão da ação institucional e de interesses políticos e sociais por elas representados. O objetivo, também, é tornar claro o sentido de renovação que fundamenta as vidas: renovação da vida, renovação do tempo, renovação da natureza

Palavras-chave: igreja, cristianismo, festa

Festas cristãs possuem um sentido intimamente ligado à celebração da renovação. Celebra-se o renascimento da vida, que triunfa sobre o mal a partir de Cristo. Tal sentido é representado de forma simbólica das mais diferentes maneiras e estrutura diversas festas cristãs, recuperando ritos executados milênios antes do nascimento de Cristo, tornando-se claro, neste contexto, a permanência de ritos agrários pré-cristãos. Maio, na Europa, por exemplo, simboliza uma época de renovação; renovação da vegetação, renovação da vida, e os ritos populares celebram o que renasce: as festas celebradas neste período representam a natureza que renasce.

Outro exemplo: o Lago Cerknica, na Eslovênia, sempre foi palco destes ritos, sendo área de excepcional fertilidade e propícia, portanto, para celebrações que louvem e invoquem a fertilidade da terra (CARMICHAEL, 1994). O catolicismo, afinal, é uma religião festiva. As festas cristãs devem ser celebradas, lembra Santo Ambrósio, e aos banquetes e à alegria não deve misturar-se nenhuma inveja por

causa do pecador redimido (AMBRÓSIO DE MILÃO, 1996); isto porque a festa cristã representa, também, o triunfo sobre o pecado. E não apenas elas: a renovação e a vitória da luz sobre as trevas são temas usuais em festas religiosas, de uma forma geral.

Gera-se, no cristianismo, um processo ao mesmo tempo de permanência e transformação, com elementos pré-cristãos sendo agregados à religião vencedora e sendo repensados sob a capa de novos cultos, nos quais os santos surgem como os novos intercessores. No caso dos ritos agrários, eles desempenham o papel antes exercido por deuses já desaparecidos. São eles, agora, os responsáveis pelos sucessos e insucessos agrícolas, e eles vingam-se, como os antigos deuses, quando são esquecidos. Desta forma, a estiagem sofrida em uma certa época, pela Apúlia, é atribuída ao castigo sofrido por seus moradores por não celebrarem a festa de São Marcos: “Invocaram então São Marcos e prometeram solenemente festejar seu dia, o que fez o santo pôr fim à esterilidade, devolver a abundância, proporcionar ar puro e chuva adequada” (VARAZZE, 2003, p. 308).

A suntuosidade da festa em contraste com a pobreza de seus realizadores não deve ser vista como uma anomalia. Segundo Ferreti, “fazer a festa, demonstrar luxo e fartura, ao menos algumas vezes, faz parte da rotina das festas, embora esteja ausente da rotina diária. Talvez seja uma das razões da importância das festas para populações de baixa renda” (FERRETTI, 2003, p. 38). A festa pode ser definida, efetivamente, como um ritual no qual um excedente de produção é distribuído de maneira ostentatória e não utilitária, adquirindo um sentido de comemoração e gerando ou consolidando vínculos sociais entre seus representantes. Trata-se de momento de exceção, ruptura e contraste perante um cotidiano estruturado a partir da luta pela sobrevivência (SOUZA, 2005).

Dessa forma, as festas católicas estruturam-se a partir desta produção de excedentes e a partir deste momento de ruptura. Para as comunidades indígenas guatemaltecas, por exemplo, as festas religiosas cristãs possuem o mesmo sentido e são estruturadas a partir do mesmo objetivo que Marcel Mauss identifica no potlach: nelas, é feito um gasto que consome todo o excedente produzido pela comunidade, segundo Wolf, inibindo o surgimento de classes sociais diferenciadas em termos de riqueza material, retornando-se, assim, ao equilíbrio primitivo. Além de serem, é claro, um mo-

mento mágico vivido em um tempo mitológico que transcende a esfera do cotidiano (WOLF, 1972).

Festas católicas são, portanto, um momento de consumo ostentatório ligado à crenças religiosas; um consumo excessivo, ligado a celebrações cristãs. De fato, antigas ou contemporâneas, as festas religiosas implicam sempre no que Brandão define como “a mesma farta orgia de comer e beber e as mesmas buscas do outro” (BRANDÃO, 1989, p. 111). Permanece nelas, desta forma, um elemento de continuidade que resiste às mudanças exteriores e lhes confere um sentido de celebração tanto social quanto religiosa.

Mas se elas caracterizam-se pelo excesso, elas também são regidas por normas, o que torna necessária a criação de uma hierarquia, com cargos específicos ligados à função de regulamentá-las. Na comunidade amazônica estudada por Wagley, por exemplo, o juiz de festa é encarregado de organizá-la, dentro de um regime característico da economia do dom: “É uma questão de honra para os juizes não deixar ninguém sem comida e proporcionar música enquanto o povo tiver vontade de dançar- mesmo que assim se sobrecarreguem de dívidas que levarão dois ou três anos para saldar” (WAGLEY, 1957, p. 268). E os juizes de festa eram figuras tradicionais nas festas religiosas brasileiras, sendo mencionadas por Wallace em suas viagens pelo Pará e Amazonas. O cargo era aceito voluntariamente e o autor assim o define: “cargo esse considerado uma alta distinção, mas dispendioso” (WALLACE, 1939, p. 22). Geralmente um membro mais abastado da comunidade, o festeiro possuía, enfim, grande importância na organização das festas religiosas tradicionais. Cabia a ele organizar a festa e arcar com parte das despesas, no que era ajudado pelos vizinhos, de quem recolhia oferendas para ajudar o custeio (QUEIROZ, 1968).

Na narrativa de Koster, contudo, o juiz de festa não se apresenta voluntariamente, sendo escolhido pelo vigário: “Pelos fins do mesmo mês, novembro, é costume o Vigário indicar quais as pessoas que devem fazer as despesas das nove noites que antecederam à festa de Nossa Senhora da Conceição, isto é, pagar os foguetes, os fogos de vista, azeite, etc.” (KOSTER, 1942, p. 404). A relação entre o vigário e o juiz de festa, tal como descrita, ressalta outro tópico a ser analisado, qual seja, o papel da Igreja na estruturação das festas católicas.

Cabe a ela o papel de normatizar e regulamentar tais festas, definindo, ainda, os dias nos quais elas devem ser celebradas: instituindo,

enfim, os feriados religiosos que, no caso da América Latina, caracterizaram-se, historicamente, pelo excesso. Cantos calcula que um em cada três dias na América Espanhola era feriado, com a maioria deles estando relacionados à Igreja Católica, e ressalta a tentativa do Marquês de Croix, vice rei da Nova Espanha, de diminuir esta proporção, fracassando, contudo, mas sugerindo tal tentativa a seu sucessor, que fracassaria novamente (CANTOS, 1992).

Também no Brasil, se não bastasse a considerável quantidade de festas religiosas a serem celebradas durante todo o período colonial, os bispos tinham o poder, ainda, de criar novas festas, o que levou, por exemplo, o bispo da Bahia a criar, em 1576, a festa de Santa Úrsula (RUBERT, 1992). E também os fiéis criaram seus feriados, ampliando ainda mais o processo. Assim, nas regiões do sul marcadas pela imigração alemã, “os colonos católicos observam, religiosamente, um número elevado de dias santificados, muitos até que não são considerados dias de guarda pela Igreja” (WILLENS, 1946, p. 359). Por outro lado, imigrantes portugueses promoviam festas específicas que reproduziam as festas existentes no país de origem, como a das Gualterianas, que ocorriam em Guimarães no mês de agosto, além da reprodução das práticas minhotas da consoada- banquete doméstico servido à noite em dia de jejum- na véspera do natal (LOBO, 2001).

A proliferação de festas religiosas teve, enfim, uma consequência de grande importância: toda a temporalidade cotidiana terminou sendo regida por elas, em uma conclusão que vale para todos os extratos sociais. Nas memórias dos escravos, nos depoimentos que foram registrados, os dias festivos, santificados, ficam, por exemplo, como marcos cronológicos a balizarem o fluir dos dias, demarcados a partir das festas ocorridas ou por ocorrer (WISSENBACH, 1998). Como certamente balizava o cotidiano de todos os brasileiros, fossem ou não escravos.

Manter as festas católicas sob seu controle foi um meio de primordial importância utilizado pela Igreja no sentido de manter sob domínio a religiosidade popular, o que fica ainda mais nítido nos momentos históricos em que ela foi confrontada e precisou recuperar terreno. A festa da Assunção, por exemplo, ligada ao culto mariano, cresceu no catolicismo durante a crise da Reforma, da mesma forma que surgiram, no período, pequenos livros de meditação (CHAUNU, 1975). Sentindo-se ameaçado, o catolicismo estruturou-se a partir

de festas que se consolidaram e de contatos mais amplos com os fiéis – a partir de festas, a partir de leituras mais acessíveis –, buscando recuperar e consolidar um terreno que escapava sob seus pés.

As festas tiveram a função, igualmente, de agregar novos fiéis à religião, sendo largamente utilizadas pelos jesuítas, no Brasil, tendo em mira tal finalidade. Dentre elas, o Natal e seus ritos de celebração foi, desde cedo, utilizado como meio de conversão, do que dá testemunho a narrativa do Padre Sepp, que descreve a construção de um presépio feito com o objetivo de edificar os índios catequizados, não dispensando música e dançarinos: “Para mais os afervorar e atrair, exhibi com muita graça uns dançarinos masculinos, que alegrassem e alentassem o Menino Jesus ao som da cítara” (SEPP, 1972, p. 153).

Com o mesmo objetivo, os jesuítas organizaram grandes festas em Porto Seguro no século XVI, apesar das dificuldades imperantes; festas durante a quaresma, com suas penitências, festas na Páscoa, com foguetes e argolinhas (LEITE, 1945). E elas foram efetivamente organizadas por eles tendo os índios como alvo e participantes, possuindo evidente finalidade catequética. Nelas, as crianças exerciam papel de grande relevância, cantando, participando das procissões. Acreditavam os jesuítas que elas seriam mais facilmente convertidas por estarem, ainda, livres dos vícios dos adultos. Criada pelos jesuítas, portanto, o hábito de introduzir as crianças nas festas religiosas como participantes ativas continuou ao longo do período colonial. Um documento do século XVIII mencionado por Del Priore (1999, p. 99) descreve a participação de doze meninos em uma festa em homenagem ao governador do Ceará, assim como “onze mulatinhos” vestidos como indígenas participaram do triunfo Eucarístico.

É preciso, enfim, pensarmos os sentidos religiosos das festas católicas, mas não podemos deixar de lado seus sentidos sociais e políticos. Nesse contexto, as cidades barrocas eram organizadas, entre outras funções, como cenários para festas religiosas: “O plano em tabuleiro de xadrez, as perspectivas retilíneas valorizavam os espetáculos: cortejos, procissões, representações teatrais, danças” (BERNAND, 2004, p. 182). E, no Brasil, eles são imprescindíveis, afinal, para a compreensão da religiosidade no período colonial. A vida social na Colônia tinha a Igreja como centro e as festas religiosas como momentos cruciais. Elas desempenhavam, assim, um papel social, cultural, político, econômico que transcendia em muito sua origem religiosa,

embora a expressão da fé permanecesse como o núcleo que as sustinham. Pensarmos as festas religiosas, no período e mesmo além dele, portanto, permite o estabelecimento de conexões que iluminam a sociedade de uma forma ampla.

As festas religiosas impressionaram viajantes como Rugendas, que definiu-as como o traço característico dos costumes cariocas, especialmente nas regiões mais pobres, onde eram acompanhadas de fogos de artifício, músicas e danças (RUGENDAS, 1949). E quanto ao interior do Brasil, elas adquirem outras funções: “a importância destas aumenta ainda pelo fato de se tornarem uma oportunidade para a reunião de todos os colonos da região; eles surgem a fim de terminar seus negócios ou iniciar outros” (RUGENDAS, 1949, p. 145). O autor sublinha, com propriedade, as múltiplas funções exercidas pelas festas religiosas. Elas criavam um espaço de socialização onde desenrolavam-se atividades desvinculadas da expressão religiosa que as motivava; transações econômicas, namoros, adultérios. Um espaço dotado de uma liberdade de ação inimaginável no cotidiano, o que o tornava propício especialmente para as mulheres, cujas possibilidades de atuação autônoma eram, no mais das vezes, seriamente limitadas.

De fato, as festas religiosas eram um espaço privilegiado para as mulheres manterem relações sociais que, em seu cotidiano, eram restritas ao ambiente doméstico. Nestas ocasiões, elas saíam, viam pessoas, interagem com a rua, com o ambiente externo ao lar. Eram as únicas ocasiões socialmente aceitas na qual isto poderia ocorrer, pelo menos, para as mulheres ditas de família. Tanto ou mais que um ambiente religioso, as festas eram, para elas, um ambiente de diversão e socialização. E elas aproveitavam-se do espaço que lhes era concedido; os relatos dos viajantes registram, tanto na Colônia quanto no Império, o fato de as festas religiosas serem ocasiões ideais para o desenrolar de namoros e mesmo de adultérios (LEITÃO, 1934). Elas, enfim, como constata M. de la Flotte em visita ao Rio de Janeiro no século XVIII, representam “uma das raras oportunidades para as mulheres se vingarem do excessivo ciúme dos seus maridos e para escaparem ao estado opressivo em que vivem” (FRANÇA, 1999, p. 104). E mesmo a participação socialmente aceita das mulheres nessas ocasiões era considerável, desempenhando, elas, papel de grande importância nas festas religiosas. Segundo Leite (1993, p. 64),

tanto a igreja católica quanto os outros cultos religiosos apoiavam-se em sua presença e em seu trabalho nos rituais e cerimoniais. Eram as mulheres que faziam os bordados, as flores artificiais, os andores, os paramentos, os altares, os anjos, os santos, os doces e as bebidas.

A religião estava presente, por fim, nos mais diversos momentos da vida de uma comunidade; em sua fundação, por exemplo. A posse de um terreno era ato religioso, com o fundador doando o terreno a um santo e erigindo, ali, uma capela. O que era religioso, contudo, laicizou-se, mas a cruz manteve-se como símbolo da posse do terreno e construção de uma nova comunidade: ocasião de festa, mas uma festa na qual o sentido religioso já se desvanece. E se elas desempenhavam, portanto, papel primordial na esfera pública, não menos importante era o papel por elas desempenhado na esfera particular. As festas domésticas, como lembra Varnhagem, eram festas religiosas, desde o batizado até a primeira comunhão, vista como o momento que precedia o casamento e celebrado, portanto, com grandes festas (VARNHAGEM, 1949).

CONTROLES POLÍTICOS E INSTITUCIONAIS

Também o sentido político das festas católicas deve ser ressaltado em relação ao período colonial, embora não apenas em relação a ele. Isto porque elas são manifestações religiosas, mas são, também, manifestações de poder. As relações de poder e as estruturas hierárquicas as definem, moldam suas formas e configuram seus rituais. Controlar as festas religiosas num momento histórico em que poder político e religioso mantiveram-se entrelaçados foi uma maneira de controlar, ao mesmo tempo, o súdito e o fiel; de impor-se sobre ambos e enquadrá-los dentro de uma celebração na qual as linhas de poder deveriam estar bem definidas.

As festas religiosas contavam, em Minas Gerais, com decisiva participação da Coroa em termos de organização e investimento, o que levou, inclusive, o Ouvidor a repreender mais de uma vez, em um espaço de dois anos, os gastos excessivos com estipêndios festivos (SANTILAGO, 2003). Mas tal interação não se deu por acaso; festas religiosas e políticas imbricavam-se no período, quando eram festejadas, por exemplo, as Entradas, acolhidas solenes reservadas a soberanos, bispos e autoridades, além de datas comemorativas referentes a acon-

tecimentos nas vidas dos governantes (DEL PRIORE, 1994); o que ocorria na esfera política repercutia na esfera religiosa.

Acontecimentos cívicos, momentos das vidas dos governantes ganhavam um sentido religioso e assim eram comemorados pela Igreja, o que fazia com que acontecimentos ligados à família real fossem motivos de festa ou de luto. O nascimento de um príncipe, por exemplo, seria motivo de grandes festas, canceladas, entretanto, pela notícia de sua morte repentina, segundo a descrição do Padre Vieira: “Fervia a Bahia em preparações de grandiosas festas, quando pela mesma via as enlutou a Segunda nova, com a notícia da repentina fatalidade com que já nos havia deixado o Príncipe D. João” (VIEIRA, 1926, p. 583). Já a chegada de D. João VI ao Brasil propiciou a realização, no Tijuco, de festas descritas por Spix e Martius, compostas por espetáculos de teatro na praça do mercado e precedidas por procissões nas quais as possessões portuguesas eram simbolizadas por emblemas do oriental, do índio, do europeu, do negro e do americano e onde desfilava um globo terrestre acima do qual estava a imagem do rei (SPIX; MARTIUS, 1976). Temos, então, a sincronia entre eventos religiosos e políticos acentuando a identidade entre ambas as esferas e visando conferir maior legitimidade ao poder exercido pelos governantes:

D. João VI negociou com o papado a data das Chagas de Cristo em 1818 para coincidir com sua aclamação. D. Maria forçava as coincidências com o dia de Nossa Senhora da Conceição e D. Pedro I o uso reiterado do 12 de outubro, data da descoberta da América e de seu aniversário (SOUZA, 2001, p. 553).

A partir de tal sincronia, a participação do povo nas festas cívico-religiosas significava sua inserção nos rituais promovidos pelos poderes civil e religioso. Significava um momento de união e de aceitação destes mesmos poderes por parte da população. Negar-se a participar destas festas significava negar estes poderes, negar a participação em um momento nos quais estes faziam-se presentes e impunham sua aceitação. Não era admissível e não foi admitido. O controle sobre as festas religiosas não pode ser compreendido, enfim, se o dissociarmos do controle sócio-político, já que aquele, ao mesmo tempo, dele deriva e o representa, a exemplo do que ocorreu na comunidade boliviana de Kachitu, onde os mestiços, que transformaram-se na elite local ao longo do século XIX, adquiriram controle sobre a festa da

Virgem, que era, no século anterior, uma festa celebrada por uma comunidade indígena livre (CRANDON-MALAMUDJ, 1993).

Tal controle não impede, evidentemente, uma autonomia relativa das festas católicas em relação à própria Igreja, com os fiéis desenvolvendo atividades que podem ocorrer à margem da instituição ou mesmo prescindir dela. Sílvio Romero distingue, neste sentido, entre as festas católicas, aquelas que ele define como “as de igreja popularizadas e as exclusivamente populares”. As primeiras “são festas de oragos, em que o povo toma parte com folganças especiais. À segunda espécie pertencem as festas gerais do Natal, Ano Novo, Reis, S. João, com seu cortejo de chibas, sambas, reinados, cheganças, etc.” (ROMERO, 1977, p. 45). Nas primeiras, temos um catolicismo popular no qual a Igreja se faz presente. Nas segundas, temos manifestações religiosas que mantêm sua autonomia em relação à ela.

Trata-se de um processo capaz de gerar toda uma simbologia cuja importância e significado foi aceita, mesmo que não oficialmente, pelo menos em uma ocasião que ajuda na compreensão da relação entre o imaginário popular e o poder institucional. José Bonifácio escolheu para Pedro I o título de Imperador, e não de rei, por ser a primeira expressão- oriunda das Folias do Divino- mais conhecida dos brasileiros, evocando uma realeza simbólica aceita em festas religiosas e comum ao imaginário da população. Se não tinha poder real, este imperador, afinal, desfilava uma realeza reconhecida por seus súditos. E mesmo a clivagem entre ritos católicos e catolicismo popular não pode ser vista de forma absoluta, tanto que as festas católicas tinham nos sermões pronunciados por oradores escolhidos a dedo um de seus pontos altos. Não faziam parte obrigatória e aborrecida delas, como a palavra pode fazer supor nos dias de hoje, mas eram, pelo contrário, muito apreciados pelos fiéis, que acorriam às igrejas para ouvi-los.

Historicamente, ainda, o espaço institucional foi utilizado com frequência para a utilização de rituais pouco ou nada condizentes com os cânones da liturgia. Durante os mistérios medievais, por exemplo, parteiras e comadres com suas conversas estavam presentes no nascimento de Jesus, soldados travavam diálogos inconvenientes durante a Paixão, as três Marias visitavam uma tenda para comprar unguentos e protagonizavam cenas de mercado, com Madalena e seus pecados sendo descrita de forma bastante realista (AUERBACH,

1971). Lembremos, por sua vez, que os mistérios eram encenados nas igrejas, o que demonstra a ampla integração entre o espaço sagrado e o espaço profano, com o cotidiano dos moradores das aldeias transcorrendo em ambos e agregando o espaço sagrado à sua intimidade. E a festa dos loucos, da mesma forma, era celebrada dentro das igrejas, tornando-se ilegais apenas no fim da Idade Média, sendo, na descrição de Bakhtin, uma “inversão paródica do culto oficial acompanhado de fantasias, mascaradas e danças obscenas” (BAKHTIN, 1987, p. 64).

Com efeito, festas religiosas foram marcadas, muitas vezes, pela crítica e zombaria das instituições religiosas e de seus representantes. Na Festa dos Bobos realizada em Lyon até o final do século XV, um coroinha ou capelão era eleito bispo e liderava a festa, o baixo clero imitava a missa e até a confissão e um asno era conduzido em torno da igreja (DAVIS, 1990). Mas a participação de sacerdotes em uma festa como esta não nos deve surpreender, já que as Festas dos Loucos nasceram todas no seio da própria Igreja, sendo criação de clérigos apoiados por deões e mesmo por bispos (HEERS, 1987). E da mesma forma em Tournay, na França, durante os séculos XVI e XVII, era usual a eleição do bispo dos bobos, que era levado a uma taberna, batizado com baldes de água e transportado por um séquito pelas ruas da cidade, assim como na festa do burro, celebrada no dia dos Reis Magos, cantava-se e bailava-se na nave das igrejas (MANDROU, 1962).

Isto porque também as danças faziam parte das festas religiosas. Dançava-se nas procissões e dentro das igrejas até o século XVIII. O que ocorreu a partir daí foi uma separação cada vez mais nítida entre o templo como espaço de manifestações litúrgicas que deveriam ocorrer sob estrito controle da Igreja e a rua como espaço para festas religiosas onde a tolerância era maior e o controle menos rigoroso. E, mesmo nas ruas, a dança como elemento de expressão religiosa terminou por desaparecer ou ser aceito apenas em determinadas festas, nas quais coreografias determinam papel central; não mais, porém, em procissões.

Gerou-se, enfim, uma separação crescente entre os espaços laico e profano, ao mesmo tempo que associações oriundas da esfera religiosa delas desligaram-se progressivamente. Desta forma, na França medieval, a religião forneceria o ritmo das festas e as formas de associação, como as confrarias, mas estas passariam por um processo de laicização

ao longo do século XVIII (VOVELLE, 1972). E é possível retomarmos, aqui, o conceito de carnavalização proposto por Bakhtin. Afinal, a relação entre carnaval e festas católicas é notória e se o carnaval fazia parte, de certa forma, do ciclo de festas religiosas, alguns reformadores mais exaltados buscaram erradicá-lo, como foi o caso de Savonarola, que organizou uma queima de “ vaidades ” em Florença, criada deliberadamente com o intuito de substituir a queima de carros alegóricos durante o carnaval (BURKE, 1989).

Mesmo o tempo foi marcado por concepções religiosas marcadas pelo conflito entre a Igreja e o catolicismo popular. Para a cultura folclórica, o ciclo da páscoa é visto como um período festivo, ligado à integração dos jovens na sociedade. Já para a Igreja, este deve ser um tempo consagrado à peregrinação, à cruzada, à procissão (CHARTIER, 2004). São concepções distintas do tempo religioso, de sua utilização, de seu sentido. A instituição busca enquadrá-lo dentro de ritos que permitam o seu controle mas, mesmo quando isto ocorre, ritos e festas se misturam.

Se o relacionamento entre a Igreja e o catolicismo popular foi marcado por um histórico ao mesmo tempo de integração e conflito, a perspectiva a partir da qual as elites posicionaram-se em relação a eles foi acentuadamente crítica. O catolicismo popular foi definido, em linhas gerais, como um catolicismo de segunda categoria e assim foi tratado em mais de uma ocasião. As festas do Outeiro da Glória, por exemplo, foram, no Rio de Janeiro do século XIX, uma espécie de contraponto elegante às festas da Penha, o que torna claro o próprio desejo das elites demarcarem seu território em relação às festas populares promovidas pela população carioca., e Machado de Assis já tinha tal contraponto em mente ao compará-las: “ Esta festa da Glória é a Penha elegante, do vestido escorrido, da comenda e do claque; a Penha é a Glória da rosca no chapéu, garrafão ao lado, ramo verde na carruagem e turca no cérebro ” (ASSIS, 1938). Não por acaso, por fim, Pedro II inscreveu seu nome entre os membros da Irmandade que a promovia e era seu assíduo freqüentador (CRULS, 1949).

Já em relação à Festa do Divino, que ocorria no Campo de Santana, no Rio de Janeiro, ao longo do século XIX, Cravo Albim define-a, como “ o maior acontecimento sócio-recreativo da cidade em todo o século XIX ” e confere a ela um sentido simbólico, precursor: nasceria, ali, o “ espírito carioca ”, proveniente da descontração e da mistura de

classes (ALBIM, 2002), sendo importante lembrar que tal Festa é realizada há mais de dois séculos, sempre programada e sustentada pelos devotos, repetindo-se anualmente e não limitando seus participantes a determinados extratos sociais (MAGALHÃES, 2001).

Festas religiosas como as que ocorriam no Campo de Santana representavam, ainda, uma concentração de atividades econômicas que davam a elas uma importância na vida urbana que transcendiam a esfera religiosa. Ocorriam ali, na enumeração de Martha Abreu

As compras da irmandade, o comércio de feira livre, a preparação dos artistas nos fogos e espetáculos e, ainda, os negócios do sagrado, quando se colocava à venda um sortimento enorme de velas e imagens do Espírito Santo, em grande variedade de preços e qualidade, podendo ser de ouro, prata ou estanho (ABREU, 2002).

E a demarcação de espaços entre as festas religiosas promovidas pelas elites e pelo povo não foi um fenômeno especificamente carioca. Assim, nas comemorações do centenário da Independência em Salvador privilegiou-se o Campo Grande, reduto da população elegante, como centro das atividades a serem desenvolvidas, com os espaços populares sendo relegados a segundo plano (ALBUQUERQUE, 1999). As festas populares não seriam, afinal, de bom tom em uma comemoração no qual buscava-se a construção de uma imagem idealizada da pátria: moderna, distante de costumes que transcendiam a atraso e superstição. Mas tal demarcação não se deu, finalmente, de forma a bloquear toda e qualquer possibilidade de contato. Pelo contrário, elites locais podiam, também, encarregar-se das festas religiosas, tal como se dava na Amazônia, onde as festas dos santos padroeiros ocorriam nas casas dos comerciantes ou eram financiadas por eles. Segundo Arambura, “na memória local essas festas ficaram como exemplo de desprendimento e generosidade: todas as despesas (música, comida e bebida abundante) ficavam por conta dos organizadores” (ARAMBURA, 1994, p. 93).

A visão eminentemente crítica a partir da qual as festas populares foram vistas manteve-se, contudo, predominante e deu o tom das narrativas que viajantes delas fizeram ao longo do século XIX. É ela que marca, entre outras, a narrativa de Avé-Lallemant quando este sintetiza a dualidade das festas religiosas: “De súbito fez-se silêncio e todos se ajoelharam; vinha chegando o Santíssimo da casa dum moribundo. Mas apenas entrara na igreja, o leilão e o fado recommençaram; numerosos foguetes estrugiam no ar, e até altas horas da

noite rolou a bacanal dos negros para celebrar a festa da igreja católica” (AVÉ-LALLEMANT, 1961, p. 59). Da mesma forma, ao relatar as inúmeras visitas às igrejas feitas por mulheres vestidas de seda preta, o autor ressalta o caráter pouco ortodoxo das atividades desenvolvidas durante o dia: “Embora, no fundo, possa traduzir grande devoção, é, contudo, essa idéia das visitas às igrejas, uma profanação da quietude da semana santa, e deve qualificar-se de pagã, uma dessas mentiras sob forma fascinante, que à Igreja Católica em todo o Brasil apraz conservar” (AVÉ-LALLEMANT, 1961, p. 294).

Trata-se de uma visão crítica que faz com que alguns viajantes descartem sumariamente algumas das tradições religiosas mais caras aos brasileiros. Vejamos, por exemplo, como Saint-Hillaire descreve o presépio: “No dia em que chegamos a Barbacena, falamos de um desses espetáculos ridículos denominados presépio, em que se fazem representar por títeres, cenas tiradas da Sagrada Escritura” (SAINT-HILLAIRE, 1975, p. 64). E Biard, finalmente, menciona o costume dos escravos atirarem petecas tanto em festas profanas quanto religiosas, e o encara com certa resignação: “Dizia comigo mesmo: pobres escravos, essa distração não vos deve ser proibida, mas, todavia, tomais cuidado para não me furardes os olhos” (BIARD, 1945, p. 49).

FORA DOS ESPAÇOS INSTITUCIONAIS

Em uma Folia do Divino ocorrida em Salvador em 1765, o imperador chegou a exigir que um padre descesse do púlpito, afirmando que ninguém devia ocupar a tribuna em sua presença, batendo, depois, na porta do palácio do governador para que a guarda palaciana apresentasse armas ao séquito. Para o governador, foi demais; o imperador acabou sendo chamado à presença e o séquito reduzido a doze irmãos brancos do Espírito Santo (REIS, 1991). Festas como estas eram um acerto de contas, uma manifestação de resistência mas, aqui, na visão da autoridade constituída, os festeiros passaram da conta. Foram além do espaço negociado no qual as festas mantinham sua autonomia em relação à autoridade, que terminou por sentir-se contestada. Se as festas implicavam em dualidade entre o sagrado e o profano, tal dualidade precisava manter um equilíbrio que não desqualificasse o poder da Igreja, como ocorreu quando o padre foi expulso do púlpito. Aqui, o equilíbrio rompeu-se a partir da exacerbação do espírito crítico tão comum às festas religiosas.

Mas foi a queima do Judas que representou, no catolicismo brasileiro, a mais exemplar transposição desse espírito, que tantas vezes norteou as festas católicas européias. Era festa, mas era, também, crítica social. Segundo Freyre (1991, p. 179), “era uma oportunidade, de que se aproveitava a gente do povo, para satirizar a conduta anti-cristã de algum senhor local, representado pela figura grotesca de um Judas de palha, vestido com roupas velhas” e, não por acaso, uma postura editada em Areias, interior paulista, em 1863, anunciava: “Todo aquele que no Sábado de Aleluia fizer Judas com semelhança direta de alguém, será multado em 30\$000” (ALMEIDA, 1939, p. 70).

Antes disto, contudo, ela já havia sido proibida no Rio de Janeiro, logo após a chegada de Dom João VI, evitando-se, talvez, como lembra Lima (1945), o que ocorreria em Lisboa em 1821, quando o Judas tradicional foi substituído por figuras importantes da administração portuguesa, sendo que Saint-Hillaire acentua a origem lusitana da festa do Judas, afirmando ter presenciado uma delas em Lisboa, em 1816 (SAINT-HILLAIRE, 1978). E o que ocorreu em Portugal esteve longe, aliás, de ser um fenômeno isolado: a queima do Judas sempre foi uma festa pautada pela crítica e pela anarquia: popular por definição, nunca aceitou a imposição de controles mais rígidos.

A queima deve obedecer, contudo, a todo um ritual. O boneco que representa o Diabo deve ficar em posição de abraço, uma vez que, ao cair do poste onde está amarrado, encontra o Judas e permanece abraçado com este, balançando no ar. As moedas que ficavam guardadas no saquinho preso ao Judas esparramavam-se quando do estouro dos bonecos e eram recolhidas por crianças (RISIN, 1972). E comporta, como toda festa religiosa, uma simbologia específica. Segundo Câmara Cascudo, “certamente o Judas queimado é uma personalização das forças do mal e constituirá vestígios dos cultos agrários espalhados pelo mundo” (CASCUDO, 1984, p. 417).

As festas católicas podem absorver, por outro lado, elementos puramente profanos ou mesmo cômicos. Em relação às cavalcadas, por exemplo, Pohl descreve o elemento cômico que serve de introdução: “O jogo foi iniciado com o aparecimento de ridículos mascarados, que, com as suas caretas e çaoadas, provocavam gargalhadas, especialmente um deles que representava um mestre-de-danças francês” (POHL, 1976, p. 298). Também Saint-Hillaire menciona o elemento cômico introdutório à elas: “Antes de começar o torneio, crioulos mascarados e disfarçados em postilhões, tinham feito far-

sas à maneira de nossos palhaços, e, durante os combates, ocuparam-se em espantar os animais que poderiam perturbar a festa” (SAINT-HILLAIRE, 1975, p. 287).

Elas foram, ainda, associadas às festas do Divino, e apontadas por moradores de uma comunidade do São Francisco, nos anos 50, como o acontecimento principal dessas festas, sendo seu desaparecimento, motivado por questões políticas, definido por eles como o principal motivo que levou ao declínio da festa (CRUZ, 1959). Também em Meia Ponte, arraial goiano, as cavalhadas foram associadas à romaria do Divino e o Imperador do Divino ostentava uma coroa em ouro e prata, doada, aliás, à Matriz em 1826 (COSTA, 1990). E integraram-se a outros contextos: deixaram de ser apenas um ritual religioso, sendo incorporadas às diferentes festas e solenidades. Casamentos de príncipes, por exemplo, eram comemorados, por ordem do governador da Capitania de Minas, com três dias de cavalhadas (BARBOSA, 1971).

As festas católicas não podem, entretanto, ser reduzidas às suas dimensões extra-religiosas, sendo também a partir de sua especificidade como fenômenos religiosos que elas devem ser compreendidas. Tal especificidade adquiriu, frequentemente, um aspecto feérico, simbolizado pelo grande uso de fogos de artifício. Castelnau, entre outros, menciona tanto a grande quantidade de festas religiosas quanto o uso abundante destes fogos: “Vêm-se sempre e de todos os lados procissões a percorrer as ruas, e bandeiras flutuarem nas janelas; foguetes de artifício são lançados a cada momento, pois os brasileiros os mandam vir da China em quantidades imensas, tal é a sua paixão por eles” (CASTELNAU, 1941, p. 27). E o uso em larga escala de fogos de artifício nas festas religiosas, sejam festas de igreja, bandeiras de santos, novenas, festas de Aleluia, constitui, segundo Freyre, um dos fatores que tornaram tão intenso e lucrativo, no final da Colônia e primeiras décadas do Império, o contrabando de pólvora do qual os ingleses se encarregavam (FREYRE, 2000). O caráter festivo do catolicismo popular expressa-se, enfim, nas mais diversas ocasiões. No convite para a festa do Espírito Santo a ser promovida por uma irmandade em São Gonçalo, no Rio de Janeiro, por exemplo, seu caráter de pompa e circunstância, fica claro: “às três da tarde haverá uma brilhante corrida de cavalos; após esta, será realizado o te-deum e soltados magníficos fogos de artifício” (KIDDER; FLETCHER, 1941, p. 162).

E, festivo, o catolicismo popular situa-se na raiz de outra festa popular por definição: o carnaval, gerando uma simbiose expressa na terminologia comum a ambas as festas. Desta forma, o folião pode designar tanto a pessoa que pula carnaval quanto a folia de Reis ou a folia do Divino (MIRANDA, 1997), com o surgimento, na folia de reis, de elementos que seriam incorporados ao desfile carnavalesco sendo descrito por Manuel Querino. Ao mesmo que as folias “admitiram vestimentas carnavalescas bem enfeitadas com gosto e simetria”, elas criaram um personagem que seria fundamental no carnaval. Em substituição às antigas balizas, surgiria o “mestre-sala, espécie de arauto, bem trajado, que é o dançarino, do grupo ora sozinho, e depois com a porta-estandarte, e bem assim como as demais pastoras” (QUERINO, 1955, p. 42). Também os ranchos-grupos de festeiros que participavam das festas natalinas- abrigavam personagens que incorporaram-se aos desfiles carnavalescos. Deles participavam o mestre-sala e o porta-bandeiras, elementos centrais nas escolas de samba.

NATAL E OUTRAS DATAS

O ciclo natalino, a semana santa e as festas juninas sempre foram as principais ocasiões festivas do catolicismo brasileiro e devem ser estudadas separadamente, ainda que de forma sucinta. A mitologia do Natal provém de Lucas 2, p. 10-12: “Mas o anjo disse-lhes: não temais pois, eis que vos declaro boas novas duma grande alegria que todo o povo terá, porque hoje vos nasceu na cidade de Davi um Salvador, que é Cristo, o senhor. E este é um sinal para vós; achareis uma criança enfaixada e deitada numa manjedoura”. Sua comemoração – a noite de Natal – foi instituída por Júlio I no século IV, tornando-se o centro do calendário católico e formando um pólo antitético com a Semana Santa. Tornou-se sinônimo de festa, com o voto tradicional de boas festas referindo-se à data sem nomeá-la. E, em termos de festa, Delumeau associa o Natal aos mistérios medievais: “os natais provieram dos mistérios; transpuseram resumidamente as cenas da Natividade que ali se encontravam, retomando o modelo e muitas vezes as melodias das canções profanas” (DELUMEAU, 2003, p. 255).

Se o Natal tem como centro, hoje, o culto ao Menino Jesus, este foi de difusão relativamente tardia no Brasil, alcançando maior intensidade apenas no século XVIII. Em Minas, por exemplo, lembra

Scarano, não era ainda um culto muito difundido no período, não aparecendo nos ex-votos e com os oratórios mostrando cenas de sofrimento e de vidas de santos predominando sobre os presépios, que ainda não possuíam vida autônoma (SCARANO, 1999). Ao longo dos séculos, portanto, o Natal foi reestruturando as crenças e cultos a ele referentes e incorporando novas tradições, ainda que específicas em termos regionais, como o presépio. Data de 1391 a construção do primeiro presépio português, de autoria de um grupo de freiras. Em frente ao presépio encenava-se o pastoril, com cantos e louvações antes da Missa do Galo, evoluindo depois para os autos, que ganhariam expressão literária, por sua vez, nas peças de Gil Vicente. No Brasil, eles ganharam o nome de lapinhas, com as pastoras divididas nos cordões “azul” e “encarnado”. As lapinhas desapareceram, mas os cordões foram incorporados à festas profanas, seguindo trajetória usual: são presença marcante em alguns dos carnavais mais famosos do Brasil. Já o pinheiro de natal- outra tradição incorporada à festa- provém dos países escandinavos, sendo levado para a Alemanha durante a Guerra dos Trinta Anos, mas popularizando-se apenas durante o século XIX, sendo introduzido na França e na Inglaterra em 1840.

Natal, Dia de Ano e Dia de Reis são as datas fundamentais do ciclo natalino e foram, segundo Debret (1949), ocasiões festivas marcadas pela troca de presentes, principalmente comestíveis, além da roupa dos escravos ser renovada e doações serem distribuídos aos subalternos. E o ciclo natalino possui, ao mesmo tempo, uma regularidade e especificidades regionais. 25 de dezembro e 6 de janeiro são as datas que o delimitam, mas festas mais ou menos específicas como a do Menino Jesus, em Campanha, interior de Minas Gerais, podem diferenciar-se umas das outras: “Começava à meia noite de 24 de dezembro pela missa do galo; seguiam-se as trezenas que duravam até o dia de Reis; e nesse dia terminava-se a festa por uma missa cantada” (REZENDE, 1944, p. 178). Mas o caráter de alegria e comemoração do Natal deturpou-o aos olhos de católicos mais vigilantes, que reagiram em defesa do que consideravam ser a integridade da data. Desta forma, um padre do sertão baiano recusou-se, em 1923, a celebrar a missa do galo, diante das desordens ocorridas durante as festas natalinas: “diante das costumeiras licenciosidades, desordens e sensualidades

ocorridas em tais noites e de certo incompatíveis com a solenidade aniversária do Nascimento de Jesus Cristo que as condena” (SILVA, 1982, p. 72).

O Natal brasileiro incorporou elementos genuinamente portugueses, como os autos e os reisados (AZZI, 1978). Já as festas juninas, se foram trazidas igualmente pelos portugueses, abrangem tradições medievais provenientes de outras regiões da Europa. Como exemplifica Azzi, “uma das reminiscências da festa do mês de maio europeu, presente na de São João brasileiro, é a colheita de plantas ornamentais e das flores do cipó de São João para fazer remédio contra a tosse” (AZZI, 1978, p. 125). Da mesma forma, aliás, como o erguer um mastro em homenagem a São João ou ao centro entronizado como santo da localidade pode ser explicado como influência de ritos agrários: “a intenção proclamada é que a terra dará melhores e mais abundantes frutos depois dessas árvores e mastros enfeitados, muitos com sua estória desaparecida e, em maioria, reduzidos a manter a bandeira dos santos” (CASCUDO, 1984, p. 481). E da mesma forma, por fim, como, na *Comédia de Rubena*, de Gil Vicente (1951), um personagem declara trazer mil frutas colhidas no dia de São João: ritual de fertilidade característico de uma festa de solstício, momento em que o sol inicia o caminho de retorno após ter alcançado seu auge. Acender fogueiras sempre foi uma maneira de chamá-lo de volta, e a preocupação permaneceu oculta sob o cristianismo; fogueiras juninas rememorando ritos solares.

As festas juninas são o ciclo de festas católicas que possuem a mais tênue ligação com a Igreja; são festas populares, organizadas e protagonizadas basicamente pelos fiéis. Nas festas observadas por Pierson em Cruz das Almas, por exemplo, o padre não comparece e rezas ocasionais na véspera são a única ligação entre as festas e a Igreja. Embora sejam feitas em homenagens a santos, trata-se de festas eminentemente seculares. E festas, ainda, conclui o autor, relacionadas ao ciclo produtivo vivido pelo agricultor, ocorrendo em um período no qual diminuem as atividades agrícolas; espaço entre o fim da colheita e o início de um novo plantio (PIERSON, 1950).

O nascimento de São João e a morte de São Pedro, segundo São Francisco de Sales, encontram-se relacionados: o primeiro nasceu para terminar a lei mosaica, enquanto o segundo morreu para dar início à

Igreja Católica (SAN FRANCISCO DE SALES, 1958). E no ciclo delimitado por essas datas, gerou-se, portanto, um processo intenso de absorção de ritos e crenças ligadas às atividades agrícolas. As festas de São João fazem parte, assim, de um conjunto de ritos de fertilidade e, não por acaso, a água e o fogo desempenham, nelas, papéis de grande importância: são símbolos de purificação e renovação, processos de fundamental importância para a fertilização da terra, o que é, afinal, o objetivo destes cultos. Tanto o é que, no dia de São João, na Europa, uma árvore era trazida da floresta e colocada no meio da aldeia, ou ramos verdes eram cortados e pendurados na porta das casas, sendo que, ambos os casos, buscava-se a prosperidade para a aldeia ou para o proprietário (ELIADE, 1998). A árvore simboliza a renovação, a regeneração do que envelheceu, e os ritos agrários estão estreitamente ligados a tal concepção.

Finalmente, as festas juninas incluíam na França, durante o século XVIII, os massacres de gatos, quando estes eram atirados dentro das tradicionais fogueiras e sacrificados de diferentes formas. Na descrição de Elias (1994, p. 201), “a população se reunia, música solene era tocada e, sob uma espécie de forca, erguia-se uma pira enorme. Em seguida, um saco ou uma cesta contendo os gatos era pendurado na forca”. Atirar objetos mágicos dentro delas e os gatos eram vistos como tal- era visto, de qualquer forma, como uma maneira de conseguir boa sorte durante o resto do ano (DARNTON, 1986). E se os gatos eram torturados nas festas juninas francesas, no Kampuchea eles eram transportados em gaiolas, durante procissões que visavam pedir chuva e regados por cada morador da aldeia, já que seus miados teriam o dom de comover Indra.

As festas ligadas, por fim, ao ciclo da Semana Santa, estão relacionadas, como não poderia deixar de ser, às atividades de privação e expiação, seguidas, porém, por momentos de transgressão e alegria. A Semana Santa era chamada, na Idade Média, de semana dolorosa: era dramatizada por toda a população como um espetáculo celebrado a partir da dor. Já a religião do sertanejo, segundo Levine, privilegiava antes a dor que a alegria. Não era festiva. A Sexta-Feira Santa atraía mais fiéis que a Páscoa e os crucifixos e objetos de arte expressavam preferencialmente o sofrimento (LEVINE, 1995). E na casa de Helena Morley (1999, p. 42), por exemplo, Sexta-feira da Paixão era dia de jejum, para seu desgosto, aliás: “De manhã, às sete horas, só se toma uma xícara de água de saco,

rala, que nada vale. Às dez horas, almoço: bacalhau com abóbora, feijão e angu: coisas que a gente só come para mexer mais com a fome. Durante o dia a mesma água de café, fraca. Jantar às quatro horas e mais nada”.

Por outro lado, o complemento e antítese da expiação- a transgressão- poderia implicar, por exemplo, em uma inversão de papéis registrada por Pohl na encenação, no Domingo de Páscoa, de uma comédia de Carlos Magno, representada com luxo e com os papéis femininos desempenhados por homens, e na qual o resultado final, aliás, não o agrada: “Toda a ação da peça é enfadonha e mesmo com bem executados combates, frequentemente repetidos, não se consegue tolerar até o fim. É continuada nos dias santos seguintes” (POHL, 1976, p. 143). Da mesma forma, portugueses trouxeram para o Brasil o costume de transformar o Sábado de Aleluia no Dia da Malvadeza, quando frutas e galinhas podiam ser furtados impunemente da casa dos vizinhos (CASCUDO, 1967): dia de festa, dia de suspensão de interditos sociais.

Cria-se, por consequência, uma situação ambígua, dual, a partir da qual Oliveira Lima (1971) define quais eram as principais solenidades eclesásticas no início do século XIX: as novenas, festivas, pontuadas por músicas, fogos de artifício e grandes jantares, e as “procissões de aparato”. Entre elas a semana santa caracterizava-se por uma dualidade, com o contraste entre o luxo do vestuário utilizado pelas mulheres na quinta-feira com a “soturna tristeza” presente no dia seguinte, e refletida nos ornamentos e no vestuário.

CONCLUSÃO

Pensar as festas cristãs, portanto – refletir sobre elas – deve tomar como base a necessidade de as considerarmos como expressão da religiosidade popular, como manifestações religiosas estruturadas a partir da ação institucional, como rituais que representam e simbolizam o poder político e a dominação social, mas que também podem contestar a ambos. São fenômenos sócio-religiosos, portanto, que devem ser compreendidos, que devem ser compreendidos a partir de seus múltiplos sentidos e significados, mas que possuem, em sua base, a idéia de renovação.

Referências

- ABREU, M. Nos requebros do Divino: lundus e festas populares no Rio de Janeiro do século XIX. In: CUNHA, M. C. P. (Org.). *Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura*. Campinas: Ed. da Unicamp; São Paulo: Cecult, 2002.
- ALBIM, R. C. A influência portuguesa na música brasileira. In: LESSA, C. (Org.). *Os Lusíadas na aventura do Rio moderno*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- ALBUQUERQUE, W. R. de. *Algazarra nas ruas: comemorações da Independência na Bahia*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1999.
- ALMEIDA, F. M. de. O folclore nas Ordenações do Reino. *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, v. LVI, 1939.
- AMBRÓSIO DE MILÃO. *Explicação dos símbolos, etc.* São Paulo: Paulus, 1996.
- ARAMBURA, M. Aviamento, modernidade e pós-modernidade no interior do Amazonas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 25, 1994.
- MACHADO DE ASSIS. *Crônicas*. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1938. V. III.
- AUERBACH, E. *Mimesis: a representação da realidade na literatura social*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- AVÉ-LALLEMANT, R. *Viagem pelo norte do Brasil*. Rio de Janeiro: INL/MEC, 1961. V. I.
- AZZI, R. *O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec; Brasília: Ed. da UnB, 1987.
- BARBOSA, W. de A. *A decadência das minas e a fuga da mineração*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1971.
- BERNAND, C. Imperialismos ibéricos. In: FERRO, M. (Org.). *O livro negro do colonialismo*. São Paulo: Ediouro, 2004.

- BIARD, F. *Dois anos no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1945.
- BRANDÃO, C. R. *A cultura na rua*. São Paulo: Papyrus, 1989.
- BURKE, P. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
- CANTOS, A. L. *Juegos, fiestas y diversiones en la América Española*. Madrid: Mapfre, 1992.
- CARMICHAEL, C. The fertility of Lake Cerknica. *Social History*, London, v.19, n.3, 1994.
- CASCUDO, L. de C. *Mouros, franceses e judeus: três presenças no Brasil*. Rio de Janeiro: Letras e Artes, 1967.
- CASCUDO, L. de C. *Dicionário do folclore brasileiro*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.
- CASTELNAU, F. *Expedições às regiões centrais da América do Sul*. São Paulo: Nacional, 1941. V. I.
- CHARTIER, R. *Leituras e leitores na França do Antigo Regime*. São Paulo: Edunesp, 2004.
- CHAUNU, P. *Le temps de Reformes: histoire religieuse et système de civilization*. Paris: Fayard, 1975.
- COSTA, L. C. B. F. *Arraial e coronel: dois estudos de história social*. São Paulo: Cultrix, [1990].
- CRANDON-MALAMUDJ, L. Blessing the Virgin in capitalist society: the transformation of a rural bolivian fiesta. *American Anthropologist*, Arlington, v. 95, n.3, 1993.
- CRULS, G. *Aparência do Rio de Janeiro (notícia histórica e descritiva da cidade)*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1949. V. I.
- CRUZ, L. Funções do comportamento político numa comunidade do São Francisco. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, v. 3, n. 5, 1959.
- DARNTON, R. *O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- DAVIS, N. Z. *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

- DEBRET, J. B. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. São Paulo: Martins, 1949. V. II.
- DEL PRIORE, M. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- DEL PRIORE, M. *O cotidiano da criança livre no Brasil entre a Colônia e o Império*. In: DEL PRIORE, M. (Org.). *História das crianças no Brasil*. São Paulo: Contexto; Convívio, 1999.
- DELUMEAU, J. *O que sobrou do paraíso?* São Paulo: Cia. das Letras, 2003.
- ELIADE, M. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: M. Fontes, 1998.
- ELIAS, N. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1994. V. I.
- FERRETTI, S. F. Festas e religiosidade popular no Tambor de Mina do Maranhão. *Ciências Humanas em Revista*, São Luís, v. 1, n.1, 2003.
- FRANÇA, J. M. C. (Org.). *Visões do Rio de Janeiro colonial: antologia de textos, 1531-1800*. Rio de Janeiro: Eduerj; J. Olympio, 1999.
- FREYRE, G. *Novo mundo nos trópicos*. São Paulo: Nacional; Edusp, 1971.
- FREYRE, G. *Ingleses no Brasil*. Rio de Janeiro: Top Books, 2000.
- HEERS, J. *Festas de loucos e carnavais*. Lisboa: Dom Quixote, 1987.
- KIDDER, D. P.; FLETCHER, J.C. *O Brasil e os brasileiros*. São Paulo: Nacional, 1941.
- KOSTER, H. *Viagem ao Nordeste do Brasil*. São Paulo: Nacional: 1942.
- LEITE, S. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: INL; Lisboa: Portugalia, 1945. V. I.
- LEITE, M. M. *Retratos de família*. São Paulo: Edusp, 1993.
- LEVINE, R. M. *O sertão prometido: o massacre de Canudos no sertão brasileiro*. São Paulo: Edusp, 1995.

- LIMA, O. *Dom João VI no Brasil*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1945. V. III.
- LIMA, O. *Obra seleta*. Rio de Janeiro: INL, 1971.
- LOBO, E. M. L. *Imigração portuguesa no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 2001.
- MAGALHÃES, B. R. de. O Divino e a Festa do Martírio. In: JANCÓS, I.; KANTOR, I. *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Hucitec; Edusp; Fapesp; Imprensa Oficial, 2001.
- MANDROU, R. *Introducción a la Francia moderna*. Mexico: UTHEA, 1962.
- MIRANDA, D. Carnavalização e multidentidade cultural: antropofagia e tropicalismo. *Tempo Social*, São Paulo, v. 9, n. 2, 1997.
- MORLEY, H. *Minha vida de menina*. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.
- POHL, J. E. *Viagem ao interior do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1976.
- PIERSON, D. Festas religiosas em Cruz das Almas. *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, v. CXXX, 1950.
- QUEIROZ, M. I. P. de. O catolicismo rústico no Brasil. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 5, 1968.
- QUERINO, M. *A Bahia de outrora*. Salvador: Progresso, 1955.
- REIS, J. J. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.
- RESENDE, F. de P. F. *Minhas recordações*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1944.
- RISIN, J. Queima do Judas. *Revista Brasileira de Folclore*, Rio de Janeiro, n. 32, 1972.
- ROMERO, S. *Estudos sobre a poesia popular no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- RUBERT, A. *Historia de la Iglesia en Brasil*. Madrid: Mapfre, 1992.
- RUGENDAS, J. M. *Viagem pitoresca através do Brasil*. São Paulo:

Martins, 1949. V. I.

SAINT-HILLAIRE, A. de. *Viagem pelas províncias de Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1975.

SAINT-HILLAIRE, A. de. *Viagem a Curitiba e Província de Santa Catarina*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1978

SAN FRANCISCO DE SALES. *Obras selectas*. Madrid: La Editorial Catolica, 1958. V. I.

SANTIAGO, C. F. G. *A vila em ricas festas: celebrações promovidas pela Câmara de Vila Rica (1717-1744)*. Belo Horizonte: C/Arte, Face-Fumec, 2003

SCARANO, J. *Criança esquecida das Minas Gerais*. In: DEL PRIORE, M. (Org.). *História das crianças no Brasil*. São Paulo: Contexto; Convívio, 1999.

SEPP S. J. P. A. *Viagens às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*. São Paulo: Martins; Edusp, 1972.

SILVA, C. da C. e. *Roteiro da vida e da morte: um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. São Paulo: Ática, 1982.

SOUZA, I. L. C. Liturgia real: entre permanência e o efêmero. In: JANCÓS, I.; KANTOR, I. (Orgs.). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Hucitec; Edusp; Fapesp; Imprensa Oficial, 2001.

SOUZA, R. L. de. Festa e cultura popular: a ruptura e a norma. *Anthropológicas*, Recife, v. 16, n. 2, 2005.

SPIX, J.B. von; MARTIUS, C.F.P. von. *Viagem pelo Brasil*. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: INL, 1976.

WAGLEY, C. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*. São Paulo: Nacional, 1957.

WALLACE, A. R. *Viagens pelo Pará e Amazonas*. São Paulo: Nacional, 1939.

WILLENS, E. *A aculturação dos alemães no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1946.

WISSENBACH, M. C. C. *Sonhos africanos, vivências ladinas: escravos e forros em São Paulo (1850-1888)*. São Paulo: Hucitec, 1998.

WOLF, E. R. *Sons of shaking earth*. Chicago: University of Chicago Press, 1972.

VARAZZE, J. de. *Legenda áurea: vidas de santos*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

VARNHAGEM, F. A. de. *História geral do Brasil*. São Paulo: Melhoramentos, 1948. V. I.

VICENTE, G. *Obras completas*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1951. V. III.

VIEIRA, P. A. (Coord.); AZEVEDO, J. Lúcio de. *Cartas*. Coimbra: Imprensa Universitária, 1926. V. III.

VOVELLE, M. *La chute de la monarchie, 1787-1792*. Paris: Seuil, 1972.

Abstract: the objective of the article is to effect a reflection on the felt meanings and of the Christian parties, thought as religious phenomenon, but, also, as expression of the institucional action and interests social politicians and for represented them. The objective, also, is to clearly become the renewal direction that it bases of the lives: renewal of the life, renewal of the time, renewal of the nature

Key Words: church, cristianity, festivity

RICARDO LUIZ DE SOUZA

Doutor em História pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor no Centro Universitário Sete Lagoas. *E-mail*: riclsouza@uol.com.br