



A IMPORTÂNCIA DOS ESTUDOS SOBRE AS FESTAS PARA A ANÁLISE DO BRASIL¹

Fabio Peixoto Bastos Baldaia²

RESUMO

O artigo faz um balanço bibliográfico da produção mais relevante sobre as festas nas ciências sociais e na historiografia, apontando suas principais características. Discute de que forma o entendimento da teoria das festas contribui para a compreensão do Brasil.

ABSTRACT:

The article makes a bibliographic balance of the most relevant production on the public celebrations in the social sciences and in historiography, pointing out its main characteristics and its importance for the study of Brazil. It also discusses how the understanding of the theory of "festivals" contributes to the understanding of Brazilian nationality from a cultural perspective.

PALAVRAS-CHAVE: Festas. Ciências Sociais. Historiografia. Nacionalidade Brasileira.

INTRODUÇÃO

As Ciências Sociais surgem como uma das respostas científicas aos dilemas da modernização, face que se apresentou tanto nos delineamentos e especializações disciplinares, quanto na seleção e no tratamento de temáticas. (IANNI, 1989) A transição das ditas sociedades tradicionais, ou pré-capitalistas, em direção à modernização foi estudada em si mesma, enquanto uma Sociologia do Desenvolvimento ou da Modernização, mas também como pano de fundo para a explicação das mudanças

1 Esse artigo é uma versão modificada do capítulo 2 da Tese “A Festa, o Drama e a Trama: cultura e poder nas comemorações da Independência da Bahia”.

2 Professor do Instituto Federal da Bahia, Doutor em Ciências Sociais (UFBA), Chefe do Departamento de Sociologia, Psicologia e Pedagogia do IFBA – *Campus* Salvador.



no que se refere à urbanização, à industrialização, ao crescimento demográfico e à estruturação do estado-nação, da cidadania e da democracia representativa. Por outro lado, foram objeto de estudos, especialmente antropológicos, a existência de práticas marginais, liminares, híbridas ou de resistência às transformações modernizantes e racionalizantes vinculadas ao âmbito afetivo.

Em termos amplos, de processos macroestruturais de longa duração, segundo Giddens (1991), a modernização é uma tendência iniciada na Europa ocidental e posteriormente mundializada segundo as vicissitudes locais e as assimetrias nas relações de poder, caracterizada pela implantação do capitalismo, do estado-nação, de novos controles da informação, supervisão social e do poder militar amparada cada vez mais na ciência aplicada, na compressão do espaço-tempo, nas exigências de autodisciplina e no desencalxe dos comportamentos em relação às instituições tradicionais e comunitárias. Produziu, assim, uma descontinuidade na história da humanidade, pois os modos de vida modernos não encontrariam precedentes em outros espaços ou períodos históricos. Estas descontinuidades configuram-se tanto na natureza das instituições modernas quanto no ritmo e no sentido da mudança.

A interpretação da modernização que se utiliza aqui deve ser despida de qualquer sentido evolucionista ou eurocêntrico, o que se faz com o aceno de que a modernização é também um processo de dominação colonial e, internamente ao estado-nação, é reproduzida como dominação derivada da posse de capitais econômicos, sociais e simbólicos. É também um exercício de controle do poder, do saber e do ser, que tem como resultado a produção de modernizações periféricas. (BELESTRIN, 2013) Isso quer dizer que, para a existência de uma modernidade capitalista hegemônica, é preciso seu duplo subalternizado, constituído e constitutivo. Essas modernidades periféricas incluem os países e locais nos quais um processo fundamental de estruturação do sistema-mundo moderno/colonial articula os lugares periféricos da divisão internacional do trabalho a uma hierarquia étnico-racial global. Além disso, há uma geopolítica do conhecimento paralela à geopolítica da economia, numa versão da colonialidade que tem como raiz as concepções universalistas derivadas do iluminismo.



Por fim, efetiva-se a conformação de um corpo e uma subjetividade, dos efeitos da colonialidade na experiência vivida. (MALDONADO-TORRES, 2007)

Esclarecimentos sobre o processo de modernização são imprescindíveis tendo em vista a singularidade do Brasil, onde os processos de modernização periférica e seletiva vincularam-se a nuances da tradição, permanecendo sob o controle das elites políticas que os desencadearam. O resultado na experiência histórica e social brasileira foi a ocorrência de uma modernização seletiva, concertada pelo “alto”, de viés autoritário, amparada na desigualdade regional e na segregação socioespacial que manteve a iniquidade social e a existência de cidadãos e “subcidadãos”. (SOUZA, 2000) Por isso, ao tratarmos do Brasil, deve-se pontuar que, como sociedade e estado-nação, realizou-se uma modernização com muitas particularidades. A partir dessas considerações introdutórias argumenta-se que a festa, enquanto fenômeno extraordinário, apresenta-se como oportunidade para se analisar a estruturação e dinâmica da sociedade brasileira, apontando suas contradições e constituição em meio a um capitalismo periférico que congrega elementos tradicionais e modernos de modo bastante singular.

As festas brasileiras estão atreladas às consideráveis mudanças por que vêm passando a sociedade nas últimas décadas, com repercussão nos comportamentos dos agentes, nos dispositivos culturais difundidos e no modo de ação institucional, especialmente vinculadas ao Estado. É nesse diapasão que se pretende, nesse artigo, argumentar que a partir de uma análise das festividades é possível pensar a absorção pela sociedade nacional de novos paradigmas e condicionantes estruturais oriundos do contexto global, pois as manifestações culturais interagem ao avanço dos modos de produzir e de reprodução social advindos da especificidade da modernização seletiva e periférica brasileira. Esse enfoque busca contribuir para uma interpretação do Brasil acessando-o a partir do plano da cultura, em especial o da extraordinária exuberância das festividades populares de rua.

Nesse sentido, o artigo tem como objetivo fazer um balanço da discussão sobre as festas nas ciências sociais e na historiografia e apontar a sua relevância para a análise



de alguns dos elementos que poderiam caracterizar o Brasil. Nesses termos, o texto almeja responder as seguintes perguntas:

(1) Quais os principais elementos da análise das festas nas ciências sociais e na historiografia?

(2) Como o estudo das manifestações festivas pode auxiliar na interpretação da especificidade da nacionalidade brasileira?

TEORIAS SOBRE AS A FESTAS

A festa já foi analisada sob distintos enfoques, pondo em relevo o seu caráter unificador ou conflitivo, sua dimensão objetiva ou subjetiva, seus contornos padronizados ou historicamente construídos pelos agentes. Para situá-la nesse artigo, foi selecionado um conjunto de trabalhos que tematizaram a festa e contribuem para tornar legíveis faces deste fenômeno. As obras aqui mencionadas serão enquadradas sob o prisma da interface entre Sociologia, Antropologia e História, em uma abordagem inspirada nos trabalhos de Pierre Bourdieu (2001; 2002) e Roger Chartier (1990; 1994; 1995). A partir desse ângulo indaga-se: existem aspectos universais ou essenciais nas festas?

Émile Durkheim (1996) e demais autores que incorporaram sua contribuição³ destacaram o papel da festa na superação da distância entre os indivíduos ao produzir um estado de ebulição que fortifica a consciência coletiva. Nessa perspectiva, a sociedade através da festa-ritual reafirma as crenças grupais e reanima o sentimento de unidade, sendo as cerimônias festivas importantes para fortalecer a solidariedade. A partir do estudo dos rituais e sistema religioso totêmico dos nativos australianos, Durkheim aportou pistas para pensar os rituais religiosos e as festas como situações em que o culto e a efervescência dos laços sociais se apresentam no seu estado mais básico. A festa-ritual foi vista pelo autor como a situação em que o indivíduo se desprende da

3 Girard (1990); Callois (1950); Duvignaud (1983), Eliade (1992), entre outros.



racionalidade, do cotidiano e de uma consciência ancorada no individual, estando, portanto, predisposto à sublimação social, ao culto do estar junto e ao enaltecimento da coletividade como força. A festa, desse modo, comportaria, geraria e reforçaria o âmbito do sagrado, do extraordinário, daquilo que se apartaria das experiências ordinárias. Por estes motivos, a festa guardaria afinidades fortíssimas com a religiosidade.

Nessa mesma linha interpretativa, Mircea Eliade (1992) sentencia que o sagrado se mostra por ser descontínuo em relação ao profano. Sendo assim, o próprio espaço para o indivíduo tomado pela experiência religiosa não é homogêneo. Da contribuição dos autores depreende-se que a festa e a dimensão do sagrado seriam âmbitos fundantes do social.

Jean Duvignaud (1983), ainda na mesma tradição sociológica francesa, e com foco especificamente numa teoria das festas, destaca que elas ocupam um lugar importante na vida social, extrapolando a ideia de que as dimensões presentes na festa necessariamente têm uma utilidade. A abordagem de Duvignaud destoa de uma visão utilitarista e funcionalista da festa que presume um social perfeitamente integrado, lógico e funcional, ao mesmo tempo em que concorre com certo marxismo vulgar que no plano político considera a festa um desvio da atenção daquilo que seria estrutural e essencial, atentando-se para o meramente superficial. De modo provocador, Duvignaud (1983) aponta para a capacidade subversiva da festa que não é percebida se limitarmos seu sentido ao enquadramento usual e a funções, pois a festa seria transe coletivo, euforia orgástica, delírio, frequentemente sem um sentido fixo e unilateral.

A respeito do trabalho de Durkheim, Roger Callois (1988) atribui o acerto de desvendar elementos universais contidos nas festas como sublimação das normas sociais cotidianas, estímulos à coesão grupal e produção de um estado social eufórico. Todavia, Callois vai além de Durkheim indicando a natureza de transgressão e caos do espetáculo festivo, sentenciando a lei da festa: destruição, exagero e sacrifício. Na sua compreensão, não há festa que não comporte pelo menos um princípio de excesso e de pândega. Tem-se aí um ponto interessante sobre o caráter dual das festas: elas por vezes sedimentam o social ao tempo em que oferecem ocasião e repertório para desordem.



No âmbito da Antropologia, os estudos sobre as festas originariamente desdobraram-se de pesquisas que buscavam desvendar rituais e a relação destes com a cultura analisada. Foi assim com três análises clássicas a serem citadas a seguir, que acabaram por criar toda uma tradição etnográfica na descrição dos rituais-festas.

Entre 1914 e 1916, Bronislaw Malinowski (1976), dentre outros aspectos da vida social nas ilhas Trobriand, estudou o Kula: um amplo circuito de trocas cerimoniais entre povos habitantes de ilhas na Polinésia que celebravam a solidariedade intertribal através da troca de presentes artesanais construídos com conchas. Estas trocas transcorriam em meio a muita comemoração, pois a um só tempo se recebiam visitantes, demarcava-se uma temporalidade e ratificava-se a bravura dos que viajariam nas pequenas canoas para levar presentes para outra tribo.

Marcel Mauss (1988), na esteira de Malinowski, aprofunda-se no caráter da reciprocidade e intercâmbios rituais que apresentam morfologia análoga ao Kula, tal como a cerimônia do Potlacht norte-americano e outras cerimônias festivas de trocas de presentes. Esse último ritual, uma festa com oferta de bens e comida em abundância, seria o próprio fato social total que explicaria a sociedade circundante. Estes dois estudos marcam a análise da dádiva como uma das finalidades do contato social.

Recentemente e de modo teoricamente muito sofisticado, Clifford Geertz (1989) utilizou-se desta perspectiva para decodificar a briga de galos em Bali, Indonésia, como a forma de a sociedade balinesa representar-se, demonstrando que os rituais públicos modelam a consciência de uma comunidade, reunindo uma ampla gama de disposições e concepções.

Nesses conhecidos estudos, como em outros trabalhos antropológicos tributários, a festa não é um objeto em si, mas uma etapa de um ritual maior que pode ser lido como um dado cultural, um índice de certos tráficos simbólicos. Através desse paradigma, a antropologia mapeou bem a funcionalidade, estruturação e carga simbólica das comemorações como explicáveis segundo a totalidade cultural e como teatralização de dimensões às vezes inconscientes do social.



É comum que as abordagens sociológicas e antropológicas busquem construir generalizações acerca do caráter das festas. Este impulso, próprio do caráter das disciplinas, foi fundamental na moldagem do arcabouço que favoreceu a definição das festas como objetos legítimos. Entretanto, devido à própria mudança nos paradigmas da teoria social, esta orientação tem constituído um obstáculo ao avanço sobre o tema no que se refere à compreensão das dinâmicas, complexidades e ambivalências das festas presente nos planos identitário, político, estético, étnico e outros, o que é de suma importância para entendermos o contexto da festa no Brasil. Por esse motivo, serão aportadas discussões desenvolvidas em outros campos disciplinares o que permitirá novo leque de possibilidades interpretativas, apontando para uma leitura das festas menos esquemática e mais operacional para os propósitos desse artigo.

Feitas as ressalvas, retomemos em uma outra perspectiva teórico-metodológica com Mikhail Bakhtin, autor russo e produtor de um trabalho que pode ser catalogado inicialmente como estudo literário, contudo, face a sua profundidade e originalidade é influente na História, nos Estudos Culturais, na Comunicação, na Antropologia e, em menor medida, na Sociologia. Bakhtin (1987) indica os princípios da inversão e carnavalização presentes nos festejos populares na Idade Média e no Renascimento, algo, como princípio, observável em diversas festas. O autor realizou ampla contextualização das condições de possibilidade socioculturais para a literatura de François Rabelais, dramaturgo francês do século XVI, acentuando a influência das fontes populares para a produção erudita e apontando as características do mundo lúdico e festivo ao final do Medievo.

A contribuição de Bakhtin salienta o caráter cômico da cultura popular que se manifesta em obras orais e escritas, nos diversos gêneros do vocabulário “grosseiro” e nos ritos e espetáculos dos quais os festejos carnavalescos são parte importante. A este respeito, Bakhtin mostra que os festejos em praça pública experimentavam o elemento cômico, oposto ao tom sério e oficial das cerimônias da Igreja e do Estado, como uma segunda vida do povo. Ou seja, a festa era parte da dimensão dual do mundo que opunha o ordinário e opressivo cotidiano à experiência carnalizada do mundo



presente nas celebrações públicas. Ora, esta mesma festa seria renovadora, pois catalisava a criatividade e demarcava um momento importante do tempo social e cíclico. É interessante frisar que Bakhtin destaca o caráter de renovação presente na festa, porquanto possibilita ocasiões em que a ordem é posta pelo avesso, vivida de modo intenso, corporal, lúdico, oportunizando o desperdício, o excesso, o transbordamento de regras: a carnavalização.

Percebe-se assim que o sentido atribuído à festividade por Bakhtin é o da excepcionalidade, porém não há o caráter universalizável e unificador que é comum nas concepções dos autores da tradição sociológica francesa. Para Bakhtin, a festa é a outra face do mundo, mas não sua reafirmação. Além disso, seu estudo aponta para a necessidade de observar atentamente as festas como intrinsecamente articuladas à cultura popular.

O diálogo com a historiografia das festas faz-se também relevante, dadas as próprias características dos atuais estudos históricos com foco no particular, no regional e na micro-história. O acento sobre o micro tem se combinado à prática de uma historiografia de viés antropológico, mais próxima das Ciências Sociais, e atenta às clivagens sociais que movem conflitos no interior das comemorações. Por isso, trazer autores que mobilizam aspectos da discussão nessa disciplina será um contraponto interessante.

Com uma abordagem que recai sobre o conflito na esfera festiva, consideram-se importantes os trabalhos de Natalie Davis (1990) e Emmanuel Ladorie (2002). A primeira avança no estudo de festas populares, pois afirma o componente multidimensional das manifestações, podendo perpetuar valores da comunidade ou realizar a crítica social. Davis, ao invés de reduzir as festas a mero instrumento de controle social ou restringi-las a veículo de distensão social, problematiza a sua existência, relacionando-as a composição e desempenho dos indivíduos nesse âmbito, atentando para as tensões latentes e explícitas. Já Ladorie, reconstrói com minúcia o desenrolar dos acontecimentos do carnaval na pequena cidade francesa de Romans, em 1580. O fundamental a ser apreendido da extensa análise do autor francês é o quanto a



estrutura social, os componentes de classes, socioeconômicos e demográficos eclodem no evento festivo através de alegorias, não simplesmente como determinações, mas como uma ocasião, um palco para o desenrolar das disputas sociais. Vê-se que o historiador e a historiadora abrem possibilidades para pensar múltiplas faces das comemorações coletivas, permitindo correlacionar aspectos sociais, demográficos, culturais e políticos. Legam um modelo de interpretação das transformações sociais a partir da ótica da festa, o que converge com a proposta do presente artigo.

Cabe ainda trazer o trabalho influente de Mona Ozouf, (1977) que trata da festa revolucionária francesa e seus desdobramentos cívicos. A autora afirma que o calendário das festas cívicas surge com a estruturação do estado-nação moderno, mas continua a utilizar de simbologias religiosas, herança do diversificado calendário de festejos católicos e mesmo festas e rituais pagãos que se organizavam em torno das datas e períodos de plantação e de colheita. A festa cívica seria um momento que permite tanto construir um retrato dos discursos que pretendem dar forma e continuidade ao coletivo nacional, quanto perceber as fragilidades e os conflitos internos e inerentes a essa pretensa unidade. Nas suas palavras:

Toda comemoração vive da afirmação obsessiva do mesmo. Os programas das festas, os planos para os Cortejos, os projetos de monumentos e os discursos martelam quatro afirmações pelo menos: de que nos honramos de ser os mesmos (entre eles), nós somos todos os mesmos (entre nós), nós somos sempre os mesmos que antes, nós permaneceremos os mesmos. Não há comemoração sem este conjunto, sem este permanente conjunto. (OZOUF, 1977, p. 143)

Obviamente, Ozouf está atenta aos vetores estatais na festa e ao seu papel político, mostrando, assim, que o caso específico das festas após a Revolução Francesa são um caso comum em que as festas cívicas tendem a esquematizar o passado na busca de petrificar uma memória atinente aos propósitos do Estado e dos grupos hegemônicos.

O ESTUDO DAS FESTAS NO BRASIL



No Brasil, os primeiros estudos sobre festa vieram por obra de cronistas e folcloristas que trataram das manifestações populares, nos quais incluíram os festejos enquanto reminiscências do passado que estariam fadados à extinção ou degeneração. Por isso, enxergavam o seu trabalho como uma missão em que pudessem inventariar, mostrar e exaltar as tradições e culturas populares. Numa linha inaugurada no romantismo, considerava-se que era preciso preservar a essência do caráter nacional manifesto nas práticas “folclóricas”, o que diversas vezes enviesava por uma interpretação marcada pelo preconceito.

Alguns autores são exemplos desse ímpeto inventariador. Primeiro, Melo Moraes Filho (2002) um dos folcloristas pioneiros no Brasil, ainda no século XIX, com trabalhos que enfatizaram a indissociabilidade das festividades e manifestações públicas do folclore, da música e da religiosidade mística e lúdica. Segundo, em Câmara Cascudo (2001), folclorista potiguar que escreveu obras apresentando a cultura popular nas suas expressões na dança, música, religiosidade e festejos, acentuando o seu suposto caráter tradicional e conservador. Terceiro, Mario de Andrade (1972), que realizou amplo levantamento escrito, fotográfico e audiovisual das manifestações da cultura popular no interior brasileiro no fim da década de 1930, com ênfase no que hoje seria entendido como uma etnomusicologia, ao categorizar as produções em músicas de dançar, cantar, trabalhar e rezar. Por fim, e com uma contribuição centrada na Bahia, pode-se ainda citar os trabalhos importantes de Manoel Querino (1955) e Hildegardes Viana (1973), esteio fundamental nos estudos sobre a religiosidade afro-baiana, o carnaval, as festas religiosas, as comidas do Recôncavo e a informalidade das relações sociais do cotidiano nas cidades do entorno da Baía de Todos os Santos.

Os folcloristas foram relegados ao descrédito a partir da institucionalização das universidades e das Ciências Sociais no Brasil, mas tiveram, mesmo com um diapasão conservador ou uma visão equivocada sobre a dinâmica da cultura, um papel importante no registro das culturas populares do Brasil, dentre as quais as manifestações festivas. Por este motivo, na atualidade, essas abordagens das festividades por parte dos cronistas e folcloristas se revestem mais do caráter de fontes, como um repositório de elementos



observados e relatados, do que propriamente de estudos acadêmicos sobre as culturas populares. Esse extenso material constituído por esses autores aporta elementos para pensar as permanências e transformações das festividades no bojo do processo de modernização periférica que o Brasil passou e ainda vive. Foram, assim, legadas informações importantes para pensar a relação entre práticas culturais tradicionais em contextos urbano-industriais e, posteriormente, informacionais e de uma modernidade tardia.

No plano da pesquisa universitária desde a década de 1960, boa parte dos trabalhos sobre a antropologia da festa no Brasil seguiram abordagem semelhante àquela dos sociólogos e antropólogos estrangeiros citados no início do artigo. Dentre estes, inclui-se o célebre estudo de Roberto DaMatta (1979), no qual propõe um modelo de análise para as festas brasileiras na forma de ritualizações da vida social. Sob influência do estruturalismo, DaMatta discorre sobre a festa – particularmente o carnaval do Rio de Janeiro – com o objetivo de indicar os elementos profundos e duradouros da sociabilidade brasileira, na tentativa de demonstrar como o brasileiro se revela em situações-tipos, como o carnaval e as paradas do 7 de setembro. Por outro lado, essas mesmas festas seriam situações em que os conflitos se apaziguariam numa celebração que nos faz brasileiros.

Durval Muniz Albuquerque Júnior (2011, p.7) escreveu um interessante diagnóstico do tipo de análise como a destacada acima:

Esta tendência a tomar as festas como quadros, como cenas reveladoras do que seria a vida nacional, do que seria o nosso ethos particular, o nosso jeito ou forma de ser, vai reaparecer mais tarde, a partir dos anos cinquenta do século passado, e ainda mais recentemente nos anos setenta em trabalhos do campo das ciências sociais, que continuarão se debruçando sobre as festas para, por intermédio delas, desvendar o que seria a identidade nacional. Elas seriam reveladoras daquilo que faz do Brasil, Brasil, tal como aparecem na obra do antropólogo Roberto DaMatta.

É importante dizer que o trabalho de DaMatta tornou-se uma referência nas interpretações do caráter festivo da brasilidade do final da década de 1970 até



recentemente e só veio a ser superado com a incorporação de modelos interpretativos que foram além do estruturalismo de inspiração francesa, do marxismo de clivagem mais ortodoxa e da própria atualização das interpretações da experiência de formação social brasileira. Cabe mencionar a este propósito que o trabalho de DaMatta foi tributário da tese da cordialidade brasileira presente no ensaio clássico de Sérgio Buarque de Holanda (1936), *Raízes do Brasil*. Ensaio esse que o sociólogo Jessé Souza (2000) alveja com crítica mordaz, qualificando como portador de uma “ideologia do atraso brasileiro” por construir uma perspectiva da suposta cordialidade brasileira como elemento dificultador do processo de desenvolvimento modernizador, republicano e nacional no Brasil.

Ainda na busca dos aspectos comuns às manifestações festivas nacionais, pode ser citado o trabalho de Maria Isaura Pereira de Queiroz (1992), no qual se esboça a politização da festa e se busca analisá-la como acoplada à estrutura social nacional. Nesse sentido, a autora argumenta que as festividades funcionariam como “válvulas de escape”, um momento específico de fantasia para fugir da tragédia da vida real. O carnaval brasileiro, festa maior da nacionalidade, seria a um só tempo um alívio ao cotidiano e uma necessidade coletiva para evitar um tensionamento social incontornável.

Nos anos recentes, as Ciências Sociais têm assistido a uma proliferação de estudos sobre as festas, a maior parte deles alinhada com os olhares já mencionados que no final da década de 1970 e no início da década de 1990 marcaram o modo de analisar o fenômeno festivo. Assim, viu-se a reedição das teses que advogam a festa como elemento petrificado da brasilidade ou fenômeno básico do social, avançando e consolidando, por outro lado, no levantamento etnográfico das dimensões das festas.

A abordagem que a antropóloga Rita Amaral (1998) nos fornece é um exemplo dessa linhagem que novamente alça a festa a portadora dos valores nacionais, mediando diferenças sociais e culturais. A autora argumenta, através do estudo das grandes festas brasileiras contemporâneas, que, apesar dos múltiplos sentidos presentes nas manifestações de norte a sul do Brasil, todas marcam formas de organização popular,



construção da cidadania, expressão estética e afirmação identitária dentro do que toma como a grande moldura nacional. Amaral avança na análise da festa trazendo-a como objeto central. Contudo, continua a enfatizar sobremaneira a dimensão harmonizadora e estruturante, desconsiderando inclusive que festas como o São João, uma das celebrações tematizadas, são amplamente diferenciadas entre si e têm sido modificadas por força de sua captura pelas práticas organizativas e econômicas da indústria cultural e turística.

Ainda no âmbito da nova antropologia das festas no Brasil, recentemente Léa Pérez (2002) tem desenvolvido sua teoria das efervescências coletivas, buscando, através da incorporação da tradição socioantropológica nos estudos das festas e rituais, uma síntese que aponte novas chaves interpretativas. A autora busca compreender o que chama de “multiverso” das festas brasileiras, demonstrando como as festas são potentes elementos criadores de ligações sociais. No Brasil, argumenta a autora, as procissões e festas religiosas seriam tão importantes que se constituíam como as atividades urbanas mais antigas, o que denota a perenidade do caráter alegre, lúdico, sensual, dionisíaco e carnavalesco do viver nacional. Por isso, o nosso viver comportaria uma “barroquização do mundo”, não artística, mas ético-estética: As festas e as procissões à brasileira revelam uma sociedade que, desde o seu começo, vive do espetáculo, das mudanças e da fusão de vários códigos e registros intermutáveis, que ri de si mesma, que poetiza as relações dos homens consigo mesmos e com os mundos nos quais vivem, ou seja, o profano e o sagrado. (PÉREZ, 2002, p. 17)

A mesma autora, em colaboração com Leila Amaral, organizou coletânea (AMARAL; PÉREZ, 2012) na qual apresentam um conjunto de textos que buscam forjar um redimensionamento das posturas teórico-metodológicas reificadoras sobre as festas. Toda a coletânea, apesar de carecer de unidade metodológica, é atravessada por referências e reverências a alguns dos autores europeus e norte-americanos já citados. As autoras insistem na ideia de superar a festa-fato⁴ (em perspectiva) em favor da festa-

4 A festa-fato na visão das autoras seria o fenômeno em si, na sua forma registrável etnograficamente.



questão⁵ (como perspectiva) na tentativa de ir além de abordagens antropológicas da festa sob a rubrica do ritual religioso, geralmente de modo descritivo. Um parecer atento sobre a obra, todavia, aponta fragilidades nessas tentativas, tendo em vista que muitos dos capítulos caem numa excessiva teorização ou essencialização do fenômeno. Problemas comuns a parte das análises socioantropológicas que persistiram com a suposição da uniformidade no engajamento e participação dos sujeitos e a subestimação do conflito, que pode ser expresso inclusive em linguagem festiva, bem como a ausência de uma explicação adequada para a mutabilidade das festas, especialmente face às transformações promovidas pela sedimentação da sociedade urbano-industrial capitalista.

No plano da produção historiográfica brasileira, pode-se citar a panorâmica coletânea em dois volumes organizada por Itsván Jancsó e Iris Kantor (1999), marco no estudo da temática festiva no Brasil, dado que reúne número considerável de pesquisadores brasileiros e portugueses na produção de artigos que ressaltam o papel da sociabilidade festiva na formação da sociedade colonial e pós-colonial. Os trabalhos com variados enfoques (vida material, contestação política, etnicidade...) mostram como as festas eram momentos fundamentais, contraditórios e pujantes da vida social na América Portuguesa, em que se exercia o poder ideológico das instituições estruturantes da ordem social, bem como a existência de um outro mundo colonial expresso nas manifestações alegres e jocosas. A partir das várias abordagens dos artigos, a coletânea traz um painel complexo, demonstrando que o festejar brasileiro tem origens ligadas à religiosidade católica e no culto ao rei, sendo processados no cotidiano dos homens e mulheres pobres de modo inusitado e criativo.

Outro trabalho profícuo que trata das festas do período colonial e segue uma abordagem afinada com a História das Mentalidades foi produzido por Mary Del Priori (1995). A autora constrói um enquadramento sobre as festas brasileiras coloniais reconstruindo suas complexidades e colocando-as na seguinte dualidade: por um lado,

5 A festa-questão na visão das autoras seria um modo de analisar uma sociedade/cultura antropológicamente através da festa na busca de dimensões sociais ocultas.



possuíam o caráter de “válvula de escape” para as tensões acumuladas contra as autoridades e a própria sordidez do cotidiano; por outro, de imenso repositório de costumes e tradições alvo de intensa circularidade cultural, fenômeno homólogo ao descrita por Peter Burke (1989) nos seus estudos sobre a cultura popular na Idade Moderna. Nas festas, definidas por Del Priori (1995, p.10) como “expressão teatral de uma organização social”, eram notáveis a opressão do Estado e da Igreja, o riso, o jogar, o comer e o brincar no espaço público de indivíduos pobres muitas vezes de vilas distantes, a violência que eclodia em “acertos de contas” e desentendimentos, além das expressões genuínas de utopia e do sonho da liberdade.

Na Historiografia brasileira, desde o início dos anos 1990, além das contribuições acima mencionados, vêm surgindo trabalhos que tomam a festa como objeto. Tem predominado o enfoque da História Social da Cultura, derivado da escola marxista inglesa e em especial dos trabalhos de Edward Thompson, que, numa leitura influenciada por Gramsci e seu entendimento das culturas populares como culturas de classe, localiza as festas como momentos em que, através da cultura popular, conflitos são encenados ou efetivados. Um dos trabalhos nesta esteira é o de João Reis (1991), no qual analisa uma revolta, conhecida como “Cemiterada”, acontecida em 1836 e que ocasionou a destruição do cemitério do Campo Santo, em Salvador. A população reivindicava o direito de continuar enterrando seus mortos nas igrejas, costume centenário e que, segundo se acreditava, garantiria a salvação das almas. A interrupção abrupta destas práticas fúnebres em função da construção do referido cemitério e do monopólio de operação dos serviços funerários, inflamou os ânimos de centenas de revoltosos. Apesar desta obra não tematizar diretamente uma festa, sua abordagem mostra-se interessante, pois se aprofunda no estudo da sedição e indignação de boa parte da população soteropolitana diante da tentativa de regular suas práticas funerárias até então festivas, coletivas e mediadas por rezadeiras e irmandades.

Assim como ocorreu em outros momentos históricos ao longo dos séculos XIX e XX na Bahia, o Estado objetivou controlar as sociabilidades e reformar os costumes a partir de marcos supostamente civilizados, racionais e higiênicos. Por isso, a própria



maneira como era vivenciada a morte deveria ser direcionada de algo festivo e público para algo contido e nuclearizado na família. Esse processo de avanço do Estado e da racionalização, com as resistências de grupos e atores, é, em certos aspectos, visível em outras festividades como em festas cívicas, carnavalescas e religiosas.

Merecem destaque ainda trabalhos da historiografia nacional que têm buscado utilizar a festa como caminho para acessar outras dimensões sociais. Esse tipo de estratégia teórico-metodológica visa mapear os conflitos e a diversidade presente na situação festiva para interpretar a cultura enquanto arena de disputas sociais e construção tensa de sociabilidades, identidades e resistências. Este tipo de olhar é exemplar nos trabalhos de Maria Clementina Pereira Cunha (2001;2002) acerca do carnaval carioca do final do século XIX e início do XX. A autora demonstra como, numa investigação que trata da folia e diversão carnavalescas, é possível “chegar perto de tensões e diálogos entre sujeitos que nem sempre estão reconciliados sob o reinado de Momo”. (CUNHA, 2001, p. 17) São destrinchados os componentes sociais e as disputas presentes na saída às ruas dos cordões, batucadas, zé pereiras, cacumbis, jogos de entrudo e outras brincadeiras que por meio do riso afirmavam sua presença no mundo. Essas manifestações transcorriam não sem alguma desordem e ruptura da fronteira entre pândega e violência.

Outra contribuição relevante é dada por Martha Abreu (2000) quando analisa a Festa do Divino no Rio de Janeiro entre 1830 e 1900. Na mesma pista de pensar grandes contextos através dos eventos festivos ao investigar os divertimentos públicos concretizados em teatro, danças, jogos de azar e barracas de comidas e bebidas, empreendidos por indivíduos tidos como indignos e socialmente perigosos. A festa do Divino fez parte do ciclo de comemorações religiosas do catolicismo tradicional brasileiro originário do período colonial e que privilegiava as demonstrações exteriores de fé e devoção. Este catolicismo prático e barroco teve uma longa permanência no âmbito da cultura popular brasileira – observável até os dias atuais – e disputou espaço em meio às reformas no catolicismo brasileiro do século XIX. Os divertimentos do Divino eram associados à celebração católica, ocasião em que no Campo de Santana, à



época região afastada do centro do Rio de Janeiro, pessoas de variadas origens, apropriando-se diferentemente de amplo repertório da cultura popular, interagiam e recriavam formas profanas de exaltar o divino. Além de uma correlação aos elementos sociais dos agentes envolvidos nos festejos, a autora relaciona a festa à própria expansão da cidade, pois o local de realização vai sendo tragado pelo crescimento urbano e dá lugar a edificações modernas e, posteriormente, práticas radicalmente distintas daquelas moldadas no espaço de brincadeiras e lundus do Divino de outrora.

Essa nova Historiografia tem sido muito profícua em seu projeto de utilizar a festa para acessar os imaginários populares, as estratégias de resistência individuais e coletivas, e o modo como a cultura popular, para além de possível reservatório da tradição, é palco de conflitos. Esse programa de pesquisas, no entanto, é criticável justamente por tratar sempre a festa como modalidade de acesso a temas mais “sérios” e que, implicitamente, se supõe mais relevantes. (ALBUQUERQUE JUNIOR, 2011) A estratificação social, os conflitos, a desigualdade social e a cidadania são de fato os temas de fundo diante dos quais se debruçam os autores ao se dedicarem ao estudo das festas. A festa não teria importância em si, nem mesmo no sentido etnográfico, mas tão somente enquanto modo de entender elementos estruturais que se manifestam nas singularidades históricas das sociedades. Nesse sentido, é de se concordar que, quando se enxerga a cultura popular somente como resistência, limita-se a própria cultura popular às nuances e forças do outro dominante.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na análise dos trabalhos sobre as festas, desenvolvida acima, algumas constantes foram notáveis, tanto no que tange aos aspectos disciplinares, quanto ao da existência mesma dos eventos festivos.

O primeiro aspecto que se destacou nesse levantamento foi que as festas populares estão indissociavelmente ligadas aos repertórios de possibilidade da cultura popular, ocorrendo no terreno simbólico, social, econômico e espacial das classes



subalternizadas que numa estrutura de controle social desenvolvem estratégias múltiplas e descontínuas de criação e apropriação. Por isso, elas dão pistas acerca das formas de sociabilidade e construção cotidiana da política, da nação, nacionalidade, regionalidade e etnicidade; além de proporcionar situações em que formas de ocupação artística e lúdica dos espaços públicos transcorrem em paralelo com a afirmação identitária e a busca por reconhecimento público.

O segundo aspecto é que no Brasil as festas foram centrais para formação e exercício da sociabilidade desde o período colonial, apresentando-se híbridas e mestiças, sob frouxos moldes socioculturais lusitanos, mas com transbordamento de práticas de matriz africana e indígena. Estes vetores estiveram em convivência com a brutalidade da vida ordinária, a violência e a ação autoritária do Estado e da Igreja Católica no controle dos espaços e na própria definição do calendário festivo. As festas populares brasileiras apresentavam e apresentam muitas práticas semelhantes às do carnaval e do antigo entrudo, convivendo ainda, contraditoriamente, com desempenhos e repertórios originários das festas religiosas. O controle e a diminuição destes dois componentes associam-se ao processo de modernização, racionalização e desenvolvimento do arcabouço econômico capitalista que torna o festejar tradicional raro ou inviável.

O Terceiro aspecto é que as condições de possibilidade das festas são dadas por dimensões sociais mais amplas que poderiam ser teoricamente traduzidas como estruturais ou sistêmicas, mas, ao mesmo tempo e de modo incontornável, permitem ação reflexiva - agência. Deste modo, operam na tensão entre permanência e transformação e, por este motivo, recebem focos diferentes a critério dos campos acadêmicos que o colocam em tela. É perceptível que as abordagens da festa na historiografia possuem viés mais descritivo e buscam demarcar os contextos em que transcorrem os eventos, frisando quase sempre sua singularidade e mutabilidade, sem se furtrar a utilizar a festa como fresta. Já no âmbito da Antropologia e da Sociologia, as pesquisas tenderam a buscar padrões e sentidos socioculturais últimos do festejar, o que nas variações brasileiras associou a festa pública e de rua como manifestação profunda



de um espírito e sociabilidade nacionais. Na contemporaneidade, os estudos sobre as festas têm ampliado seu escopo, incorporado enfoques multidisciplinares e a articulação com leituras relacionadas à alteração do espaço urbano, à produção econômica, às transformações demográficas, ao choque de forças oriundas de grupos sociais distintos, ao protesto, à religiosidade...

O quarto aspecto é que a retomada do estudo das festas no entendimento da brasilidade se faz importante por que as manifestações festivas reagem aos processos de racionalização, podendo, contudo, ser matizado, pois existem inúmeros processos de combinação, exclusão, apropriação, superposição e reconfiguração nessa inter-relação entre a sociedade modernizada e a festa amparada em práticas da cultura popular. As festas podem ser entendidas no Brasil não como formas e itens culturais fixos, mas como modalidades de apropriação, consumo e ação, que na sociedade contemporânea pode advir da tensão e reação a práticas e concepções de racionalização institucionais, políticas ou das culturas massivas. Por isso, pode ser concebida como uma produção que constitui, põe em circulação representações distintas em relação ao que o produtor, intelectual, erudito, técnico, gestor ou artista, impingiu em suas práticas, o que faz com que não permanecem as mesmas, pois metabolizam as forças do contexto e da criatividade.

As práticas festivas populares tradicionais, tantas vezes irreverentes e potencialmente incontroláveis, permitem analisar o Brasil em sua profundidade, pois é uma arena em que se incorporam hibridamente e contraditoriamente novas nuances. A depender do caso, os elementos de inovação podem fazer perecer a manifestação ou redimensioná-la, trazendo em seu interior a tensão entre dois grandes vetores sociais dificilmente conciliáveis que representam os traços tradicionais das culturas populares e o processo de racionalização. Isso pode ser percebido, por exemplo, nas modificações por que passou o carnaval de Salvador, Recife e Rio de Janeiro, nos festejos juninos no interior da região Nordeste e nas diversas festividades religiosas por todo o Brasil.

Em suma, as festas populares estão indissociavelmente ligadas aos repertórios disponíveis e em circulação no espaço social do estado-nação brasileiro - especialmente



nos domínios da cultura popular e suas apropriações. Esses fenômenos ocorrem majoritariamente no terreno simbólico, social e econômico das classes subalternizadas que numa estrutura de controle social desenvolvem estratégias múltiplas, descontínuas e singulares de criação. Por isso, essas festas dão pistas para a compreensão das formas de sociabilidade e construção cotidiana da política, da nação, da nacionalidade, da regionalidade, da etnicidade; além de proporcionar situações em que formas de ocupação artística e lúdica transcorrem em paralelo com a afirmação identitária e a busca por reconhecimento público. É por esses elementos que se argumenta que a festa, enquanto categoria de entendimento do comportamento coletivo, é fundamental para entender a identidade nacional brasileira. A festa é o Brasil potente, plástico e diverso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ABREU, Martha. *O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: FAPESP, 1999.
2. ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. *d: por uma historiografia do festejar*. In: *Patrimônio e Memória*, v. 7, n. 1, 2011.
3. AMARAL, Rita. *Festa à Brasileiras: significados do festejar, no país que "não é sério"*. 1998. Tese (Doutorado em Antropologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo.
4. ANDRADE, Mário. *Ensaio sobre a Música Brasileira*. São Paulo: Martins Fontes, 1972.
5. BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: HUCITEC, 1987.
6. BELESTRIN, Luciana. *América Latina e o Giro Decolonial*. In: *Revista Brasileira de Ciências Políticas*, n. 11, mai-ago 2013, p. 89-117.
7. BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. 3. ed. Campinas, SP: Papyrus, 2001.
8. BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
9. BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna: Europa 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
10. CAMARA CASCUDO, Luís. *Dicionário do folclore brasileiro*. 3. ed.. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1972.
11. CASTRO, Jânio Roque. *Da Casa à Praça Pública: a espetacularização das festas juninas no espaço urbano*. Salvador: EDUFBA, 2012.
12. CHARTIER, Roger. "Cultura Popular": revisitando um conceito historiográfico. In: *Estudos Históricos*, v. 8, n.16, 1995.



13. CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, Lisboa [Portugal]: Difel, 1990.
14. CHARTIER, Roger. *A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*. Brasília (DF): Ed. da UnB, 1994.
15. CUNHA, Maria Clementina Pereira. *Ecoss da folia: uma história social do Carnaval carioca entre 1880 e 1920*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
16. CUNHA, Maria Clementina Pereira (Org.). *Carnavais e outras F(r)estas: Ensaio de história social da cultura*. Campinas: Editora da Unicamp, Cecult, 2002.
17. DaMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 1979.
18. DAVIS, Natalie. *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França moderna: oito ensaios*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
19. DEL PRIORI, Mary. *Festas e Utopias no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Editora Brasiliense, 1995
20. DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo, SP: Paulinas, 1996.
21. DUVIGNAUD, Jean. *Festas e civilizações*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1983.
22. ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
23. GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
24. GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
25. GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo, UNESP/Paz e Terra, 1990.
26. HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Editora José Olympio, 1936.
27. IANNI, Octávio. *A Sociologia e o Mundo Moderno*. In: Tempo Social, USP, vol. 1, 1989.
28. JANCÓS, Itsvan; KANTOR, Iris. *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: HUCITEC, 1999.
29. LADURIE, Emanuel Le Roy. *O Carnaval de Romans: da candelária à quarta-feira de cinzas (1579-1580)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
30. MALINOWSKI, Bronislaw. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
31. MAGNANI, José Guilherme. *Festa no Pedaco: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo: Hucitec, 1984.
32. MALDONADO-TORRES, Nelson. *Sobre la Colonialidad del Ser: cotribuiciones al desarrollo*. In: CASTRO-GOMES, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. El Giro Decolonial. Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del Capitalismo Global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
33. MAUSS, Marcel. *Ensaio Sobre a Dádiva*. Lisboa: Edições 70, 1988.
34. MELO MORAIS FILHO, Alexandre José. *Festas e Tradições Populares no Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002.
35. MICELI, Sérgio. *Introdução: a força do sentido*. In: BOURDIEU, P. A Economia das Trocas Simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 1998.
36. OZOUF, Mona. *A Festa: sob a Revolução Francesa*. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Orgs.). História: novos objetos. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
37. PÉREZ, Léa. *Antropologia das efervescências coletivas. Dionísio nos trópicos: festa religiosa e barroquização do mundo – Por uma antropologia das efervescências*



- coletivas*. In: PASSOS, Mauro (Org.). *A festa na vida: significado e imagens*. Petrópolis: Vozes, 2002.
38. PEREZ, L. F.; AMARAL, L.; MESQUITA, W. (Org.). *Festa como perspectiva e em perspectiva*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.
 39. QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Carnaval Brasileiro: o vivido e o mito*. São Paulo, SP: Brasiliense, 1992.
 40. QUERINO, Manuel. *A Bahia de outrora*. Salvador, BA: Progresso, 1955.
 41. REIS, João. *A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
 42. SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília, DF: Ed. da UnB, 2000.
 43. SUDRÉ, Marcos Felipe. *A Festa e a Cidade: experiência coletiva, poder e excedente no espaço urbano*. Rio de Janeiro: Lentra Capital, 2013.
 44. THOMPSON, Edward P. *Costumes em Comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
 45. VIANA, Hildegardes. *A Bahia já foi assim (crônicas de costumes)*. Salvador; BA: Itapuã, 1973.