



REVISTA LUSÓFONA DE
ESTUDOS CULTURAIS

LUSOPHONE JOURNAL OF
CULTURAL STUDIES

RESSIGNIFICAÇÕES DA FESTA E IDENTIDADES COMUNITÁRIAS
RESIGNIFICATIONS OF FESTIVITIES AND COMMUNITY IDENTITIES

2019
volume VI | n. 2

Editores | *Editors*

Rita Ribeiro

Manuel Pinto

Maria Erica de Oliveira Lima

Diretor | *Journal Editor*

Moisés de Lemos Martins



CECS
centro de estudos
de comunicação
e sociedade
PUBLICAÇÃO



Título | *Title*: Ressignificações da festa e identidades comunitárias | *Resignifications of festivities and community identities*

Diretor | *Journal Editor*: Moisés de Lemos Martins (CECS, Universidade do Minho, Portugal)

Diretora Adjunta | *Associate Editor*: Zara Pinto-Coelho (CECS, Universidade do Minho, Portugal)

Editores | *Issue Editors* vol. 6, nº2 – dezembro 2019 | *December 2019*

Rita Ribeiro (CECS, Universidade do Minho, Portugal)

Manuel Pinto (CECS, Universidade do Minho, Portugal)

Maria Erica de Oliveira Lima (Universidade Federal do Ceará, Brasil)

Conselho Editorial | *Editorial Board*

Albertino Gonçalves (CECS, Universidade do Minho, Portugal), Albino Rubim (Universidade Federal da Bahia, Brasil), Alda Costa (Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique), Aldina Marques (CEHUM, Universidade do Minho, Portugal), Alexandre Costa Luís (Universidade da Beira Interior, Portugal), Ana Carolina Escosteguy (Universidade Federal de Santa Maria, Brasil), Ana Gabriela Macedo (CEHUM, Universidade do Minho, Portugal), Ana Paula Coutinho (Universidade do Porto, Portugal), Anabela Carvalho (CECS, Universidade do Minho, Portugal), Annabelle Sreberny (Universidade de Londres, Reino Unido), Annamaria Palácios (Universidade Federal da Bahia, Brasil), Antônio Hohlfeldt (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil), Armando Jorge Lopes (Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique), Barbie Zelizer (Universidade da Pensilvânia, EUA), Carlos Assunção (Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, Portugal), Catarina Moura (Universidade da Beira Interior, Portugal), Cátia Miriam Costa (ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa, Portugal), Eduardo Costa Dias (ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa, Portugal), Elton Antunes (Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil), Emília Araújo (CECS, Universidade do Minho, Portugal), Fabio La Rocca (Universidade Paul-Valéry, Montpellier 3, França), Felisbela Lopes (CECS, Universidade do Minho, Portugal), Fernanda Ribeiro (Universidade do Porto, Portugal), Fernando Paulino (Universidade de Brasília, Brasil), Helena Machado (CECS, Universidade do Minho, Portugal), Helena Pires (CECS, Universidade do Minho, Portugal), Helena Sousa (CECS, Universidade do Minho, Portugal), Isabel dos Guimarães Sá (CECS, Universidade do Minho, Portugal), Isabel Ferin (Universidade de Coimbra, Portugal), Isabel Macedo (CECS, Universidade do Minho, Portugal), Janet Wasko (Universidade de Oregon, EUA), Jean Martin Rabot (CECS, Universidade do Minho, Portugal), João Victor Gomide (Universidade FUMEC, Brasil), José Carlos Venâncio (Universidade da Beira Interior, Portugal), José Casquilho (Universidade Nacional Timor Lorosa'e, East Timor), José Manuel Pérez Tornero (Universidade Autónoma de Barcelona, Espanha), José Roberto Severino (Universidade Federal da Bahia, Brasil), Joseph Straubhaar (Universidade do Texas, EUA), Juremir Machado da Silva (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil), Luís António Santos (CECS, Universidade do Minho, Portugal), Lurdes Macedo (CECS, Universidade do Minho, Portugal), Madalena Oliveira (CECS, Universidade do Minho, Portugal), Manuel Pinto (CECS, Universidade do Minho, Portugal), Maria da Luz Correia (CECS, Universidade do Minho, Portugal), Maria Immacolata Vassallo de Lopes (Universidade de São Paulo, Brasil), Maria Manuel Baptista (Universidade de Aveiro, Portugal), Mário Matos (CEHUM, Universidade do Minho, Portugal), Messias Bandeira (Universidade Federal da Bahia, Brasil), Muniz Sodré (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil), Nélia del Bianco (Universidade de Brasília, Brasil), Neusa Bastos (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil), Norval Baitello Junior (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil), Paula Bessa (CECS, Universidade do Minho, Portugal), Paulo Bernardo Vaz (Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil), Paulo Osório (Universidade da Beira Interior, Portugal), Paulo Serra (Universidade da Beira Interior, Portugal), Raúl Fuentes Navarro (Universidade de Guadalajara, México), Regina Pires Brito (Universidade Mackenzie de São Paulo, Brasil), Rita de Cássia Aragão Matos (Universidade Federal da Bahia, Brasil), Rita Ribeiro (CECS, Universidade do Minho, Portugal), Rosa Cabecinhas (CECS, Universidade do Minho, Portugal), Sara Pereira (CECS, Universidade do Minho, Portugal), Silvana Mota Ribeiro (CECS, Universidade do Minho, Portugal), Silvino Lopes Évora (Universidade de Cabo Verde, Cabo Verde), Sonia Livingstone (London School of Economics, Reino Unido), Teresa Ruão (CECS, Universidade do Minho, Portugal), Urbano Sidoncha (Universidade da Beira Interior, Portugal), Vincenzo Susca (Universidade Paul-Valéry, Montpellier 3, França), Vítor Sousa (CECS, Universidade do Minho, Portugal), Xosé López García (Universidade de Santiago de Compostela, Espanha), Zara Pinto Coelho (CECS, Universidade do Minho, Portugal)

Conselho Consultivo | *Advisory Board*

Alain Kiyindou (Universidade de Bordéus, França), Albino Rubim (Universidade Federal da Bahia, Brasil), Aníbal Alves (CECS, Universidade do Minho, Portugal), Cláudia Leite (Theatro Circo, Braga, Portugal), Edilene Dias Matos (Universidade Federal da Bahia, Brasil), Eloy Rodrigues (SDUM, Universidade do Minho, Portugal), José Bragança de Miranda (Universidade Nova de Lisboa, Portugal), José Teixeira (CEL, Universidade do Minho, Portugal), Maria Eduarda Keating (CEHUM, Universidade do Minho, Portugal), Margarita Ledo Andión (Universidade de Santiago de Compostela, Espanha), Michel Maffesoli (Universidade Paris Descartes, França), Miquel de Moragas (Universidade Autónoma de Barcelona, Espanha), Murilo César Ramos (Universidade de Brasília, Brasil), Orlando Grossegese (CEHUM, Universidade do Minho, Portugal), Paulo Serra (Universidade da Beira Interior, Portugal), Philippe Joron (Universidade Paul-Valéry, Montpellier 3, França)

Produção editorial | *Editorial production*

Assistente Editorial | *Editorial Assistant*: Isabel Macedo (CECS, Universidade do Minho, Portugal)

Direção de Arte Gráfica e Digital | *Graphic and Digital Art Direction*: Alberto Sá & Pedro Portela (CECS, Universidade do Minho, Portugal)

Edição Gráfica e Digital/Indexação | *Graphic and Digital Edition/Indexation*: Marisa Mourão (CECS, Universidade do Minho, Portugal)

Revisores vol. 6, nº2 | *Reviewers of vol. 6, nº2*

Albertino Gonçalves (CECS, Universidade do Minho, Portugal), Emília Araújo (CECS, Universidade do Minho, Portugal), Maria Erica Oliveira Lima (Universidade Federal do Ceará, Brasil), Fernando Lopes (CECS, Universidade do Minho, Portugal), Gerson Sousa (Universidade Federal de Uberlândia, Brasil), Giane Lessa (Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Brasil), Guilherme Moreira Fernandes (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Brasil), Helena Pires (CECS, Universidade do Minho, Portugal), Isabel Macedo (CECS, Universidade do Minho, Portugal), Jean-Martin Rabot (CECS, Universidade do Minho, Portugal), Luís Cunha (CRIA, Universidade do Minho, Portugal), Manuel Pinto (CECS, Universidade do Minho, Portugal), Renné França (Instituto Federal de Goiás, Brasil), Rita Ribeiro (CECS, Universidade do Minho, Portugal), Sheila Khan (CECS, Universidade do Minho, Portugal), Yuji Gushiken (Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil)

Indexação e avaliação | *Indexation and evaluation*

RepositóriUM | RCAAP | Open Access in Media Studies | Google Scholar | ROAD

URL: <http://rlec.pt>

Email: rlec@ics.uminho.pt

A *Revista Lusófona de Estudos Culturais / Lusophone Journal of Cultural Studies* é editada semestralmente (2 volumes/ano) pelo Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (CECS), Universidade do Minho, em formato bilingue (Português e Inglês). Os autores que desejem publicar artigos ou resenhas devem consultar o URL da página indicado acima.

The journal *Revista Lusófona de Estudos Culturais / Lusophone Journal of Cultural Studies* is published twice a year and is bilingual (Portuguese and English). Authors who wish to submit articles for publication should go to URL above.

Editora | *Publisher*:

CECS – Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade
Universidade do Minho
Campus de Gualtar
4710-057 Braga – Portugal

Telefone | *Phone*: (+351) 253 601751

Fax: (+351) 253 604697

Email: cecs@ics.uminho.pt

Web: www.cecs.uminho.pt

Direitos de Autor (c) 2019 *Revista Lusófona de Estudos Culturais / Lusophone Journal of Cultural Studies* |

Copyright (c) 2019 *Revista Lusófona de Estudos Culturais / Lusophone Journal of Cultural Studies*



Este trabalho está licenciado sob a Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional. Para ver uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

ISSN: 2184-0458 // **e-ISSN:** 2183-0886

Depósito legal | *Legal deposit*: 166740/01

FCT Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia

Financiado pela FCT – Fundação para a Ciência e Tecnologia, no âmbito do projeto: UID/CCI/00736/2019
Supported by FCT – Fundação para a Ciência e Tecnologia within the Project Scope: UID/CCI/00736/2019

SUMÁRIO | CONTENTS

Nota introdutória: ressignificações da festa e identidades comunitárias	7
<i>Introductory note: resignifications of festivities and community identities</i>	
Rita Ribeiro, Manuel Pinto & Maria Erica de Oliveira Lima	

ARTIGOS | ARTICLES

Novas festas profanas em Espanha	17
<i>New non-religious festivities in Spain</i>	
Demetrio E. Brisset	

Mouros contra cristãos: da diferença que explica a guerra ao encontro de culturas	37
<i>Moors versus Christians: from the difference explaining war to the cultural encounter</i>	
Luís Cunha	

Subsídios para a análise da festa: o carnaval visto pelas Ciências Sociais	51
<i>Insights for the analysis of the festivities: carnival seen by Social Sciences</i>	
Carmo Daun e Lorena	

O Blocódromo está na rua: a apropriação mercadológica e os blocos de carnaval da cidade do Rio de Janeiro	69
<i>The Blocódromo is out: the market takeover and the street parades in Rio</i>	
Tiago Luiz dos Santos Ribeiro & Felipe Ferreira	

O tempo da comunidade e o tempo do turismo: notas sobre duas festas	89
<i>Time of the community and time of tourism: notes about two festivities</i>	
Emília Araújo, Márcia Silva & Rita Ribeiro	

A produção de sentido na dialética da reconstrução histórica do Congado em Uberlândia	109
<i>The production of meaning in the dialectic of historical reconstruction of "Congado" in Uberlândia</i>	
Gerson de Sousa & Clarice Bertoni	

Terno de Reis: entre a tradição e a atualização da identidade na comunidade quilombola Nova Esperança	127
<i>Terno de Reis: between tradition and an update on identity in the Quilombola community of Nova Esperança</i>	
Cledineia Carvalho Santos	

VARIA | VARIA

Migração venezuelana no <i>Jornal Nacional</i>	145
<i>Venezuelan migration in Jornal Nacional</i>	
Valéria Marcondes & Moisés de Lemos Martins	

As políticas culturais como um campo de governo: artistas empreendedores de si	163
<i>Cultural policy as a governmental field: entrepreneur artists</i>	
Sharine Machado C. Melo	



**NOTA INTRODUTÓRIA: RESSIGNIFICAÇÕES DA
FESTA E IDENTIDADES COMUNITÁRIAS**
**INTRODUCTORY NOTE: RESIGNIFICATIONS OF
FESTIVITIES AND COMMUNITY IDENTITIES**

Rita Ribeiro

Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Portugal

Manuel Pinto

Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Portugal

Maria Erica de Oliveira Lima

Instituto de Cultura e Arte, Universidade Federal do Ceará, Brasil

“Ela é nossa!” – dizem os bugios aos saltos na festa de São João de Sobrado. Não é certo a que se referem, se à imagem de São João que disputam com os mourisqueiros, se à própria festa. Seja como for, podemos dizer que a festa conhece no presente um momento de afirmação, que é acompanhado por uma desafiante resignificação. Tão importante quanto a festa, na sua dimensão simbólica e ritual, são os grupos que a fazem. Assim, estudar as festas na contemporaneidade exige um mergulho nas comunidades que festejam, para quem a “sua” festa é *tradição*, mas também afirmação identitária e celebração comunitária, a que são dedicados consideráveis recursos (materiais, de tempo e de energia).

Em todos os tempos e latitudes, os eventos festivos, por entre a mais exuberante diversidade, revelam-se como uma invariante da cultura enxertada em três pontos: o sagrado, o coletivo e o tempo. Do latim *festus*, dia feriado e de celebração religiosa, a festa liga-se, de modo direto ou indireto, ao sagrado. Sejam romarias, ritos de fertilidade, festejos natalícios ou pascais, as festas são formas de lembrar e agradecer ao divino e propiciar futuras graças. E porque a noção de sagrado está vinculada à de profano, isto é, os dois domínios constituem-se na própria oposição, também a festa profana toca a transcendência ao hipostasiar o grupo que a faz. Émile Durkheim (1985/1912) propunha analisar as celebrações pelo seu efeito de efervescência social. Com isto queria referir-se ao inebriamento que resulta da comunhão de um grupo que reza, dança, canta e faz música em conjunto, que age em unísono e onde as partes se dissolvem no todo. É neste processo que se substancia a comunidade, que, diz Durkheim, se adora a si própria quando adora os seus *totems*, ou seja, que se sacraliza na união. Assumindo esta conclusão, o sagrado não está ausente das celebrações profanas; pelo contrário, está na exaltação do coletivo, na exaltação emocional produzida pelos ritos celebratórios.

Neste sentido, o sagrado é, sociologicamente, indissociável da *communio*, a comunhão com o grupo espelhando a comunhão do humano com o sagrado. Como momento

extra-ordinário de suspensão do tempo, de regras e de hierarquias, de substituição da ordem quotidiana pela ordem ritual, a celebração festiva consagra um espaço-tempo que só pode ser vivido em conjunto e que, ao fazer-se, revigora o coletivo. Hoje, como no passado, em múltiplas esferas da vida social, é evidente a necessidade de estar e de fazer em conjunto, de alcançar o sentimento de *togetherness* conseguido nas realizações e nos contextos multitudinário (Maffesoli, 1988). É também essa a vocação das festividades: fazer comunidade nos pequenos gestos de quem costura um traje; no virtuosismo de quem ensaia músicas, cânticos, danças, dramaturgias; na honradez de quem recolhe fundos; na satisfação da comensalidade; no santo que se carrega ou no pagamento da promessa; na cumplicidade de interditos e transgressões; na emoção partilhada dos momentos de trabalho, diversão, prazer, dor. A festa consagra, também, a fronteira simbólica que distingue os de dentro dos de fora e constitui um marcador identitário que reforça a pertença a um lugar, um grupo, uma nação, uma religião (Leal, 2016).

Um terceiro enxerto das festas faz-se com as linhas do tempo. Pelo lado do tempo circular, as festas são os pontos axiais que marcam o tempo que se repete: as estações do ano, o ciclo da natureza e da agricultura, as feiras, os dias de devoção ao sagrado, os aniversários. Se as festividades são inerentemente cíclicas, elas existem também no tempo linear e têm profundidade histórica. Como tal, são hoje analisadas e vividas como herança cultural e caucionadas pelo seu valor tradicional (Kirshenblatt-Gimblett, 1995; Guiu, 2008). Precisamente, muitas das festas de origem mais recente, quase sempre de natureza profana, são dedicadas a convocar o passado, os seus mitos, heróis, ressentimentos e modos de vida – é o passado feito presente, quase sempre como recriação ou simulacro, que oferece inúmeras oportunidades às pujantes “indústrias” da memória, do património cultural e do lazer (Baudrillard, 1991; Gillis, 1994). Desses tempos pretéritos, uns de rasto muito remoto outros ainda na memória coletiva viva, serve-se o presente, quer para insuflar sentido de pertença e vigor identitário, quer como barreira contra a cultura-mundo (Lipovetsky & Serroy, 2010), quer como insígnia de resistência de grupos minoritários ou subjugados, quer, mais frequentemente, como mercadoria.

Daqui decorre um dos problemas mais desafiantes nos estudos festivos contemporâneos: a antinomia tradição-modernidade (Canclini, 2003; Beck, Giddens & Lash, 1997). Quando, na contemporaneidade, a tradição é invocada, está-se já perante a sua ressignificação, isto é, a tradição converte-se em discurso legitimador sobre uma miríade de manifestações culturais de matriz popular que, por não se enquadrarem nos cânones da racionalidade moderna, são justificadas reflexivamente. Tendo mudado o sistema tecnológico, económico, social e axiológico, a *praxis* tradicional já só tem lugar como contraponto simbólico da modernidade, como vestígio de uma “autenticidade” em vias de extinção ou de contaminação. Conforme refere Jean Pouillon (1975, pp. 159-160), a tradição é uma

retroprojecção: escolhemos aquilo pelo qual nos declaramos determinados, apresentamo-nos como os continuadores daqueles que fizemos nossos predecessores. (...) para definir uma tradição é necessário ir do

presente ao passado e não o inverso. (...) a tradição caminha ao contrário da hereditariedade biológica, mas é frequentemente apresentada de acordo com o modelo desta. É uma filiação inversa: o filho engendra o seu pai e por isso pode atribuir-se muitos progenitores.

Deste modo, os estudos contemporâneos sobre festividades centram-se menos na sua substância simbólica e interrogam-se prioritariamente acerca do uso social e político das manifestações festivas (Testa, 2019). O que fazemos com as festas? Como as vamos reciclando para que façam sentido no tempo presente? De que modo as comunidades lidam com as ressignificações da sua festa, tanto as endógenas como as que decorrem de pressões exteriores? A festa como “bem turístico” ou como “património cultural” é apenas uma festa? A festa que se mantém igual nos trajes, músicas, orações ou danças é a mesma quando os que a fazem já não vivem a vida dos seus antepassados e refletem acerca da “sua festa” com categorias que vêm de fora?

Poderia pensar-se que a festa estaria condenada, na modernidade, a diluir-se e desaparecer, devorada pela racionalidade instrumental, pela lógica da produtividade ou pela ‘normalização’ do consumo e do lazer. Apesar da ambiguidade, o festivo, seja ele vivido no ritual, no ato cerimonial, na farsa carnavalesca, na festa religiosa ou no evento celebrativo, não só permanece como manifesta uma capacidade notória de adaptação e reconfiguração (Fournier, 2019).

Em vez de proposta esvaziada de sentido, mantém o seu vigor a ideia de Durkheim (1985/1912) de vermos na festa não apenas a experiência pela qual uma comunidade se apresenta e representa a si mesma, mas também como via heurística de compreensão da vida social no seu todo. Assim, parece adequado aplicar aqui o conceito maussiano de “facto social total” – entendido não tanto no sentido de condensar o todo na parte, mas, antes, de concentrar e condensar traços da vida social (Mauss, 2012/1925).

Neste sentido, estudar a festa tendo por tela e horizonte a comunidade que festeja e estudar a comunidade aprofundando a compreensão e alcance das suas festas constituem propósitos complementares entre si, que se enriquecem reciprocamente. Nas manifestações festivas encontramos em registo tensional alguns dos grandes desafios e questões que atravessam a sociedade: o presente e o futuro, a vida e a morte, a continuidade e a mudança, o comércio e o dom, o *pathos* e o *logos*. Continuamos a carecer de, com elas, tornar presente e representar o solene e o carnavalesco, o sagrado e o profano, a *gravitas* e o pícaro. Cruzamo-nos, nelas, com os processos de socialização e aprendizagem; com os caminhos cruzados de construção de identidades individuais e de grupo; com os jogos entre o mesmo e o diferente; com os diálogos entre distintas formas de apropriação, significação e vivência do tempo e do espaço; com a desigualdade de recursos e de capital e as suas incidências nas relações sociais.

Dir-se-ia que nada disto é específico e, menos ainda, exclusivo da festa, o que é verdade. Mas, sem esta perspetiva, a festa e o seu estudo seriam como que a autópsia de um cadáver, um objeto desconectado da vida social, encerrando em si mesmo o seu leque de significados. De facto, até mesmo as festas populares que a tradição transporta

de geração em geração, com frequência coladas à crença de que “sempre foram assim” e que assim têm de continuar a ser, até essas, se não mesmo sobretudo essas, se transformam, não apenas nas suas práticas e materialidades como também nos seus sentidos, graus e formas de adesão e entusiasmo. Difícil aceitar que seja de outro modo, se mudam as pessoas e as comunidades que em cada tempo e lugar as fazem suas e as alimentam e recriam.

Alguns dos desafios associados aos estudos do fenómeno festivo advêm hoje de fatores situados no espaço social mais amplo. Assim, por exemplo, o movimento e o debate em torno da patrimonialização e tudo o que induz quer nos agentes mais diretamente ligados à festa, quer nas comunidades detentoras desse bem cultural. Assim, também, o impacto dos grandes meios audiovisuais e dos grandes eventos culturais com a pressão que em muitos casos exercem para condicionar os tempos e espaços da festa e os submeter às suas lógicas mercantis (Boissevain, 2008).

Longe de permanecerem como uma contínua repetição do passado, as festas renovam-se em ligação com os contextos das comunidades e produzem novos sentidos para quem nelas participa. Desde logo, e tal como as demais práticas comunitárias, tendem a descolar dos modos de vida tradicionais e são hoje, tanto para quem as faz, quanto para quem assiste ou visita, lidas e vividas sob a lente da noção difusa de património cultural (imaterial). Os processos de patrimonialização, mediados por especialistas e organizações locais, têm sido ensejo para a valorização destas manifestações culturais, quando não mesmo para a sua salvaguarda, através de estudos antropológicos, sociológicos e históricos, e com o efeito evidente de reforçar a sua centralidade identitária nas comunidades, favorecendo o envolvimento e participação das gerações mais novas. Há, todavia, que sublinhar também as tensões que se colocam sobre as comunidades, que sentem perder o controlo sobre as suas práticas culturais tradicionais e se debatem entre vantagens e riscos trazidos pela exploração turística e mediática do património cultural. Talvez por isso mesmo, as comunidades parecem, mais do que nunca, ligadas às suas festas. Transformadas em marcadores identitários e vividas sob novas significações, as festas oferecem a quem as festeja e a quem as estuda a certeza das coisas eternas, porque humanas.

Este número da Revista Lusófona de Estudos Culturais, dedicado a refletir sobre as “Ressignificações da festa e identidades comunitárias”, surge no quadro do projeto de investigação “FESTIVITY – Festa, património cultural e sustentabilidade comunitária. Investigação e comunicação no caso da Bugiada e Mouriscada de Sobrado”, que envolve uma equipa de investigadores do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade da Universidade do Minho. O Festivity propõe-se estudar em profundidade a festa da Bugiada e Mouriscada de Sobrado, realizada anualmente a 24 de junho, no concelho de Valongo. Tem como objetivo central desenvolver um modelo crítico de registo, análise, interpretação e comunicação das festividades populares cíclicas, na sua relação com as identidades culturais locais. Por coincidência, este número dedicado às festas é lançado no mesmo ano em que surgiu também o *Journal of Festive Studies*, uma revista científica

avaliada por pares e em acesso aberto, o que é sinal da vitalidade de um campo de estudos emergente, que assim se afirma nas Ciências Sociais e Humanas.

O primeiro artigo desta edição, sobre as “Novas festas profanas em Espanha” e da autoria de Demétrio E. Brisset, aborda os rituais festivos em Espanha e reflete acerca das múltiplas transformações por que passaram desde as primeiras décadas do século XX. O exaustivo mapeamento das festividades profanas neste país, com especial atenção para a Galiza, sublinha a modernização e promoção das festividades, em boa medida, por intervenção das autoridades estatais, regionais e locais, e a proliferação de festas baseadas em comemorações históricas, em produtos locais com valor económico e em rituais de natureza pagã.

No artigo “Mouros contra cristãos: da diferença que explica a guerra ao encontro de culturas”, de Luís Cunha, analisa-se a festa de São João de Sobrado, no concelho de Valongo (Portugal), nas várias camadas que a compõem e que se articulam numa intrincada teia simbólica. Enquadrada na categoria das lutas ou festas de mouros e cristãos, a festa de Sobrado é analisada numa perspetiva comparativa com congéneres realizadas, sobretudo em Espanha, o que, por um lado, contribui para a compreensão de uma festa sobre a qual a documentação histórica é escassa, e, por outro, dá conta das particularidades da Bugiada e Mouriscada, em especial no que se refere à relação complexa entre identidade e alteridade.

O artigo “Subsídios para a análise da festa: o carnaval visto pelas Ciências Sociais”, de Carmo Daun e Lorena, constitui uma revisão crítica aprofundada das perspetivas teóricas desenvolvidas sobre as festas carnavalescas, sobretudo, no campo da Antropologia. Mais do que recensar os contributos teóricos, o texto discute a debilidade de visões que, encerradas na festa em si (teorias da inversão, da *communitas*...), negligenciam o carácter poliédrico das festas – e dos carnavais, necessariamente – presente na relação intensa entre as comunidades e as suas celebrações, assim como o uso político, social e identitário desses eventos festivos.

O texto “O blocódromo está na rua: disputas de território e apropriação dos blocos de carnaval da cidade do Rio de Janeiro”, de Tiago Luiz dos Santos Ribeiro e Felipe Ferreira, analisa a proposta de criação, por parte da autarquia, de um “blocódromo” destinado ao desfile de blocos carnavalescos no Rio de Janeiro. Ainda que não tenha saído do papel, tal proposta foi amplamente debatida e, nos argumentos que a rejeitam, denunciam-se as tentativas de apropriação, domesticação e turistificação da festa de rua, de todos e para todos, num quadro mais amplo de crescente tensão entre quem faz o carnaval e quem o mercantiliza.

Emília Araújo, Márcia Silva e Rita Ribeiro, no texto “O tempo da comunidade e o tempo do turismo: notas exploratórias a partir da análise de duas festas”, abordam as principais implicações e desafios que o processo de turistificação das festas de carácter religioso e popular em Portugal pode representar para as comunidades locais. Partindo das festividades do São João de Sobrado e da Semana Santa de Braga, é discutida a tendência de conversão em bem turístico e como as comunidades se confrontam, em

simultâneo, com a valorização e reconhecimento das suas manifestações culturais e os riscos de “perda” identitária.

O artigo “A produção de sentido na dialética da reconstrução histórica do Congado em Uberlândia”, de Gerson de Sousa e Clarice Bertoni, desenvolve uma análise das celebrações do Congado a partir do relevante papel que têm hoje na ressignificação histórica, social e política dos conflitos e tensões raciais decorrentes da escravidão no Brasil. Na intersecção entre a religiosidade e a cultura popular, esta manifestação secular é um forte elemento de autoafirmação identitária e de resistência social, contrariando a marginalização da memória dos grupos sociais historicamente subjugados.

Em “Terno de reis: entre a tradição e a atualização da identidade na comunidade quilombola Nova Esperança”, de Cledineia Carvalho Santos, a Festa de Reis realizada no município de Wenceslau Guimarães, no estado da Bahia (Brasil) é analisada enquanto importante elemento de afirmação da identidade local, num momento em que as transformações sociais que afetam a sociedade se refletem neste folguedo e o ressignificam, sobretudo, entre as gerações mais novas.

Na secção Varia, o artigo “Migração Venezuelana no *Jornal Nacional*”, de Valéria Marcondes e Moisés de Lemos Martins, explora os sentidos presentes na cobertura feita pelo *Jornal Nacional* da Rede Globo sobre os venezuelanos imigrantes/refugiados no Brasil, para concluir que o discurso televisivo constrói uma narrativa que sublinha a superioridade política e social do país de acolhimento e que apresenta esses fluxos populacionais como uma ameaça à normalidade e à estabilidade do país, ao mesmo tempo que remete os imigrantes para uma condição de exclusão e silenciamento.

A encerrar esta edição, Sharine Machado C. Melo apresenta o artigo “As políticas culturais como um campo de governo: artistas empreendedores de si”. A partir do contributo de autores como Tony Bennet, Michel Foucault e Pierre Bourdieu, a autora analisa os processos de governamentalidade no campo da cultura e das artes, num momento em que ele é tomado pela doutrinação do mercado neoliberal e do empreendedorismo.

REFERÊNCIAS

- Baudrillard, J. (1991). *Simulacros e simulação*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Beck, U., Giddens, A. & Lash, S. (1997). *Reflexive modernization: politics, tradition and aesthetics in the modern social order*. Cambridge: Press.
- Boissevain, J. (2008). Some notes on tourism and the revitalisation of calendrical festivals in Europe. *Journal of Mediterranean Studies*, 18(1), 17-42.
- Canclini, N.G. (2003). *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP- Editora da Universidade de São Paulo.
- Durkheim, É. (1985/1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Fournier, L. S. (2019). Traditional festivals: from European Anthropology to festive studies. *Journal of Festive Studies*, 1(1), 11-26. <https://doi.org/10.33823/jfs.2019.1.1.21>

- Gillis, J. R. (1994). Memory and identity: the history of a relationship. In J. R. Gillis (Ed.), *Commemorations. The politics of national identity* (pp. 3-24). New Jersey: Princeton University Press.
- Guiu, C. (2008). Ritual revitalization and the construction of places in Catalonia. *Journal of Mediterranean Studies*, 18(1), 93-118.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (1995). Theorising heritage. *Ethnomusicology*, 39(3), 367-380. <https://doi.org/10.2307/924627>
- Leal, J. (2016). Festivals, group making, remaking and unmaking. *Ethnos*, 81(4), 584-599. <https://doi.org/10.1080/00141844.2014.989870>
- Lipovetsky, G. & Serroy, J. (2010). *A cultura-mundo: resposta a uma sociedade desorientada*. Lisboa: Edições 70.
- Maffesoli, M. (1988). *Le temps des tribus. Le declin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Paris: Méridiens Klincksieck.
- Mauss, M. (2012/1925). *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïque*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Pouillon, J. (1975). *Fetiches sans Fetichismes*. Paris: Maspéro.
- Testa, A. (2019). Doing Research on Festivals. *Journal of Festive Studies*, 1(1), 5-10. <https://doi.org/10.33823/jfs.2019.1.1.23>

NOTAS BIOGRÁFICAS

Rita Ribeiro é professora do Departamento de Sociologia, do Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho. Doutorou-se em Sociologia, em 2008, pela Universidade do Minho, onde fez também mestrado em Antropologia. É investigadora do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, no grupo de investigação em Estudos Culturais. Tem desenvolvido investigação na área da Sociologia da Cultura, em particular, sobre identidades culturais e manifestações de cultura popular. Coordena o projeto “FESTIVITY – Festa, património cultural e sustentabilidade comunitária. Investigação e comunicação no caso da Bugiada e Mouriscada de Sobrado”.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2330-1696>

Email: rmgr@ics.uminho.pt

Morada: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, Campus de Gualtar 4710-057 Braga, Portugal

Doutorado em Ciências da Comunicação, pela Universidade do Minho em 1996, Manuel Pinto é Professor Catedrático do Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, onde ensina nas áreas de Estudos Jornalísticos e Literacia para os Média. É o Diretor do curso de Doutoramento em Ciências da Comunicação.

Tem desenvolvido investigação sobre Literacia para os Média, Sociologia dos Média e Políticas de Comunicação. Coordenou a equipa portuguesa que participou no projeto europeu EMEDUS (European Media Literacy Education Study), financiado pela Comissão Europeia. É membro eleito do Conselho Geral da Universidade do Minho e,

desde 2014, integra o Conselho Geral Independente da Rádio e Televisão de Portugal S.A. Desenvolve pesquisa sobre manifestações da cultura popular e integra a equipa de investigação do projeto “FESTIVITY – Festa, património cultural e sustentabilidade comunitária. Investigação e comunicação no caso da Bugiada e Mouriscada de Sobrado”.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4964-8778>

Email: mpinto@ics.uminho.pt

Morada: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, Campus de Gualtar 4710-057 Braga, Portugal

Maria Erica de Oliveira Lima é professora Associada do curso de Jornalismo e do Programa de Pós-graduação em Comunicação (PPGCOM) da Universidade Federal do Ceará (UFC). Doutorou-se em Comunicação (2005) pela Universidade Metodista de São Paulo com estágio na Universidade Fernando Pessoa, Porto (Portugal). Mestrado em Comunicação (UMESP) e graduação em Jornalismo na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Foi Visiting Scholar na Universidade do Texas em Austin, pelo Teresa Lozano Long Institute Latin America Studies (2012). Ex-presidente (2013-2017) e Conselheira da Rede de Estudos e Pesquisa em Folkcomunicação. Coordenadora do GP Folkcomunicação, Mídia e Interculturalidade da Intercom (2018-2020) e da Divisão Temática 13 - Folkcomunicação do Congresso Ibercom Lisboa (2017) e Bogotá (2019). Investigadora do Centro de Pesquisas e Produção em Comunicação e Emergência – Emerge – da Universidade Federal Fluminense (UFF).

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2172-2355>

Email: merical@uol.com.br

Morada: Universidade Federal do Ceará, Av. da Universidade, 2762, Benfica, Fortaleza/CE. CEP: 60020-180, Brasil

ARTIGOS | ARTICLES

NOVAS FESTAS PROFANAS EM ESPANHA

Demetrio E. Brisset

Departamento de Comunicação Audiovisual e Publicidade, Faculdade de Ciências da Comunicação, Universidade de Málaga, Espanha

RESUMO

A sociedade espanhola atravessou uma profunda transformação desde a morte do ditador Franco. Uma das suas manifestações mais relevantes relaciona-se com as festas populares. A rígida moral católica que dominava o espaço festivo, controlado pela censura implacável, deu lugar, com a democratização das instituições políticas, a comportamentos festivos profanos, nos quais a vertente lúdica é central. Este artigo pretende resumir a evolução dos rituais festivos nos últimos oitenta anos, destacando as tendências e influências atuais: secularização, coexistência de modelos formais, intervencionismo institucional, integração no quadro europeu, incorporação das mulheres como protagonistas, dinamismo das associações e exaltação de proezas militares. Neste último ponto, destaca-se a conversão do esquema de luta entre duas facções – que monopolizava as celebrações de Mouros e Cristãos, de raízes medievais e baseadas no triunfo da *verdadeira religião* – em comemorações cívico-históricas (invasões romana e napoleónica, especialmente) de claro conteúdo profano, e mesmo pagão, como é o caso de recentes e numerosas festas na Galiza.

PALAVRAS-CHAVE

Etnohistória; rituais festivos; Franquismo, Espanha; religiosidade

NEW NON-RELIGIOUS FESTIVITIES IN SPAIN

ABSTRACT

Spanish society has undergone a profound transformation since the death of dictator Franco. One of its most relevant manifestations relates to popular festivities. The rigid Catholic morality that dominated the festive space, controlled by relentless censorship, gave way, with the democratization of political institutions, to profane festive behaviors, in which the playful aspect is central. This article aims to summarize the evolution of festive rituals in the last eighty years, highlighting the current trends and influences: secularization, coexistence of formal models, institutional interventionism, integration into the European framework, incorporation of women as protagonists, dynamism of associations and exaltation of military powers. In this last point, we highlight the conversion of the scheme of struggle between two factions – which monopolized the celebrations of Moors and Christians, from medieval roots and based on the triumph of *true religion* – into civic-historical recollections (especially Roman and Napoleonic invasions) of profane and even pagan content, as is the case with recent and numerous festivities in Galicia.

KEYWORDS

Ethnohistory; festive rituals; Francoism, Spain; religiosity

Desde a morte do ditador Franco (1975), a sociedade espanhola passou por profundas mudanças sociais e de valores. Os rituais festivos refletiram essas múltiplas transformações.

Desde a época do Concílio de Trento (1545-1563), as autoridades religiosas e civis controlaram estritamente o *tempo festivo*, limitando as celebrações que giravam em torno da liturgia. Foram muito poucas as festas profanas que lograram escapar, na sua maioria refugiadas no ciclo do carnaval. No final do século XIX, surgiu um novo tipo de festividades naturalistas: as *Fiestas del Árbol*, que favoreciam a sementeira, transformaram-se em feriado nacional em 1904; seguiram-se as *Fiestas del Pez*, com truta e salmão fritos. Ambas procuravam reunir a pedagogia com a diversão saudável em ligação com a Natureza. A leste do Cantábrico, para homenagear o herói do mar Juan Sebastián Elcano, é representado desde 1922 em Getaria, sua terra natal, o desembarque do navegador em Sanlúcar de Barrameda em 1522, após a acidentada volta ao mundo que durou quase três anos¹. Como banquete comunitário, por volta de 1925-28, começou a ser comemorado em Moraña, Galiza, a *Festa do Carneiro ou Espeto*, dirigida por um jovem argentino que chegou lá dizendo que nas Pampas o principal alimento era o cordeiro, aberto ao meio e assado em churrasco².

Durante os poucos anos de vida da Segunda República, muitas festas desligaram-se dos seus vínculos religiosos, mas após a vitória dos militares sublevados em 1936 e a repressão imposta pelo nacional-catolicismo, o lado lúdico das festividades populares foi novamente aferrolhado pela moral dominante.

Pode dizer-se que a primeira festa essencialmente profana do franquismo nasceu em agosto de 1945 em Bunyol, na região valenciana. Conhecido como *La Tomatina*, consiste em lançar massivamente tomates e tornou-se uma das festas espanholas mais populares (“A maior luta de comida do mundo”, como consta na internet). Aparentemente, o seu nascimento foi casual, quando jovens lançaram tomates a oficiais de justiça, acabando por ser banida sob pena de prisão³. Em resposta, em 1957, decidiram fazer o *enterro do tomate*, que foi uma grande demonstração paródica, com comparsas e a banda tocando marchas fúnebres. As autoridades municipais tiveram que ceder e, em 1959, foi permitida a sua celebração, limitando o período autorizado para os lançamentos. Esta festividade foi depois institucionalizada e é organizada desde 1975 pelos Clavarios de San Luis Beltrán (o padroeiro da cidade), responsáveis pelo fornecimento dos tomates, que até então cada participante trazia. Em 1980, o município assumiu a organização, aumentando a matéria-prima para várias toneladas e divulgando a festa, na qual não há danos físicos, pois os tomates usados são maduros e macios. Declarada de Interesse Turístico Internacional, a sua popularidade cresceu tanto que, em 2005, reuniu mais de

¹ A representação ocorre a cada quatro anos. Também é lembrada a promessa à Virgem das Dores de Sevilha para que voltassem sãos e salvos. De uma tripulação de 265 homens, apenas 17 retornaram.

² Província de Pontevedra, último domingo de julho. Os cordeiros são comprados por grupos de comensais. Desde 1990, foi adicionada no final de agosto a *festa do porquiño a brasa*, que em 2005 contou com 133 leitões assados.

³ Consultado em “Historia de la tomatina”, disponível em www.lahoya.net/tomatina/histoes.html. O modelo desta manifestação parece ser a *Ambaixá de los Tomaques* dos Mouros e Cristãos de Cocentaina, no início do século XX.

40 000 pessoas, decidindo então as autoridades limitar a assistência a metade e realizar o recontro num recinto pago, onde em 2018 foram lançadas 145 toneladas de tomate e foram credenciados jornalistas de 70 meios de comunicação de todo o mundo. Inclusivamente, foi criada uma imitação na Índia. Similar crescimento festivo exponencial acontece com o *Cascamorras*, personagem peculiar que sai de Guadix para sequestrar a imagem da Virgen de la Piedad que é venerada na cidade vizinha de Baza, onde milhares de pessoas correm com ele até à igreja e são sujas com tinta escura. Não alcançando esse propósito, retorna à sua cidade natal três dias depois, onde é esperado por outra multidão, que também se transforma numa massa colorida e etílica. Em Buñol, como em Baza, as celebrações são replicadas para crianças, que serão os seus futuros atores.



Figura 1: *Cascamorras* (2018) na província de Granada
Créditos: Moisés Gallardo

Outras festas que sofreram censura foram os carnavais de Tenerife. Proibido como todos os carnavais em 1937, apesar disso, em 1950, foram de novo celebrados, tendo sido, em 1954, dissolvidos pela polícia, com muitos detidos. Em 1961, o bispo da diocese mudou o seu nome para *Festas de Inverno*, e foram novamente autorizados⁴. Também foram autorizadas as inocentes *batalhas de flores*, que a corte de Bourbon tanto apreciava, como aconteceu em 1956 com a *Gala Floral* de Torrelavega, na Cantábria, onde desfilavam também carros alegóricos. Embora possa parecer uma mentira, nos últimos dias de Franco, durante a noite mágica de São João, foi celebrado publicamente um *aquelarre*, precisamente na caverna de Zugarramurdi nos Pirinéus, nefastamente famosa pelos processos inquisitoriais. Nesta esplêndida gruta, o Skal Club de Navarra organizou um espetáculo de luz e som juntamente com um festival folclórico, culminando na cidade vizinha com a *quema de la bruja* (Ministerio de Información y Turismo, 1973).

Quanto às festividades de natureza báquica, talvez a primeira tenha sido, em 1947, a de *La Vendimia y el Vino*, na senhorial Jerez de la Frontera e em homenagem ao *vinho*

⁴ Este carnaval entrou no *Guinness Book of Records*, quando em 1988 mais de 200 000 pessoas dançaram salsa na Plaza de España.

fino feito em adegas de famílias inglesas antigas, sobretudo, abençoando a primeira obrigação do ano e oferecendo-o ao seu patrono, San Ginés de la Jara. A seu exemplo, surgirão a *feira do Vinho Albariño* em Cambados (Pontevedra), em 1953; em Logroño o da *Vindima do Rioja*, em 1955 (oferecendo o primeiro mosto à Virgem do Valvanera); a da *Vindima de Jumilla* (Múrcia), em 1959, e o do *Vinho do Condado*, em Salvatierra de Minho (Pontevedra), em 1960. Desse modo, graças a um entusiasmo alcoólico compartilhado, transcendendo posições ideológicas, as festas públicas foram timidamente perdendo a rigidez. O melhor aliado do vinho é a comida e uma das atividades desenvolvidas para fomentar a incipiente indústria turística foi a multiplicação de novas celebrações louvando os produtos culinários locais, destacando-se neste esforço o proselitismo de outro galego no governo, Fraga Iribarne, Ministro da Informação e Turismo entre 1962 e 1969. Assim, depois da *Festa da Lampreia* de Arbo⁵ e da *Sardiñada* de Sada, em 1960, surgem a *Festa do Polvo*, em O Carballiño, e a dos *Frutos do Mar*, em O Grove⁶, ambos em 1963; e a do *Cozido* em Lalín, em 1969⁷. Comprovado o seu sucesso, com participação unânime de nativos e forasteiros, no final do regime de Franco, abundam pela Galiza os festivais em glória de ensopados, empanadas, carnes, peixes e frutos do mar variados⁸, tendência que se espalhou por todo o Estado, dando origem a um sem fim de novas festas⁹.

Uma etapa fundamental na transformação dos rituais festivos foi o início dos anos 1960, quando o país se modernizava com a chegada de turistas e a saída de emigrantes propiciadas pelo Plano de Estabilização. Naquela época, várias iniciativas festivas com amplas repercussões foram desenvolvidas nas Rias galegas.

Em 1961, em Catoira, os membros do Ateneu de Ullán decidiram recordar os ataques normandos que, entre os séculos IX e XI, devastaram a região do rio Ulla, especialmente o ataque de cerca de cem navios, em 968, que derrotou as tropas do bispo Sisnando (morto com uma flecha cravada nos olhos) e chegaram a Santiago de Compostela. Para fazer isso, na esplanada ao lado das West Towers, construída para proteger a foz do Ulla, jovens vestidos como guerreiros vikings com enormes chifres e *walkirias* sensuais, chegam navegando num grande barco, atiram-se ao rio e conquistam as torres gritando “Ursula, Ursula!”. Antes do desembarque, é celebrada uma missa na capela românica anexa a uma das torres, em sufrágio da alma do arcebispo Gelmírez de Compostela, nativo da cidade e responsável pelo reforço das defesas. Após a conquista, há uma *mejillonada* e distribuem-se milhares de litros de vinho ribeiro tinto. Devido ao uso

⁵ O presidente da câmara municipal teve a ideia de criar uma festa para promover o vinho de Condado, mas como isso já estava a ser feito em Salvatierra, decidiu variar o objeto festivo.

⁶ Dedicado todos os anos a um marisco diferente.

⁷ Pontevedra, no domingo anterior ao carnaval.

⁸ Em 1974, surge a *feira de la empanada* aparece em Bandeira (Silleda). Em 2004, existem centenas de *festas gastronómicas gallegas*, dedicadas à degustação de produtos do mar (bonito, sardinha, xouba, salmão, truta, angula, enguia, lampreia, percebe, ostra, amêijoas, mexilhão, berbigão, lagosta e choco), da terra (grelas, fava, batata, pimenta), da pecuária (cordeiro, chouriço, orelha, caldo de ossos, queijo, requeijão), de pratos elaborados (tripas, tortilha), de sobremesas (panquecas, rosquilhas, melindres, bolos) e de vinhos variados (Díaz, Blanco & Saldaña, 2004).

⁹ Como exemplo, refira-se Málaga, onde só no mês de abril de 2005 foram organizados festivais do azeite, dos espargos, da morcela e da sopa *mondeña*, além de um mercado medieval.

da língua galega, houve problemas com as autoridades e, em 1965, a *Romería vikinga*¹⁰ passou a ser organizada pelos trabalhadores de uma fábrica de cerâmica local.

Em 1964, na Pousada Nacional de Baiona, no castelo reabilitado dos condes de Gondomar, as autoridades turísticas decidiram organizar *banquetes medievais*, onde os supostos condes e sua corte recebem prazenteiramente os comensais. O modelo era o dos banquetes históricos que ocorreram em alguns castelos escoceses. Podemos encontrar aqui o germe dos mercados medievais que virão a espalhar-se por muitas povoações, oferecendo uma saída para atividades artesanais que gozam hoje de notável sucesso.



Figura 2: Feira Medieval na Cantábria
Créditos: Demetrio Brisset

Estavam lançadas as fundações para as festas da modernidade. A passagem bem-sucedida das festividades em honra aos santos católicos para um tipo de comemoração relacionada com os carnavais profanos precisou apenas de uma mudança de atitudes incentivada por outro contexto social e político, nomeadamente a desintegração do sistema de normas morais após a morte do ditador Franco. Renovaram-se, assim, os símbolos festivos comunitários.

TRANSFORMAÇÃO DOS RITUAIS

A efervescência social dos anos fascinantes de 1976-77-78 libertou as festas do rígido controlo a que estavam sujeitas. Nas festividades da capital, celebradas a 2 de maio em memória da revolta popular do bairro Maravillas, que desencadeou a Guerra da

¹⁰ Ao longo dos anos, a sua espetacularidade cresceu, com construção de um navio *drakar* viking, participação de personagens noruegueses com guarda-roupa rigoroso. A missa foi relegada e o confronto com os anfitriões do arcebispo e o cativo das meninas galegas foram representados teatralmente. Atualmente, milhares de pessoas participam na romaria lúdica e vinícola de Catoira, no primeiro domingo de agosto, declarada de Interesse Turístico Internacional.

Independência, surgiu espontaneamente em 1976, na emblemática Plaza de Malasaña¹¹, a transição festiva que levou à mudança, e pode ser considerado o começo de um novo rumo das festividades.

De caráter mais político, no mês seguinte – a 5 de junho de 1976 – ocorreu em Fuentevaqueros, em Granada, a primeira festa manifestamente progressista (excluindo recitais musicais dos cantautores da oposição e homenagens semiclandestinas ao poeta Antonio Machado) que pôde ser celebrada publicamente em Espanha após a Guerra Civil: o *Festival de Cultura e Liberdade*. O motivo invocado foi a celebração do aniversário de nascimento de Federico García Lorca na sua terra natal, a que se sobrepôs o significado dessa personalidade como poeta latino-americano mundialmente reconhecido e vítima da repressão fascista, conseguindo as forças antifranquistas sair da clandestinidade a pretexto da homenagem ao poeta. Institucionalizada posteriormente como “a festa das 5 às 5”, a sua expressão original de protesto tornou-se mero encontro poético-musical, tendo surgido, entretanto, outros canais para encontros coletivos de natureza política.

As autoridades municipais eleitas democraticamente em 1979 sintonizaram-se com o sentimento popular e tentaram timidamente responder a novas demandas, muitas vezes seguindo critérios eleitorais. Nas feiras urbanas, aparecem os escaparates dos partidos de esquerda e, a partir das cidades, expandem-se as novas atitudes festivas pelas áreas rurais, ainda que em muitas localidades, “devido à emigração, não há funcionários jovens que possam organizar as festas”¹². Em geral, a década de 1980 conheceu uma explosão da componente lúdica da vida social. Os municípios promovem a competição de cidadãos na decoração de cruces, altares, pátios, cavalos e carroças (como um tipo de *culto consumista*), juntamente com várias competições profissionais, como pastores, motoristas de trator, pedreiros, etc. Por fim, refira-se o aumento significativo de jogos de futebol entre grupos sociais, como solteiros e casados, mordomos a entrar e de saída; em algumas aldeias enfrentam-se os vizinhos e aqueles que emigraram.

Por outro lado, “oferendas de flores” às padroeiras locais foram ritualizadas, tendo por modelo a festa do Pilar, em Saragoça, e a oferta à Virgem dos Desamparados, em Valência, competindo na entrega de milhares de ramos floridos. Quanto ao entretenimento de rua, multiplicam-se os clubes ou grupos de jovens, com camisolas e lenços da mesma cor e que participam animadamente nos vários eventos, com frequência acompanhados de fanfarras. Trata-se de um associativismo que emerge do âmbito ritual. Um fenómeno comum é que as inovações positivas para a comunidade são rapidamente integradas no ritual, e em pouco tempo tornam-se elementos tradicionais, como se “desde sempre”.

TENDÊNCIAS CONTEMPORÂNEAS

A modernização dos rituais e intervenções que os transformam podem ser verticais (dos órgãos do poder) ou horizontais (por iniciativas espontâneas). Esse conflito

¹¹ Celebração junto do monumento escultural a Daoiz e Velarde, representando os militares que, juntamente com a heroína Manuela Malasaña, lideraram a revolução cidadã. No ano seguinte, em Zaragoza, foi recuperada a *Cincomarzada*, celebração de júbilo popular pela vitória sobre o ataque dos carlistas em 5 de março de 1838, festa que tinha sido suprimida por Franco.

¹² Relatório do comandante do posto da Guarda Civil de Gor (Governo Civil de Granada, secção *Fiestas*)

pode ser gerado entre grupos sociais com o mesmo estatuto (alto ou baixo); entre um grupo marginal e o resto da comunidade; e, mais frequentemente, entre as autoridades e os agentes da festa. Tal parece dever-se ao facto de o controlo dos ritos ter enorme importância para a organização social, ainda que pertença ao nível do simbólico.

Não se deve, todavia, ignorar as mudanças culturais que ocorreram nas últimas décadas a nível global. Em relação à mudança de atitudes e valores nos *tempos modernos*, caracterizada pela informatização e despovoamento rural, dentro do amplo contexto da globalização, não há dúvida de que afetam os modos de celebração das festas. Segundo Honório M. Velasco (2000, pp. 116-119), surgem novos conflitos devidos a “ações eclesiais zelosas da ordem e pureza de atitudes em espaços religiosos”, rejeição social de certos atos ligados à política e “presença maciça de turistas e visitantes”¹³, que se acrescentam aos já habituais conflitos de tipo geracional e perda do autocontrolo de alguns por “euforia imparável”. O autor aponta ainda o processo de “conversão em espetáculo de rituais festivos”, juntamente com as “transgressões lúdicas em procissões e peregrinações”, que derivam da secularização da sociedade. O que, embora pareça opor-se ao florescimento de certos “rituais da religiosidade popular”, resulta dos “processos de identidade coletiva”, que, num quadro de progressismo, revalorizam a cultura popular. De qualquer forma, a massificação de muitas festas tem por efeito serem menos desfrutadas.

Centrando-nos no período desde a III Restauração monárquica (1975), podem ser identificadas várias tendências fortes na evolução dos rituais ibéricos. Por um lado, a secularização evidente, que se manifesta tanto no calendário – com a supressão de muitos dias feriados do passado, ou sua transferência para o domingo mais próximo – e na eclosão de romarias profanas em detrimento das religiosas. Exemplos significativos dessas novas festas que estão classificadas como de Interesse Turístico são: as que correspondem a ofícios, como os *Arrieros* (Balsareny, Barcelona), os *Pastores* nas Astúrias (Cangas de Onís) e os *Vaqueiros* (Luarca); outras relacionadas com animais, como as da *Matança* (Burgo de Osma, Sória), do *Cordeiro* (Lena, Astúrias) e a *Rapa das Bestas* ou rodeios galegos de cavalos selvagens¹⁴; por fim, em homenagem a elementos naturais, como a já antiga *Rosa del Azafrán* (Consuegra, desde 1963) e, em Toledo, da *Oliveira* (Mora), juntamente com a *Exaltación del río Guadalquivir* (Sanlúcar de Barrameda, Cádiz). Proliferaram também os mercados onde artesãos mascarados oferecem os seus produtos, num regresso ao antigo comércio ambulante¹⁵. Destaca-se também o trabalho

¹³ Um exemplo de massificação na galega *Festa do Viño do Condado*, que na sua XLVI edição, em 2005 contou com 20 000 participantes, é o facto de o vinho já não ser distribuído gratuitamente, de modo a evitar incidentes.

¹⁴ Em Sabucedo (A Estrada, Pontevedra), em vez de capturá-los com laço, os animais são derrubados com base na força e na destreza. Para os habitantes, a origem deve-se a uma praga que atacou a região no séc. XVI, quando duas irmãs prometeram oferecer a São Lourenço, padroeiro da paróquia, dois cavalos se ele os defendesse da praga. Tendo sido poupadas, entregaram-nos ao pároco, que os libertou no monte. Atualmente, a população local de cavalos ultrapassa os 2000, dos quais 250 pertencem à igreja, que tem o direito exclusivo de possuir ganhos. Tradicionalmente, os cavalos desciam à aldeia uma vez por ano para lhes ser cortada a crina, remover os potros machos e marcar os outros. Para este efeito, foi construído um curral pedra ao lado da igreja no séc. XVIII.

¹⁵ Exemplo de uma combinação de atividades é encontrado no muito recente mercado medieval em Cártama (Málaga), onde são oferecidos passeios de burro e tiro com arco.

de associações culturais privadas, que organizam festivais que têm desempenhado um importante papel desde os anos 1980 no resgate de expressões folclóricas prestes a ser esquecidas, sendo o esquecimento equivalente à morte social. Nesse sentido, rituais de natureza muito diversa foram revitalizados.

Por outro lado, e na direção oposta, encontramos o fortalecimento das instituições cívico-religiosas como as confrarias e as irmandades. O ressurgimento das confrarias é visível no regresso às ruas dos *rosarios de la Aurora*; a celebração de *romerías rocieras* na Catalunha e em Madrid; e no aumento de penitentes e procissões¹⁶ na Semana Santa, época de auge para as *pasiones vivientes* ou a encenação da Via Sacra. Como exemplo ilustrativo, refira-se a Comunidade de Madrid, onde essa atividade de teatro popular começou em 1963, em Chinchón, sendo que em 2005 se celebram em seis localidades, destacando os mais de 300 atores e sete palcos de Aranjuez. Por sua vez, em Madrid, tornou-se tradicional celebrar o domingo de Páscoa com uma *tamborrada* sonora, que percorre a rua e a Plaza Mayor com mais de cem instrumentos de percussão (Una tamborrada en la plaza Mayor despide la Semana Santa, 2004).

Esta aparente contradição entre os dois processos simultâneos (Moreno, 1989, p. 19) é um fenómeno onde se detetam características como uma atitude mais ativa por parte dos fiéis que, perdendo o apoio institucional, tentam manter a sua capacidade de pressão com um novo espírito militante e de apoio mútuo; a adoção de atitudes lúdicas por parte de grupos sociais anteriormente distantes da diversão nas ruas; um reflexo da atual crise de ideologias e grupos políticos; e um reforço dos mecanismos de identificação de grupo.

Outro tipo de contradição reside na coexistência no mesmo âmbito territorial de formas festivas antigas e novas¹⁷. Exemplar é o caso da Comunidade de Madrid, onde, por um lado, persistem muitos rituais festivos “que nem suspeitávamos que perdurassem às portas da megalópole [mostrando que] as origens, metade de La Mancha e metade dos serranos, não foram esquecidas” (González, 1993, p. 11), enquanto, ao mesmo tempo, abundam os novos festejos profanos, como o festival do melão, da ida à água, da fundação da cidade, dos bairros, etc.

A segunda grande tendência é a do intervencionismo institucional, com as autoridades democráticas aplicando as suas ideias sobre cultura, o que se reflete em subsídios de órgãos públicos para potenciar certo tipo de tradições, como o retorno dos fossilizados *coros e danças* da Seção Feminina da Falange, ou, noutros casos, para favorecer a criatividade de grupos teatrais independentes.

Refira-se uma outra tendência relevante no quadro europeu. A partir de 1993, os projetos financiados pela União Europeia favoreceram a recuperação de rotas de gado, e rebanhos com milhares de ovelhas merino sulcavam os velhos desfiladeiros reais (entre os quais a rua Alcalá, em Madrid), sobre os quais reivindicavam direitos. Realizam-se também as *festas de transumância* no início do verão, nas localidades da Cañada Leonesa

¹⁶ São em número elevado as crianças e os adolescentes que atravessam as ruas cobertos pelos capuzes.

¹⁷ No País Basco, em plena modernização, a dança “dos homens”, “de corda” ou mais conhecida como *aurreku*, o nome do primeiro dançarino da corda, o mais hábil e responsável pela condução da dança, ainda é generalizada.

oriental e da Via da Prata, onde os vizinhos saem ao encontro dos rebanhos e acolhem os pastores. A integração na União Europeia trouxe às localidades novos residentes, especialmente em áreas turísticas, o que originou festas como a *Oktoberfest* ou da Cerveja (pelos alemães; em Andratx, Calella, Calpe, Torremolinos, Vigo ...) e *Dragonfest*, que celebra a chegada da primavera em março junto ao rio em Orjiva. Criada em 1996, por uma colónia de residentes ingleses, esta última foi divulgada no estrangeiro, atraindo centenas de *neohippies*. Sem organizadores, os participantes desfrutaram de concertos e drogas variados e, embora tenha sido proibido pelo município, em 2002 reuniu cerca de 3000 pessoas¹⁸. Na sua senda, surgiram outras festividades de primavera espontâneas em Granada e Sevilha¹⁹. Menos problemáticas são as festas específicas das novas comunidades de imigrantes, como o *Ano Novo Chinês*, que leva os seus desfiles coloridos com dragões de papel até às ruas de Madrid, e as reuniões de senegaleses e equatorianos em vários locais, numa miscigenação cultural que traz novos modos de divertimento.



Figura 3: Ano Novo Chinês em frente ao palácio Real em Madrid (2012)
Créditos: Demetrio Brisset

Uma novidade de relevo é a incorporação maciça e irreversível das mulheres nas atividades festivas, tanto no papel de membros organizadores, quanto na sua participação como personagens ativos. Por vezes, conseguiram mesmo manter algumas danças rituais que já não se faziam, substituindo os homens²⁰. Este uso de um espaço social de propriedade masculina, exigiu em certos casos um grande esforço, como testemunham

¹⁸ A morte de dois participantes por overdose e a campanha mediática montada, além dos rígidos controlos de acesso, resultaram na diminuição de participantes para 1.500 em 2003. Foi depois criada, em 2005, uma infraestrutura logística adequada à assistência massiva.

¹⁹ Em Granada, começou no *Paseo de los Tristes* e, perante os protestos do bairro por causa do ruído, em 2005 foi transferida pelas autoridades municipais para um recinto nos arredores. Todavia, os habitantes conseguiram que fosse proibida, o que resultou num enorme *botellón*. Quanto a Sevilha, a divulgação online levou cerca de 70 000 pessoas a Cartuja.

²⁰ Destaca-se o caso de Finisterra (Corunha), onde as mulheres são responsáveis pela dança de paus, substituindo os homens, que costumavam fazê-la com espadas.

os conflitos pela inclusão feminina nas *soldadescas* bascas e nos *costaleros* andaluzes. Juntamente com a sua participação nas touradas, um dos exemplos mais impressionantes da igualdade conquistada é que também as mulheres pisam descalças o tapete de brasas na noite de São João²¹ e saem à noite para cortejar os rapazes.

Fora do âmbito religioso, existem as associações dinamizadoras que exportam o seu modelo organizacional de uma localidade para outra, concorrendo para a criação de festas semelhantes. Exemplos disso são as entidades que promovem a divulgação de festas de tipo histórico. Por fim, é perceptível a exaltação do tema militar, de que são exemplo o vestuário, os desfiles e a música marcial, tanto nas representações de Mouros e Cristãos como noutras festas.

AS COMEMORAÇÕES CÍVICO-HISTÓRICAS

Entre as representações rituais hispânicas de luta entre duas fações, e de base histórica, foram privilegiadas, durante o regime de Franco, as de Mouros e Cristãos, que recordam a conquista medieval da própria localidade por tropas com a bandeira da Cruz. Nelas revela-se um discurso patriótico-religioso intolerante, consonante com a mentalidade política dominante.

O exemplo mais antigo é ainda representado hoje num recanto das serranias isoladas de Cabrera Alta, em Leon, na área onde os romanos exploravam as minas de ouro de Las Médulas com mão-de-obra escrava. Trata-se da *dança do rei Nabucodonosor*, em referência ao rei da Babilónia que conquistou Jerusalém em 587 s.C., representando um chefe mouro, enquanto o profeta Daniel representa o seu antagonista, o embaixador cristão²². Um elevado nível de anacronismo está geralmente presente em muitas representações de Mouros e Cristãos, revelando um certo carácter de conto de fadas sacramental.



Figura 4: Mouros e Cristãos de Orce (1981)
Créditos: Demetrio Brisset

²¹ No San Pedro Manrique, Sória. Em relação a *correr en los encierros*, em Navarra, fizeram-se desde 1955; o *alarde* misto começou em Irún em 1997; e duas *costaleras* saíram em Córdoba em 2001.

²² É realizada na localidade de Corporales em honra da Virgem de Agosto, embora anteriormente fosse comemorada por ocasião do Corpus Christi.



Figura 5: Mouros e Cristãos de Orce (2017)
Fonte: <https://www.granadaaltiplano.org/>



Figura 6: Mouros e Cristãos de Orce (2018)
Fonte: <https://www.granadaaltiplano.org/>

O início da renovação destas rígidas representações populares ocorreu em 1976 em Campo de Mirra (Alicante), quando a partir dos documentos existente foi incorporada a representação do Tratado de Almirra (1244), o acordo assinado entre aragoneses e castelhanos para delimitar o Reino de Valência. A partir de 1977, os eventos da festa foram rigorosamente ajustados aos acontecimentos (Francés & Francés, 1986, p. 286). Naquele ano, o mesmo autor (Salvador Doménech) refaz os textos das *Embaixadas* da vizinha Crevillente, para refletir os factos históricos conhecidos.

Quanto à rotura ideológica, ocorreu em Múrcia, em 1983, quando um alcoyano e vários professores universitários criaram os debates e iniciativas para a *Comemoração da fundação da cidade*, lembrando a sua edificação por Abderramán II, a entrada de Afonso X, a sua negociação com o rei Aben-Hud e a rendição deste, entregando as chaves da cidade. São, assim, recuperadas as antigas festas de Mouros e Cristãos de Múrcia, mantendo o esquema das duas fações, mas eliminando a religiosidade e o belicismo (Francés & Francés, 1986, p. 286; Capel, 2001, pp. 13-21).

Para a maioria dos membros da UNDEF (União Nacional das Entidades Festivas), criada em 1976 e responsável por garantir a ortodoxia das festas de Mouros e Cristãos, com este *modelo murciano* perderam-se características essenciais destas festas. Mas, apesar da sua rejeição oficial, a nova proposta atraiu adeptos entre jovens festeiros que preferiam a diversão à doutrinação, e surgiram variantes com outros grupos que desenvolviam atividades típicas de tais festas, como desfiles, combates e montagem de acampamentos festivos para cada um dos subgrupos das formações.

Em 1979, uma nova etapa foi inaugurada na Galiza nas “lutas entre duas fações para conquistar um castelo”, com o *Assalto ao castelo dos Andrade*, em Moeche, a cargo dos vizinhos, representando o levantamento dos *irmandiños* em 1431, que exigiram liberdade contra seu despótico senhor feudal²³.

Em Aranjuez, surgiu em 1980 (Sánchez, 1998, p. 442) uma grotesca *Descida de Piratas pelo Tejo* em barcos surrealistas, expandindo-se em 1983 para a festa cívico-teatral conhecido como *Fiestas del Motín*, recordando a revolta popular contra o primeiro-ministro Godoy entre 17 e 19 de março de 1808, que causou a abdicação do rei Carlos IV. Os factos históricos são representados pelos locais, com trajes de época, nos cenários em que ocorreram: assalto ao Palácio Godoy (com Godoy simbolizado por uma boneca de palha) e ao pátio do Palácio Real²⁴.



Figura 7: Mouros e cristãos, Albondón (1979)
Créditos: Demetrio Brisset

²³ A revolta dos *irmandiños*, ou irmandade popular das comarcas de Pontedeume e Betanzos, destruiu o castelo onde residia Nuño Freire de Andrade, *O Malo* (El Malo), que fugiu para Santiago buscando proteção contra o arcebispo. Depois de reorganizar as suas hostes, ele derrotou o povo revoltado na batalha do Eume. Os participantes da festiva *Marcha Irmandiña*, em meados de agosto, percorrem a pé o caminho entre o mosteiro de Narón e o castelo de Moeche (de propriedade da Casa de Alba, província da Corunha), o qual conquistam à noite. Em 2005, a comissão de festas apenas teve apoio financeiro das instituições.

²⁴ Na mesma Comunidade de Madrid, outra festa de base histórica foi instituída em 1994: o *Levantamiento contra los franceses*, convocado pelos líderes de Móstoles e com o qual declararam guerra aos franceses. Os participantes lembram a eclosão da luta popular de 2 de maio, com cerca de 350 pessoas vestidas como alcaides, militares e camponeses. Em 2 de maio de 1985, o alcaide assinou uma declaração de paz com o embaixador francês, e a Comunidade de Madrid assumiu essa festa como sua. Com uma feição menos rebelde, é lembrada recentemente em Navalcarnero a boda de Filipe IV com Mariana da Áustria, no último fim de semana de agosto.



Figura 8: Mouros e cristãos, Albondón (1979)
Créditos: Miguel Carvajal

Mais estruturada é a variante iniciada em Cartagena, em 1990, com as suas *Festas de Cartagineses e Romanos*, que revivem os acontecimentos dos anos 223-209 a.C, quando a cidade passou de Qart-Hadast a Carthago Nova. Devido ao sucesso da iniciativa, os 500 *narradores* iniciais aumentaram até aos 5000, expandindo os atos profanos, que em 2001 consistiam numa extensa sequência: acender o fogo sagrado, juramento de inimizade a Roma, fundação de Qart-Hadast, destruição de Sagunto, declaração de guerra do Senado romano, casamento de Aníbal e da princesa ibérica Himilce, oráculo de Tanit, circo romano, desembarque do exército cartaginense, desfile da partida de Aníbal para Roma, desembarque romano, grande batalha pela conquista de Qart-Hadast, desfile vitorioso de Cipião, homenagem aos romanos mortos em batalha, proclamação do direito romano. Esta lição viva de história acerca da Segunda Guerra Púnica, sobre as ruínas arqueológicas e com um acampamento, é organizada pela Federação de Tropas e Legiões, estruturando associações relacionadas com as *filáes* de Mouros e Cristãos, os grupos *falleros* ou os *cuarteles* da Semana da Páscoa de outras localidades²⁵. Esta maneira de unir cultura, história, espetáculo e diversão popular foi rapidamente imitada.

Na Corunha, para valorizar a comemoração da batalha de Elviña (que ali ocorreu em 1809, quando as tropas inglesas chegaram em fuga do exército napoleónico do marechal Soult), foi fundada, em 1996, a Associação Histórico-Cultural *The Royal Green Jackets*, empenhada em organizar *recriações históricas* de acontecimentos ligados à Guerra da Independência. Em 2003, os *Green Jackets* colaboraram na realização da *Primeira Recriação Histórica da Batalha de Medina de Rioseco* (Valladolid), com desfiles, concertos de bandas militares, tenda-museu militar e representação bélica.

²⁵ Como precedente temático, só conheço uma dança no Corpus Christi de 1593, em Oviedo: o *Triunfo de Escipión contra Aníbal Africano*, que tinha um carro triunfal no qual algumas ninfas acompanhavam o general romano (Valdez, 1983, p. 55), embora acredite que o assunto histórico deverá ter sido representado nos teatros da Península Ibérica romana.



Figura 9: Recriação da Batalha de Elviña de 1809, A Coruña (2009)
Créditos: Demetrio Brisset

O precedente dessas reconstituições de batalhas pode ser aquele que comemorou o que ocorreu em Bailén, em 19 de julho de 1808, quando as tropas do general Castaño derrotaram as napoleónicas e assim começou a sua expulsão do país. Um desfile com personagens vestidos ao estilo da Guerra da Independência complementa a procissão com a padroeira de Bailén, a Virgem da Zocueca (que detém o posto de Capitão General e a quem foi atribuído apoio decisivo na luta). Desde 1890 o Exército participa nesta festa, de clara exaltação militar.

Uma variante interessante é a de Macharaviaya, em Málaga, onde Bernaldo de Gálvez nasceu numa família de militares ilustrados. Nomeado governador da Luisiana, entre 1789 e 1791, ajudou os colonos americanos a alcançar a independência, controlando o Mississippi e derrotando as tropas britânicas em várias batalhas, especialmente a de Pensacola. Desde 2009, por volta de 4 de julho, os habitantes da localidade recriam essa batalha com grande rigor histórico.



Figura 10: Batalha de Pensacola - rendição dos ingleses, Macharaviaya (2017)
Créditos: Demetrio Brisset

Por outro lado, no Palácio Real foram promovidas as paradas ou revistas²⁶ com tropas vestidas com uniformes de época, como os membros do Regimento Imemorial do Rei, que remontam a 1696 e são consideradas as mais antigas do mundo, e os alabardeiros empunhando as suas armas de aço afiadas.

INTEGRAÇÃO NAS FESTAS EUROPEIAS

Para uma sociedade em processo de modernização e laicismo, a nova orientação festiva oferece grandes possibilidades. Cartagena convocou em 2000 um encontro de festivais históricos, com a participação de 12, e daí resultou a fundação da Associação Espanhola de Festivais e Recriações Históricas, que seria integrada na federação europeia²⁷, criada em 1991 a partir de festas italianas e francesas e com base no desporto antigo de besta de tiro com arco. Esta associação, cujo objetivo é “reivindicar e promover a história dos diferentes pontos geográficos da Espanha, através das festas, (...) unindo esforços [e] melhorando a qualidade e enriquecendo-as (...) com base em experiências alheias”, procura difundir o “orgulho especial (...) de ser protagonista ativo de um evento histórico e irrepetível” e pretende agrupar as festas “que são organizadas em celebração de um acontecimento anterior ao ano 1900, [podendo] inspirar-se num facto ou evento histórico, ou também em lendas, ficções literárias ou em épocas específicas da nossa história”. É considerada histórica uma festa que “provou a sua celebração periódica e tem rigor e fidelidade aos factos que estão na sua origem (...) respeitando a estética da época em questão”²⁸.

A esta associação pertencem as entidades que organizam festas como: *Sodales ibero-romanos* (séc. I), em Fortuna, Múrcia; *Fiesta del Charco* ou ritos aborígenes, San Nicolás de Tolentino, Las Palmas; *La Morisma* (séc. VIII), Aínsa, Huesca; *Cerco ao castelo* (1097), Consuegra, Toledo; as *Bodas de Isabel de Segura* (séc. XIII), Teruel; *Festas medievais*, com a chegada de Blanca da Sicília à corte do rei de Navarra, Olite²⁹; a *lenda de San Jordi* (1414), Montblanc, Tarragona; *Fiesta del Escudo* ou ataque mouro do Sábado Santo (1477), Cieza, Múrcia; *Festa do Renascimento* ou das milícias de defesa (séc. XVI), Tortosa, Tarragona; *Fiesta de los Conversos* (séc. XVI), Hervás, Cáceres; *El alcalde de Zalamea* (séc. XVII), Zalamea, Badajoz; os *Tres Blasones de España*, comédia de santos (séc. XVII), Calahorra, La Rioja; *IncurSIONES Berberiscas* no Mar Menor, Los Alcázares, Múrcia; e, finalmente, a curiosa *La España de Rojas*, La Puebla de Montalbán, Toledo, que recria um auto-de-fé inquisitorial no séc. XV, com os seus hereges queimados.

Voltando às *recreações* das batalhas da Guerra da Independência, pelo 200º aniversário da Batalha de Elviña (Corunha, 2009), cerca de 700 pessoas participaram vestidas

²⁶ Como o desfile militar que é televisionado a cada 12 de outubro.

²⁷ Federação Europeia de Festas e Manifestações Históricas. Entre os atuais representantes espanhóis, um é ao mesmo tempo secretário do UNDEF, o que mostra o vínculo entre estas organizações.

²⁸ Estatutos de la Associação Espanhola de Festivais e Recriações Históricas, artigos 24º, 25º e 27º. Retirado de www.imaengine.com.

²⁹ Essa representação histórica começou em 1994, com uma subvenção do programa europeu Leader II. A chegada da rainha foi incorporada em 2001.

com imitações de uniformes da época, entre as quais membros de grupos napoleónicos de França, Grã-Bretanha, Itália e Rússia, enfatizando a morte do general Moore e o reembarque da expedição britânica.

Neste tipo de recreações, colabora geralmente a Associação Napoleónica Espanhola³⁰ (a que pertencem grupos de Madrid, San Sebastián, Valência e Saragoça), e quando uma batalha tem mais de 400 participantes é considerada de classe A. Em 2005, as mais numerosas foram as de Bailén (Jaén), Castalla (Alicante), La Albuera (Badajoz) e Brión (Corunha) – e outras nove ocorreram naquele ano. Como se pode verificar, o sentimento anti-napoleónico tornou-se moda no séc. XXI, tal como o anti-império romano, cujos triunfos cruéis sobre a Galiza, Numância e Cantábria são ritualmente vingados³¹.

NOVAS FESTIVIDADES HISTÓRICAS E PAGÃS NA GALIZA

A cada ano são mais numerosas as festas deste novo tipo, que podem ser consideradas *históricas* e que se estendem por todo o Estado espanhol. Como elementos comuns encontramos a elevada participação popular em espetáculos de teatro de rua; ausência de vínculos com a liturgia católica; uso de trajes antigos; promoção do orgulho relativamente a acontecimentos do passado coletivo.

Lembremos o que Hobsbawm diz acerca do indispensável contributo social dos historiadores:

em primeiro lugar, a memória. Hoje, as pessoas esquecem facilmente. Em segundo lugar, corrigir, porque eles sabem o que aconteceu no passado. Vivemos em países com muitos anos e cada um pretende reconstruir um passado que não tem nada a ver com sua verdadeira história (...) A crítica à retórica dos mitos históricos é uma tarefa dos historiadores de hoje. (In-txausti, 2003, s.p.)

Porém, sendo demasiado extenso investigar a evolução das festividades pós-modernas no país como um todo, limitar-nos-emos a destacar algumas da Galiza³²:

A *Festa da Istoría* celebra, desde 1989, em Ribadavia, o seu esplendor medieval, quando era a capital do reino da Galiza. Os produtos consumidos são pagos em maravedis, que era a moeda de curso legal. O desfile conta com cerca de 3000 pessoas vestidas com trajes de época. Uma *boda Xudea* evoca o passado judeu da cidade; desde 2002, culmina com uma procissão das almas³³.

³⁰ É responsável por preparar o calendário das batalhas, assessorar as autoridades municipais na organização dos eventos e coordenar os diferentes grupos de recreação, a nível nacional e internacional (*La Voz de Galicia*, 2005). Na Europa, realizam-se recriações de guerra desde antes de 1980 e também estão em pleno apogeu, de que é exemplo a recriação do cerco e da conquista do Castelo de Vyborg na Rússia, desde 1996, com a participação de mais de 50 associações de aficionados de localidades russas em 2005.

³¹ Para lá das lutas contra os celtas, comemoram-se também as Guerras Numantinas (séc. II a.C.) em Garray (Soria) e as Guerras Cantábricas (séc. I a.C.) em Los Corrales de Buelna (Cantábria).

³² Os dados recolhidos pessoalmente foram complementados pelos dados fornecidos por Omayra Lista e Tania Saldaña (2004, pp. 8-109). Várias destas festividades estão integrados na Federação Europeia de Celebrações Históricas.

³³ Têm lugar também torneios, tiro com arco e falcoaria, na província de Ourense, no último fim de semana de agosto.

No *Asalto al castillo de Vimianzo*, desde 1995, um grupo de rebeldes com tochas de palha acesas assalta o castelo dos condes de Altamira, sendo motivado pelos gritos das mulheres: “Abaixo as fortalezas!”. O assalto popular de 1467 é recordado com uma encenação marcante, que inclui aríetes, bruxas, padres e lutas com um resultado incerto³⁴.

Desde 1997, na *Reconquista de Vigo* centenas de moradores de Vigo encenam a libertação da cidade dos ocupantes franceses em 1809, como resultado de uma conspiração das autoridades de Vigo, com o apoio de alguns portugueses e de navios ingleses. A encenação inclui a façanha de Cachamuiña, destruindo uma das portas com machados, apesar de ter sido ferida por 4 tiros, bem como a tropa francesa sendo levada como prisioneira para um navio inglês³⁵.



Figura 11: Reconquista de Vigo (2015)
Créditos: Demetrio Brisset

Em Xinzo de Limia, com o apoio de festeiros de Cartagena, começou em 2001 a *Festa do Esquecimento*, em memória de um facto ocorrido por volta do ano 137, aquando da conquista da Galiza pelos romanos. Quando chegaram ao rio Lethes (hoje o Lima), os romanos amedrontaram-se com a lenda galega de que perderiam a memória aqueles que o atravessassem. Permaneceram paralisados na margem até o general Décimo Júnio Bruto erguer um estandarte e atravessar o leito do rio sozinho, chamando os seus homens pelo nome e, ao demonstrar que não se havia esquecido, é então seguido pelas tropas. Sucedem-se atos como a “oferenda Ara Solaris” ao nascer do sol, com desafios entre duas fações, seguidos pela encenação da passagem da água e pela batalha entre castrejos e romanos, licitação de escravos, queimada da fraternidade e apagamento do fogo sagrado Além de um circo romano e um templo de Baco, existem eventos nos acampamentos, onde é necessário disfarçar-se: os jovens preferem ir de bárbaros,

³⁴ Culmina com um concerto de folclore celta, província da Corunha, início do mês de julho.

³⁵ Fim de semana próximo do dia 28 de março, com direção artística do grupo Tanxarina.

ficando em cabanas improvisadas (como as de *Os fillos de Chingasvinte*), enquanto os mais velhos vão como romanos e desfrutam de luxuosas e bem abastecidas tendas³⁶.



Figura 12: Festa do Esquecimento, Xinzo de Limia, Ourense (2011)
Créditos: Iñaki Osorio

Arde Lucus decorre no solstício de verão em Lugo, comemorando a fundação da cidade em 14 a.C. por ordem do imperador Augusto, e inclui oferenda ao deus celta Lugh (a luz), combate de gladiadores, venda de escravos, constituição do Senado, irmandade de legiões de outros festivais romanos (Cartagena, Xinzo, ...).

A *Feira Franca Medieval*, em Betanzos, celebra o privilégio real de 1340 que a criou; o fogo de 1569 é recriado, assim como a prisão e expulsão dos leprosos da cidade³⁷. Similarmente, refira-se a *Festa Medieval*, em Maceda, com um julgamento de bruxas³⁸.

Ao mesmo tempo que se deteta a tendência de procurar rigor histórico nas encações festivas dos triunfos locais, remontando ao período do domínio romano, têm surgido desde o início do séc. XXI novos festejos ligados a crenças pagãs, ampliando o âmbito temporal das celebrações até tempos do passado coletivo tão distantes (pré-históricos até) que dificilmente podem ser documentados. Em relação a estas novas festas pagãs, mencionaremos apenas algumas que remetem para a cultura castreja ou aos castros celtas, que floresceram a partir do séc. VI a.C.³⁹:

Festa da Lua Cheia, com a queimada de 3500 litros de aguardente a cargo do *bruxo* e de *meigas*, que remonta a 1979.

³⁶ É coroado Décimo como Gallaeus, cônsul de Roma. Província de Ourense, penúltimo fim de semana de agosto.

³⁷ Província da Corunha, mês de julho.

³⁸ Província de Ourense, meados de agosto.

³⁹ A antiga *queimada* ou *halloween enxebre* um Cervo (Lugo), a meados de agosto; o *encuentro* em Mos, perto de Vigo (Pontevedra), 21 domingo de agosto; a *aureana* em Neda (A Coruña), mês de junho; *Lungnasad* em Bretoña (A Pastoriza, Lugo), primeira sexta feira de agosto; a ninfa Tanitaco em Xunqueira de Ambia (Ourense), finais de julho; o *oenach* em Sedes (Narón, A Coruña), último fim de semana de agosto. Foi tal o êxito de *Lungnasad*, criado em 1995, que para não continuar a apoiar o envolvimento de forasteiros, em 2005 foi organizada quase em segredo, sendo 21 os casais que trocavam folhas de louro junto à pedra dos namorados.

Encontro Tribal junto a uma mamoa (monumento de pedra pré-histórico), onde centenas de pessoas cobertas de peles se envolvem em jogos trogloditas e oficinas de fabricação de ferramentas de pedra e metal.

Feira Celta Aureana, no monte onde se encontra a mítica fonte Aureana, reputada como tendo propriedades sagradas, com narrativa da lenda celta.

Na *Festa Celta de Lughnasad* ou do verão, celebram-se junto ao castro bodas seguindo o rito celta, válidos por um ano e oficiados pelo *druída mayor* da Galiza, que depois abençoa uma grande queimada.

Festa castrexa, com oferenda à ninfa Tanitaco, deusa das águas, a qual é levada da cidade até ao rio, seguindo a rota romana. Inclui ainda boda celta e queimada.

Oenach (encontro) *Celta*, com a reconquista do assentamento pré-romano.

Estou convicto de que podemos vaticinar ampla descendência para estas festas em contraponto aos modelos impostos durante séculos. São, de facto, expoentes de festas libertárias, que conseguiram sobreviver apesar das perseguições que lhes foram movidas.

Tradução: Rita Ribeiro

REFERÊNCIAS

- Cabada, M. (1992). *A rapa das bestas de Sabucedo. Historia e antropología dunha tradición*. Vigo: Ed. Ir Indo.
- Capel, J. J. (2001). Origen histórico y argumentos de las Fiestas de Moros y Cristianos de Murcia. In R. Montes (Ed.), *Moros y Cristianos* (pp. 13-21). Murcia.
- Casarrubios, C. G. (1993). *Fiestas Populares del ciclo de primavera en la Comunidad de Madrid*. Madrid: CEAC.
- Díaz, M. del M., Blanco, J. & Saldaña T. (2004). *Fiestas gastronómicas (Galicia)*. Corunha: La Voz de Galicia.
- Francés, R. & Francés, J. M. (1986). Aportación de Campo de Mirra a los valores esenciales de la Fiesta de Moros y Cristianos. *Actas do II Congreso Nacional de la Fiesta de Moros y Cristianos* (pp. 285-286). Ontinyent: UNDEF.
- Intxausti, A. (2003, 12 de abril). El comunismo continúa vigente como motivación y como utopía. Entrevista a Eric Hobsbawn. *El País*. Retirado de https://elpais.com/diario/2003/04/12/cultura/1050098401_850215.html
- La Voz de Galicia (23 de agosto de 2005).
- Lista, O. & Saldaña, T. (2004). *Fiestas Históricas (Galicia)*. Corunha: La Voz de Galicia,
- Ministerio de Información y Turismo (1973). *Calendario Turístico 1974*. Madrid.
- Moreno, I. (1989). El estudio de los grupos para el ritual: una aproximación. In M. Luna (Ed.), *Grupos para el ritual festivo* (pp. 15-21). Murcia: Editora Regional.
- Sánchez, M. A. (1998). *Fiestas Populares*. Madrid: Maeva.
- Una tamborrada en la plaza Mayor despide la Semana Santa (2004, 11 de abril). *El País*. Retirado de https://elpais.com/diario/2004/04/11/madrid/1081682658_850215.html

Valdez, C. C. G. (1983). *El teatro en Oviedo 1498-1700*. Oviedo: CSIC-Univ.

Velasco, H. M. (2000). Tiempos modernos para fiestas tradicionales. In F. J. García Castaño (Ed.), *Fiesta, tradición y cambio* (pp. 99-128). Granada: Proyecto Sur Ed.

NOTA BIOGRÁFICA

Demetrio Brisset é Professor Catedrático Emérito da Faculdade de Comunicação da Universidade de Málaga (2017), onde foi Professor de Antropologia Audiovisual desde 1993. Doutor em Jornalismo pela Universidade Complutense de Madrid (1988). Especializou-se em análise audiovisual e história e simbologia das festas. Realizou trabalho de campo por toda a Espanha e entre comunidades indígenas no México, Guatemala, Equador, Peru e Bolívia. Entre seus livros destacam-se *Las puertas del poder: 'El Proceso' de Kafka y Welles como gestos de rebeldía* (2013); *Análisis filmico y audiovisual* (2011); *La rebeldía festiva. Historias de las fiestas ibéricas* (2009); *Fotos y Cultura* (2002); *Los mensajes audiovisuales* (1996); *Fiestas de Moros y Cristianos en Granada* (1988).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2546-769X>

Email: brisset@uma.es

Morada: Faculdade de Ciências da Comunicação, Campus de Teatinos, Universidade de Málaga, Espanha

Submetido: 12.05.2019

Aceite: 07.09.2019

MOUROS CONTRA CRISTÃOS: DA DIFERENÇA QUE EXPLICA A GUERRA AO ENCONTRO DE CULTURAS

Luís Cunha

Centro em Rede de Investigação em Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Portugal

RESUMO

O São João de Sobrado, também conhecido por Bugiada e Mouriscada, constitui, simultaneamente, um objeto singular e um evento capaz de dialogar com outras festas similares, dessa forma suscitando diferentes níveis de análise e de debate. Apesar de também em Portugal existirem outras festas evocativas das guerras entre mouros e cristãos, a que se celebra em Sobrado revela singularidades expressivas. À ausência de um texto escrito que suporte a representação, associa-se uma estrutura complexa, onde se fundem vários momentos festivos aparentemente desconexos, que vão desde evocações de tipo carnavalesco a farsas de inspiração medieval. Por outro lado, quando considerada na sua relação com outras festas associadas às guerras entre mouros e cristãos, a Bugiada e Mouriscada estimula a discussão de várias questões, definindo diferentes eixos de análise. O debate acerca da relação entre identidade e diferença é uma dessas questões, permitindo discutir, entre outros aspetos, eventuais processos de ressignificação das leituras da festa, desde logo pela valorização da ideia de encontro de culturas. Também os processos contemporâneos de patrimonialização deste género de eventos podem ser considerados a partir desta festa concreta, pela qual se define um terceiro eixo de análise, exatamente o que resulta do confronto da Bugiada e Mouriscada de Sobrado com outras festas congêneres, quer as que se realizam no nosso país e em Espanha, quer as que migraram para lugares distantes em consequência dos processos coloniais, de evangelização e similares. Procurando explorar algumas destas dimensões, este trabalho não tem a ambição de ser conclusivo ou sequer a de propor uma abordagem sistémica ou integrada, pretendendo apenas constituir-se como um contributo mais no quadro de uma investigação em curso.

PALAVRAS-CHAVE

festa, património, mouros e cristãos, processos de inversão

MOORS VERSUS CHRISTIANS: FROM THE DIFFERENCE EXPLAINING WAR TO THE CULTURAL ENCOUNTER

ABSTRACT

São João de Sobrado, also known as *Bugiada e Mouriscada*, is both a singular object and an event that dialogues with other similar festivities, thus raising different levels of analysis and discussion. Although we may find in Portugal other evocative festivals where Christian-Moors fights are staged, the one that is celebrated in Sobrado reveals a very unique character. The absence of a written text to support this representation adds to the complex structure of the festival, with the fusion of several seemingly disconnected moments, ranging from carnivalesque evocations to medieval-inspired farces. On the other hand, when considered in its relationship with other festivals associated with the wars between Moors and Christians, the *Bugiada e Mouriscada* stimulates the discussion on various topics, defining different axes of analysis. The debate about the relationship between identity and difference is one of these issues, allowing us to discuss,

among other aspects, possible processes of reframing the interpretations of the festival, valuing for example the idea of cultural encounter. Also the contemporary processes of cultural heritage conservation should be considered, by which a third axis of analysis is defined, exactly what results from the confrontation of the *Bugiada e Mouriscada* of Sobrado with other similar festivities, either taking place in Portugal and Spain, or those that migrated to distant places as a result of colonisation, evangelization and other similar processes. Seeking to explore some of these dimensions, this work – as part of an ongoing research – does not have the ambition to be conclusive or even to propose a systemic or integrated approach, but merely to give a contribution.

KEYWORDS

festivities; heritage; Moors and Christians; inversion processes

SÃO JOÃO DE SOBRADO: UMA FESTA, VÁRIOS SENTIDOS

Na freguesia de Sobrado, concelho de Valongo, a celebração do São João foge aos padrões mais comuns, pelo menos às festas são-joaninas que pela sua dimensão, impacto mediático e capacidade de atração de vários públicos, são hoje referência dessa quadra¹. Celebrada no dia e não na noite de São João, esta festa não se estrutura em torno de um arraial, do desfile de rusgas ou nas cascatas são-joaninas, e nem mesmo a virtude das ervas, do fogo ou da água, frequentemente associadas à data, têm nela lugar de relevo. O São João de Sobrado assenta em algo bem diferente, a encenação de um confronto entre cristãos e mouros, que organizados em dois exércitos se apresentam através das suas danças ao longo do dia, até ao momento em que se confrontam militarmente, cada um no seu castelo, trocando tiros de canhão num conflito que levará à vitória do exército mourisco. Trata-se de uma vitória provisória, pois no final, através de uma intervenção mágica ou miraculosa (aparecimento de uma Serpe), o grupo cristão (os Bugios) libertará o seu rei (Velho da Bugiada), dessa forma se recuperando o equilíbrio pré-bélico. Embora a evocação seja a de um confronto militar, o evento que a narrativa convoca – a ocupação daquela região por mouros – não tem qualquer datação, real ou mítica, ao contrário do que sucede com outras celebrações deste género². Realizada numa data fixa e sempre respeitada (24 de junho, feriado municipal), esta festa pode ser enquadrada no chamado *estio festivo*, como lhe chamou Caro Baroja, ou seja, num momento celebratório importante dentro do ciclo agrário³. Como veremos, a referência à

¹ Por várias razões, entre as quais a associação evidente, ainda que indemonstrável ao solstício de verão, a noite de São João assumiu enorme importância, encontrando em Portugal uma vasta pluralidade de formas e expressões (Oliveira, 1995/1984, p. 119 e seguintes). Em todo o caso, quando aqui evocamos festas referenciais pelo mediatismo e capacidade de atração, estamos a pensar no São João do Porto ou de Braga, festas cujo crescimento nas últimas décadas lhes confere notório destaque.

² É o que acontece em alguns dos muitos lugares da Andaluzia e do Levante espanhol, onde se realizam festas de mouros e cristãos. Por exemplo em Válor (Andaluzia oriental), a narrativa da festa, tal como aparece no programa e na imprensa, remete para acontecimentos históricos concretos – a revolução mourisca de 1568 ou o desembarque de mouros exilados em 1620 (Baumann, 2003, p. 76). Outro exemplo é o de Aínsa (Aragão), onde a *morisma* evoca uma batalha lendária, ganha pelo rei Garcí-Gimena em 742 (Puccio, 2003, p. 135).

³ Muito embora no entender de Caio Baroja o São João marque a fronteira entre as festas de primavera e de verão, é no livro que intitulou *El Estio Festivo* que dedica um capítulo às “Danzas de moros y cristianos”.

atividade agrícola também existe nesta festa, mas no que concerne à guerra entre mouros e cristãos não há nenhuma ligação evidente à data, a não ser um vínculo ténue à imagem de São João, já que é a sua apropriação por parte da mouriscada que motiva o conflito. Neste sentido, o Santo, que não é o padroeiro da localidade de Sobrado, cumpre o papel de desencadeador do confronto graças ao poder terapêutico que lhe é atribuído por ambos os grupos, ou seja, a imagem de São João deve ser vista como um mediador e um fator de aproximação – tensa mas finalmente pacificada – entre os dois exércitos. Voltarei a esta questão, mas antes disso é necessário traçar breve panorâmica de uma festa complexa e que não se esgota na encenação do confronto entre *mouros* e *bugios*⁴.

Esta festa congrega várias camadas de significação sem verdadeiramente as fundir, configurando um palimpsesto complexo que vai desde atos que reproduzem, de forma estrita, uma pauta narrativa (re)conhecida, até outros onde se espera surpresa e inovação. Uma forma, apenas aproximativa, de considerarmos metodologicamente esta complexidade, é atribuímos à Bugiada e Mouriscada propriamente dita uma centralidade efetiva, fazendo dela o eixo organizador da jornada – que se inicia, efetivamente, com o agrupamento dos dois exércitos junto à residência dos respetivos líderes (Velho da Bugiada e Reimoeiro) às primeiras horas da manhã, sendo encerrada, já no início da noite, com a dança do Santo, cumprida pelos dois exércitos. Olhando a festa desta forma, podemos considerar os outros números que a compõem como separadores ou *intermezzos*, na condição de que essa categorização não diminua a sua importância. Na verdade, ainda que as várias componentes da festa possam ter tido origem diversa e sido inseridas na mesma em diferentes épocas, ela é vista localmente como um todo que não dispensa qualquer das suas partes⁵.

Uma dessas componentes, as *entrajadas*, ou *estardalhadas*, constitui o momento mais imprevisto da festa, não por se desconhecer que acontecerá, mas por ser sempre uma surpresa a forma que assumirá em cada edição. Podendo ser classificada como manifestação carnavalesca, como faz Pinto (2000, p. 5), este é o momento dedicado a um confronto crítico da comunidade consigo própria e com aquilo que a cerca. Livrementemente preparadas por pessoas isoladas ou associadas em grupos informais, estas representações levadas à cena no final da manhã, após as muito populares Danças de Entrada, evocam factos ocorridos na comunidade ou no país através de um registo de comicidade e de sátira⁶. Não há, neste caso, nenhuma estrutura definida de representação, nem nenhum grupo específico a que esteja atribuída esta função. Qualquer membro da comunidade pode livremente dar eco às suas críticas, o que torna este momento imprevisível,

⁴ A origem e o sentido deste termo não é claro, muito embora o *Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa* nos dê algumas pistas. A mais imediata remete o termo *bugio* para uma variedade de primatas, mas existem ainda duas outras significações a que importa atender: *bugio* pode significar também uma pessoa que imita ou arremeda outrem e ainda um tipo de dança que imita macacos.

⁵ Não foi encontrada até hoje qualquer base documental que permita precisar a história desta festa. Pinto (1983, p. 32) sugere a hipótese destas lutas terem sido incorporadas numa festa já existente, tendo origem em outras cerimónias ou tradições, nomeadamente nas procissões do *Corpus Christi*, na linha do que Ernesto Veiga de Oliveira defende também com base na presença de uma *serpe* nesta festa (Oliveira, 1995/1984, p. 279).

⁶ A associação de crítica social às guerras de mouros e cristãos verifica-se também noutros lugares, por exemplo em Laroya (Almería), “os participantes encarnam parte das referências à vida quotidiana do Povo com as suas críticas”, no caso críticas tão ferozes que terão mesmo levado uma das suas vítimas ao suicídio (González Alcantud, 2003, p. 50).

misturando manifestações estruturadas e complexas, que implicam trabalho de grupo, recursos e uma considerável organização, com manifestações mais simples e espontâneas, convocando, por exemplo, expressões de uma sexualidade desbragada ou excessiva como forma de provocação.

Há ainda outros momentos que cabem dentro do conceito de *intermezzo*, e que muito embora se sucedam no tempo e tenham até a mesma designação genérica (Serviços da Tarde), devem ser distinguidos em pelo menos dois grupos. O primeiro pode ser interpretado como expressão das raízes rurais da comunidade, já que coloca em cena essa atividade, mantendo o registo de comicidade e interação com o público que registámos a propósito das entrajadas. Todavia, comparativamente às entrajadas, o espaço de improviso é aqui consideravelmente menor, resultando apenas da interação com o público, já que a performance dos atores está claramente definida. A participação é exclusivamente masculina e todos os intervenientes surgem mascarados, trajando pobremente, o que contrasta com a exuberância dos trajes usados por mourisqueiros e bugios. O primeiro episódio desta série de representações é a Cobrança dos Direitos, ou seja, a cobrança dos tributos que eram devidos após a colheita. O cobrador, munido de um livro de contas e de um pau que serve de pena, surge montado ao contrário num burro, iniciando assim uma série de inversões que merecem uma análise cuidada. Segue-se a Lavra da Praça, evocação óbvia da atividade agrícola, como o nome indica, mas que aqui será feita invertendo a ordem habitual das operações. A Praça, que é o centro nevrálgico da festa, onde mais tarde se confrontarão os dois exércitos, começa por ser semeada, depois gradada e finalmente lavrada, todas estas operações obedecendo a um mesmo modelo de representação – comicidade e desordem, numa evidente inversão da disciplina e empenho que habitualmente se atribui a um *bom trabalhador*.

O número seguinte deve ser considerado em separado, pois embora mantenha e até acentue o registo de comicidade, obedece a uma outra lógica. O contexto evocado é ainda o da aldeia, mas neste caso é um artesão que aparece no centro da ação. Trata-se da Sapateirada, encenação muito próxima da farsa de raiz medieval, muito embora não exista qualquer texto escrito na base desta representação. Como convém à farsa, os atores são poucos (um cego e o seu moço, um sapateiro com a sua mulher e com o seu moço) e a história é simples: desentendimentos entre o sapateiro e o cego – que acaba de chegar à aldeia guiado pelo seu moço – e a fuga da mulher do sapateiro com esse moço. Esta mulher, representada por um homem, tal como todas as outras personagens, acaba por ser recuperada pelo sapateiro, assim se repondo a situação prévia à chegada do cego. O facto de não existir um texto escrito não impede o cumprimento ao detalhe de uma pauta narrativa, de tal forma que a margem de improviso fica circunscrita à interação com o público, que é parte integrante da representação⁷. Mantém-se aqui, como já se disse, a comicidade, mas também uma dimensão crítica e mesmo subversiva da ordem comum, que, no entanto, acaba por ser retomada no final. Reservem-se

⁷ Tão forte e permanente essa interação que se poderia especular ser resultado da contaminação por um modelo erudito bastante documentado: “a sociedade do século XVII vive o teatro não só como espectadora dos festejos que se ofereciam aos seus sentidos, mas incorporando-o à sua existência, já que na Século de Ouro toda a vida é representação e todos os homens são atores no grande teatro do mundo” (Fernández Juárez & Martín Gil, 2002, p. 112).

duas notas que entendo merecerem melhor análise. Por um lado o facto de a subversão da ordem ser determinada por alguém que vem de fora, por outro lado a presença de dois elementos habituais nas celebrações são-joaninas, a água e o fogo, que aqui são também subvertidas no seu sentido mais comum. A água é suja, misturada com lama e dejetos animais, devendo salpicar os espetadores, e o fogo, habitualmente purificador, tem aqui a forma de uma fogueira onde se queimam latas velhas que era tradição atirar sobre os espetadores, por vezes provocando feridos (Pinto, 1983, p. 24).

BUGIOS FRENTE A MOURISCOS: INVERSÃO E RITUAL

O centro da festa, como atrás ficou dito, é a Bugiada e Mouriscada, ou seja, o confronto entre dois exércitos, que começam por se apresentar através das suas danças, para depois culminar no enfrentamento militar, com cada um dos exércitos aquartelado no respetivo castelo⁸. Esta componente da festa foi já descrita com bastante minúcia (Pinto, 1983, 2000), pelo que não me deterei nessa descrição, optando por focar-me em dois aspetos concretos e que se encontram interligados: a composição e organização dos exércitos e a existência de um *princípio de inversão*, com que já nos confrontámos em relação a outros momentos da festa. Em relação ao primeiro aspeto impõe-se a evidência de estarmos perante dois exércitos bastante distintos. O cristão (Bugios) é enorme, disforme e heterogéneo, contando com mais de quinhentos participantes, que divergem na idade, na condição e no género. Desordenado e indisciplinado, tendo uma máscara como componente obrigatória do traje colorido e pouco militar, este grupo pouco tem de um verdadeiro exército: não marcha nem mostra armas, apenas dança, servindo-se de grandes saltos e algazarra, exibindo castanholas, cornos ou até bonecas no lugar das armas. O outro grupo (Mouriscada) é um verdadeiro corpo militar. Menos numeroso, apenas com cerca de quarenta membros, ele é totalmente homogéneo, já que é composto apenas por rapazes solteiros, uma espécie de escol da comunidade sobradense. De cara descoberta, são jovens aprumados e armados com um espadim, que marcham ao ritmo definido pelo seu chefe, coadjuvado por três pares de “oficiais” (*rabos, meios e guias*), de acordo com uma hierarquia rigorosamente definida. A julgar pelos dados disponíveis na coletânea organizada por Albert-Llorca e González Alcantud (2003), uma tão significativa diferenciação entre mouros e cristãos não é comum⁹. Tenha-se presente que não se trata apenas do diferente número de participantes, muito embora esse traço seja o que de forma mais imediata salta à vista. Mais importante são as regras de acesso, muito fechadas no caso da mouriscada e praticamente inexistentes em relação

⁸ Numa tentativa de traçar uma tipologia das inúmeras festas de mouros e cristãos que existem em Espanha, Anta Félez (2003, p. 70), distingue entre a tradição andaluza e levantina. Na primeira, a disputa dá-se em consequência do roubo da imagem do patrono, enquanto na segunda o que está em causa é a disputa do castelo, ou seja uma conquista territorial. Face a esta tipologia, a festa de Sobrado parece algo híbrida: tem castelo mas não se alude a uma conquista ou invasão, e se existe a apropriação de uma imagem (não a do patrono), ela é feita em função de uma veneração comum e não como desrespeito por um ícone religioso.

⁹ A importância deste género de festas em Espanha, traduzida nas muitas dezenas de povoações que as celebram e muitos milhares de participantes, levou à constituição da UNDEF – Unión Nacional de Entidades Festeras de Moros y Cristianos. O seu site oficial, bem como a revista trimestral que edita (InfoFiesta) e que aí se encontra disponível, são uma boa fonte para aprofundar o esforço comparativo.

aos bugios¹⁰. Esta diferenciação e a sua interpretação conduz-nos ao tema das *inversões*, vetor a que é inevitável atribuir especial relevância no caso desta festa.

Quando consideramos as guerras de mouros contra cristãos não é raro que a superioridade militar caiba aos primeiros, mas no caso de Sobrado, por detrás dessa superioridade, esconde-se uma condição estrutural mais profunda, a que se assenta na dicotomia *ordem/desordem*. A vitória inicial do exército mouro é comum, quase se diria que o padrão destas festas, a que se segue um *volte-face*, quase sempre apoiado numa ajuda mágica ou divina, tal como, de resto, sucede em Sobrado, onde uma Serpe vem em socorro dos cristãos libertando o Velho da Bugiada. A singularidade desta festa em relação às suas congéneres não está, portanto, na superioridade militar, nem na natureza sobrenatural da ajuda, mas na dimensão e natureza dessa superioridade¹¹. É só no auge do confronto, quando o Passal (praça central de Sobrado) se torna cenário de guerra, com cada um dos castelos disparando os seus canhões contra os adversários, que a faceta militar dos bugios se revela. Já dissemos que ao contrário da disciplina da marcha mourisca, a bugiada se caracteriza pelo caos e por uma atitude pouco guerreira e pouco racional. Essa postura mantém-se mesmo no confronto militar, podendo observar-se no modo como os bugios pulam de forma infantil e pouco militar após cada disparo, mas revela-se também na forma como se deixam vencer pelo esgotamento da pólvora no seu quartel. Mesmo não querendo forçar o foco *estruturalista* e o reporte à relação entre natureza e cultura, importa sublinhar algumas notas que sugerem uma interpretação nesse sentido. Uma delas diz respeito à não participação de qualquer bugio nos atos litúrgicos, ao contrário da mouriscada que participa na missa e cujos membros carregam os altares de São João e do Padroeiro Santo André na procissão. A outra nota reporta à presença ou ausência de máscaras, pois apenas os mourisqueiros estão dispensados do seu uso – todos os intervenientes dos chamados Serviços da Tarde usam também máscara – facto que pode ser lido como afirmação de um contraponto entre a *personificação* (mouriscada) e a indiferenciação (bugiada). Finalmente, é de referir ainda que os sinais de inversão se revelam também de uma forma que podemos considerar menos estruturada, por exemplo em inversões semânticas, que podem ser ilustradas pela designação de *jantar* atribuída à refeição completa servida no final da manhã e que sempre desempenhou um papel importante da festa¹².

Estes princípios de inversão que, recorde-se, marcam também os Serviços da Tarde, parecem constituir um *sistema* e é como tal que devem ser vistos, mas constituem

¹⁰ O caso da participação feminina ilustra bem esta diferença. Entre os bugios, esta participação não tem hoje qualquer restrição e embora no passado ela não fosse permitida, a obrigatoriedade de uso de máscara terá possibilitado que algumas mulheres se integrassem clandestinamente na Bugiada. No que diz respeito à mouriscada, porém, a participação continua vedada a mulheres, não parecendo estar iminente qualquer abertura a essa restrição – sobre a reivindicação de participação das mulheres neste género de festas (Heuzé, 2003).

¹¹ A este propósito veja-se o que se observa numa festa valenciana: “tudo, na lógica dos rituais, tende a ser igual para ambos os lados e até, de acordo com a opinião popular, o lado do mouro é o de maior prestígio” (Albert, 2003, p. 94).

¹² Esta refeição substancial, a que têm acesso todos os participantes, é oferecida atualmente na Casa do Bugio, comendo os dois grupos em salões separados, interagindo, no final, através de provocações bastante ritualizadas (oferta de ossos e restos de comida ao grupo adversário). Este *jantar*, que no passado e em tempos de penúria, era servido nas eiras ou quintais dos lavradores mais ricos, para lá da importância simbólica, constituía também a oportunidade de ter acesso a uma boa refeição por parte dos grupos mais desfavorecidos.

igualmente um *sintoma* do modo como a comunidade se relaciona com esta festa. A função crítica desempenhada pelas *entrajadas* ajuda a explicar o que pretendo dizer, sobretudo em relação às críticas que confrontam diretamente os poderes fáticos locais – Junta de Freguesia e Câmara Municipal de Valongo. Tenha-se presente, em primeiro lugar, a distância física e simbólica entre quem representa esses poderes e aqueles que lhes tecem críticas. A função de *representação*, bem como de anfitrião de figuras políticas exteriores à comunidade, aconselha esse distanciamento, tendo em conta que o modo *típico* de apresentar o protesto ou a reclamação pode ir desde o emprego de expressões desbragadas ao arremesso de água, lama, serrim, etc. O segundo aspeto que importa relevar é a forte ritualização destes atos, não porque se repitam exatamente da mesma forma, mas por obedecerem a um modelo bastante estruturado de protesto, que mistura a pantomina carnavalesca e o desregramento sexual com a militância cívica, no sentido de denunciar situações ou comportamentos tidos como inadequados. Resguardados no edifício da Junta de Freguesia, os políticos locais assistem a estas representações, não sendo tolerada a sua ausência ou manifestação de desinteresse, nem se respeitando o desejo, manifesto ou implícito, de introduzir alguma contenção nas performances. As *entrajadas* são um *discurso público*, no sentido usado por James Scott, ou seja, que não dá conta de tudo o que se passa nas relações de poder que ali se confrontam. Neste sentido, elas parecem adequar-se a uma generalização ensaiada por Scott (2013, p. 29): “quanto maior for a disparidade de poder entre o dominador e o subordinado e quanto mais arbitrariamente esse poder for exercido, mais o discurso público dos subordinados assumirá uma forma estereotipada ou ritualística”. Reconhecendo que esta linha interpretativa necessita ser aprofundada, nomeadamente através de uma etnografia histórica das *entrajadas*, não posso deixar de fazer a ligação entre o sentido crítico que elas revelam e as manifestações de resistência às tentativas de introduzir eventuais mudanças na festa. Resistência à mudança e empenhamento crítico face à realidade quotidiana não são, aqui, incompatíveis.

SINAIS DIFUSOS PARA UM ROTEIRO DE PESQUISA

Longe de pretender ser exaustivo ou sequer parcialmente conclusivo, este trabalho pretende apenas levantar pistas de análise, contribuindo para o questionamento da festa, tal como vem sendo estudada no âmbito do projeto *Festivity*. Nesse sentido, proponho-me concluir esta abordagem fragmentada e parcial com a sinalização de três níveis de análise que poderão e deverão ser aprofundados em trabalhos futuros tendo por base a Bugiada e Mouriscada de Sobrado. O primeiro deles prende-se com a relação entre *identidade* e *alteridade*, partindo, evidentemente, do modo como mouros e cristãos se apresentam na festa. Pretendo argumentar, neste ponto, que estes opositores devem ser vistos como expressão singular de um confronto genérico e estrutural, ou seja, que mouros e cristãos devem ser pensados no quadro mais amplo em que a *identidade assumida* dialoga com a *identidade projetada*, permitindo reforçar o sentido de pertença. Aprofundar esta hipótese de trabalho implica o cruzamento de dois eixos analíticos, um eixo *sintático*, postulando a relevância estrutural de uma constante que é a relação entre

um *nós* e um *outro*, e um eixo *morfológico*, que permita perceber a que *classe* correspondem as diferentes figuras convocadas – mouros/cristãos, masculino/feminino; solteiro/casado; homem jovem/homem maduro, ou mesmo portugueses/franceses – oposição sugestiva quando pensamos na estética dos trajes usados pela mouriscada em Sobrado. Esta hipótese de leitura ajudaria a explicar o sucesso das guerras de mouros e cristãos em lugares que nunca conheceram semelhante confronto, nomeadamente na América Latina, para onde estas festas foram levadas por portugueses e espanhóis. O que foi *exportado*, então, foi um modelo genérico de confrontação ideológica de base religiosa, sustentada numa ideia de conquista e/ou conversão, mas em qualquer caso um modelo suficientemente dúctil para permitir a transmutação do *mouro* em *índio* mantendo-se o essencial, ou seja, o referencial de alteridade balizado pelo princípio da conversão e assimilação¹³.

Por outro lado, importa introduzir um vetor diacrónico no cruzamento dos dois eixos analíticos enunciados. Ele permitir-nos-á perceber o efeito do tempo nas narrativas identitárias. A forma como Baumann (2003, p. 77 e seguintes) analisa as transformações ocorridas na Andaluzia, ilustra bem a importância da abordagem diacrónica. No caso de Válor, povoação que estudou na sua dissertação de doutoramento, a festa está documentada desde 1694, mas se nos situarmos no final do século XIX, quando surgem as primeiras descrições feita por um antropólogo, a festa começou por ser usada pelas elites locais como símbolo de poder e prestígio, cabendo-lhes os principais papéis. A Guerra Civil levou à proibição temporária destas festas, que ao serem retomadas adquiriram um novo sentido, tornando-se símbolo da reconquista de Espanha. Após uma fase de declínio, em consequência do êxodo rural, as festas ganharam novo fôlego com o advento da democracia, transformação que favoreceu “a invenção do passado ‘árabe’ de Alpujarra e um ressurgimento do interesse pelas festividades de mouros e cristãos” (Baumann, 2003, p. 77). Acontecimentos mais recentes encontram também significação na encenação do confronto entre mouros e cristãos. É o que terá sucedido com a chegada de um número significativo de magrebinos ao sul de Espanha para trabalhar nas estufas agrícolas: “como afirmavam os meus antigos ‘camaradas de armas’, ‘cristãos e mouros’, os habitantes de El Ejido estavam certos em se revoltar contra os mouros que estavam a invadir a Espanha mais uma vez!” (Baumann, 2003, pp. 85-86). Este episódio, que responde à imigração acentuando a diferença, não contraria, porém, o sentido geral: a valorização da interculturalidade na contemporaneidade tem levado à ressignificação do conteúdo implícito nestas festas, transmutando o *confronto* em *encontro de culturas* (Albert-Llorca & González Alcantud, 2003, p. 16). No que diz respeito a Sobrado, a variação na leitura e interpretação da alteridade não é tão expressiva, podendo ser observada apenas na introdução, através de altifalantes instalados no Passal, de uma narrativa explicativa do momento culminante da festa, a prisão do Velho da Bugiada. Não existindo a fixação dessa narrativa num texto escrito, a interpretação dos acontecimentos tende a variar em função do narrador, que em alguns casos acaba por sublinhar a diferença

¹³ Esta ideia é defendida de forma documentada em Macedo (2008, p. 7): “os conquistadores e colonizadores continuavam a se identificar com os heróis cristãos medievais, por outro lado, projetaram nos índios a imagem de seu inimigo tradicional, os mouros”.

religiosa, evocando a superioridade cristã. Em todo o caso, a natureza da explicação está longe de traduzir o foco da festa, nem nos parece que a religião deva ser vista como o fator de cisão mais expressivo. Na festa de Sobrado é na relação da comunidade consigo própria que assenta o princípio de segmentação, ou seja, trata-se de uma segmentação interna que distingue grupos sociais (por exemplo casados/solteiros ou masculino/feminino), mas também categorias binárias fixas (por exemplo ordem/desordem ou dentro/fora da comunidade).

Um segundo nível de análise que considero importante reporta expressamente a um velho debate cultural, o da circulação dos agentes e das práticas entre *alta cultura* e *cultura popular*. A consideração mais imediata deste sinal talvez seja a da relação entre o *oral* e o *escrito*, mas podemos considerar também o modo como no presente a festa se oferece ao exercício descritivo que visa a sua valorização enquanto *património*. Na discussão do primeiro aspeto, é útil ver as festas de mouros e cristãos como o resultado de uma sobreposição de camadas discursivas, variando de festa para festa o nível de harmonização dessas camadas. A fixação de um texto escrito a partir da tradição oral por parte de um erudito local, como aconteceu em Aínsa (Aragão) nos anos de 1930 (Puccio, 2003, p. 135), ilustra um desses processos de *patchwork*. Como é sabido, muitas destas festas, mas não a de Sobrado, partem de um texto escrito, normalmente uma novela de cavalaria, que é levado à cena, sendo fácil perceber nesses textos a presença de influências literárias tão fortes como *A Canção de Rolando* ou *Orlando Furioso*, frequentemente recompostas por força da tradição oral e da (re)leitura oferecida pela literatura de cordel¹⁴. Um outro exemplo dessa permeabilidade é-nos dado pela migração da corte para festas de rua de figuras ou modelos cénicos, nomeadamente do Barroco. Há registo da existência de danças de mouros e cristãos na corte desde pelo menos 1463 (Caro Baroja, 1984, p. 117), anteriores, portanto, à conquista do Reino de Granada (1492). Ainda que saibamos que estamos a pisar o perigoso terreno da especulação, a festa de Sobrado sugere também várias sobreposições, desde logo pela presença de alguns sinais reportáveis à cultura do barroco, como seja a importância dada ao envolvimento de quem assiste a representações públicas (como sucede em todos os Serviços da Tarde), ou a centralidade da dança que, mais que a guerra, constitui o elemento mais relevante da festa. Há ainda outras pontuações que podemos fazer no que diz respeito à absorção e apropriação por parte da *cultura popular* de componentes com outra proveniência, de que o exemplo mais evidente em Sobrado é o surgimento de uma figura comum nas celebrações do *Corpus Christi*, a Serpe, entidade decisiva para o desenlace final da contenda.

A dialética entre o erudito e o popular deve ser considerado de forma diferente, mas igualmente relevante, na relação da festa com os processos de *patrimonialização*. Pensando apenas no exemplo de Sobrado, pretendo argumentar, neste ponto, que a indispensável convocação de vozes externas à comunidade no processo de legitimação do valor patrimonial da festa tende a criar um efeito de *duplo vínculo*, no sentido definido

¹⁴ O *Romanceiro* espanhol dedica um capítulo aos “Romances fronteiriços”, onde se enquadra o modelo narrativo que aqui nos ocupa (Iáñez, 2002/1989, p. 230). Podemos encontrar uma sùmula da influência literária nas festas de mouros e cristãos em Espanha em Caro Baroja (1984, p. 116 e seguintes).

pelos investigadores de Palo Alto na década de 1950. Dizendo de outra forma, a chegada dos académicos, ou seja, dos *especialistas* indispensáveis para o estabelecimento da ponte entre a comunidade e as instâncias de reconhecimento do valor patrimonial da festa, gera uma demanda potencialmente conflituante. Não se trata apenas de confrontar a comunidade com um olhar distanciado acerca da festa, trata-se de densificar e problematizar a narrativa, criando dessa forma um potencial conflito entre a *leitura* da tradição por parte da comunidade e a *explicação* da festa que essa mesma comunidade oferece àqueles que a estudam. Há aqui um jogo dialético entre diferentes formas de autoridade, uma ancorada no *conhecimento da tradição* e outra suportada pelo *reconhecimento*, que sendo externo à comunidade é essencial na projeção e valorização da festa. Esta demanda potencialmente conflituante não pode deixar de ser associada à função de *mediação*, quer a que os investigadores tecem entre a comunidade e as instâncias de certificação, quer a que vincula os membros da comunidade mais diretamente implicados na organização da festa aos *especialistas* externos. Olhado de dentro, este jogo dialético entre diferentes agencialidades (organização/investigação), não pode deixar de ser visto na projeção da segmentação da comunidade em torno da distribuição de poder e de autoridade sobre a festa.

O terceiro nível de análise a que quero aludir – no sentido, insisto, de abrir o debate, sem nenhuma pretensão de chegar a qualquer género de conclusão – é o que diz respeito à *comparação*. Já foi suficientemente sublinhado o facto de a festa da Bugiada e Mouriscada de Sobrado pertencer a uma vasta categoria de celebrações, de que podem ser encontrados exemplos em múltiplas regiões, dir-se-ia que cobrindo todos os continentes. Se esta disseminação evidencia a importância da comparação, não devemos perder de vista a ponderação dos termos e do sentido dessa comparação. As regiões de Espanha onde este género de celebrações tem maior presença, a Andaluzia e o Levante, diferenciam-se de Portugal não apenas pela abundância, mas sobretudo por uma razão estrutural a que podemos chamar *evidência histórica*. A queda do último reduto muçulmano na Península, o Reino de Granada, apenas ocorreu em 1492, e embora forçados à conversão e submetidos a formas de discriminação, continuaram a ser os *mouriscos* a ocupar aquele território. Em 1568 agudizou-se o conflito entre Filipe II e o Império Turco, o que levou à eclosão de uma guerra civil na região, culminada com a expulsão dos mouros para o norte de África e o repovoamento do território por *cristãos velhos*. Mesmo depois disso, com maior ou menor fundamento, vão surgindo notícias do desembarque de *turcos* ou *mouros* na região na tentativa de recuperar o domínio daquelas terras, como sucedeu em 1620 (Baumann, 2003). Esta brevíssima nota histórica serve para que se perceba que existe um enquadramento diferente entre as festas de mouros e cristãos em Portugal e em Espanha. Neste último país, as primeiras representações são contemporâneas de acontecimentos históricos concretos, enquanto em Portugal essa raiz histórica é muito mais difusa¹⁵.

¹⁵ Faço notar que desta distinção nada decorre em termos de *objetificação* histórica, já que a quase sobreposição cronológica entre a festa e os eventos históricos não obsta a um entendimento essencialmente *presentista* da festa – apesar disso, a UNDEF, que tem assumido o papel de guardiã da autenticidade das festas em Espanha, vem insistindo no rigor histórico, nomeadamente combatendo o que considera anacronismos, como o surgimento em algumas celebrações de grupos

É sabido que a encenação de confrontos entre mouros e cristãos foi levada por portugueses e espanhóis nos navios que chegaram às Américas, permanecendo até hoje como uma realidade presente e vivida pelas comunidades de muitos lugares. Também neste caso estamos perante um processo genérico que convém matizar de duas formas. Por um lado, pela distinção quer da forma quer da intenção da representação exportada. Em alguns casos as guerras de mouros e cristãos terão chegado ao Novo Mundo através dos missionários, o que reporta o seu uso a instrumento auxiliar de evangelização. Noutros casos, o mesmo objeto terá chegado, por via civil ou militar, como transposição do imaginário medieval preservado nos romances de cavalaria. Uma vez mais a circulação destes *produtos culturais* entre diferentes estratos da população, permitirá a sobreposição de camadas de significação, que tanto podem levar à substituição do muçulmano infiel pelo índio selvagem quanto à incorporação na encenação das guerras de torneios equestres de tipo medieval, como sucede nas *cavalcadas*, designação genérica usada no Brasil para as festas de mouros e cristãos¹⁶. O outro matiz diz respeito à necessidade de complexificar a análise dos processos de circulação entre os dois lados do Atlântico e ao modo específico como nesses contextos operou a relação entre escrita e oralidade. Sobre a questão da circulação, importa vincar que estamos perante uma relação dialéctica, o que significa que ela deve ser percebida nos dois sentidos¹⁷. No que diz respeito à circulação entre a oralidade e a escrita, importa ter em consideração tanto a presença na abundante e riquíssima literatura de cordel brasileira quanto na literatura erudita de sinais associados ao imaginário medieval e à gesta carolíngia – veja-se, a título de exemplo e em relação à literatura erudita, os romances indianistas de José de Alencar ou a obra magna de Guimarães Rosa, *Grande Sertão, Veredas*.

O LUGAR DA FESTA NO TEMPO DA COMUNIDADE

Desde Sobrado, do cimo de um desses castelos efémeros, que nascem para a festa e com ela morrem, pode ver-se o mundo. O que em cada ano se representa ali, naquele espaço, com aqueles atores que fazem da festa um sobressalto, um momento especial na banalidade do quotidiano, é sempre mais do que o que está anunciado no programa. Há na farsa do sapateiro e do cego, no desnorte de quem lavra a Praça às avessas, na dança guerreira da mouriscada e nos pulos desregrados e carnavalescos da bugiada, algo mais para lá do que sempre mostram de igual em cada ano. Existe uma comunidade em processo, quer dizer, que se reinventa e requestiona em face do devir histórico, procurando que apesar desse devir a *tradição* permaneça. Uma comunidade em processo, que se divide entre a satisfação de ver a sua festa reconhecida e o receio de que ela

estruturados de Estudantes e de Piratas, e combatendo o que afirma ser a contaminação da festa pelo Carnaval. Em todo o caso, na elaboração de um quadro comparativo importará atender à dinâmica entre *memória social* e *memória história*, dinâmica cuja complexidade não considerarei nesta ocasião.

¹⁶ Existe registo profuso desse género de festas nos estados do Nordeste, mas também em Goiás, Mato Grosso, Minas Gerais, São Paulo, Rio de Janeiro, Paraná, além de sinalização do seu desaparecimento recente em alguns outros lugares – por exemplo em Porto Alegre, onde se teriam realizado pela última vez em 1935 (Macedo, 2008, p. 1).

¹⁷ Veja-se o modo como Rui Vieira Nery (2004) analisa a origem do fado, justamente sublinhando a circulação entre Portugal e Brasil.

se possa perder numa eventual voragem que a reduza a um *espetáculo*. É importante que quem estuda a festa perceba o mundo que se vê a partir dela, a similitude com festas semelhantes, as especificidades reais ou apenas reivindicadas, a usura e a renovação que o tempo inevitavelmente produz, mesmo quando a forma permanece. A universidade, a ciência, o rigor da investigação, legitima uma voz e um lugar de enunciação, mas é sempre na comunidade que essa voz reverbera primeiro. Se essa voz, que é também a voz de quem aqui escreve, contribuir para tonar mais nítido o mundo que a festa revela o seu objetivo terá sido cumprido.

FINANCIAMENTO

A tradução do artigo teve o financiamento do projeto “FESTIVITY – Festa, património cultural e sustentabilidade comunitária. Investigação e comunicação no caso da Bugiada e Mouriscada de Sobrado”, ref.^a PTDC/COM-CSS/31975/2017.

REFERÊNCIAS

- Albert, J.-P. (2003). Moros y cristianos en el País Valenciano. La ilusión de la fiesta. In M. Albert-Llorca & J. A. González Alcantud (Eds.), *Moros y Cristianos. Representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo occidental* (pp. 89-102). Granada: Preses Universitaires du Mirail.
- Albert-Llorca, M. & González Alcantud, J. A. (2003) (Eds.). *Moros y Cristianos. Representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo occidental*. Granada: Preses Universitaires du Mirail.
- Anta Félez, J. L. (2003). Valencia, comunidad y complejidad: moros y cristianos en Carchelejo (Jaen). In M. Albert-Llorca & J. A. González Alcantud (Eds.), *Moros y Cristianos. Representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo occidental* (pp. 61-74). Granada: Preses Universitaires du Mirail.
- Baumann, R. E. (2003). Jugar a “Moros y Cristianos” en válor: ambivalências de las identidades. In M. Albert-Llorca & J. E. González Alcantud (Eds.), *Moros y Cristianos. Representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo occidental* (pp.75-87). Granada: Preses Universitaires du Mirail.
- Caro Baroja, J. (1984). *El Estío Festivo. Fiestas populares del verano*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Fernández Juárez, G. & Martín Gil, F. (2002). *La fiesta del Corpus Christi*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-la-Mancha.
- González Alcantud, J. A. (2003). Para sobrevivir a los estereótipos culturales: estructuras e paródicas de las fiestas de moros y cristianos. In M. Albert-Llorca & J. A. González Alcantud (Eds.), *Moros y Cristianos. Representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo occidental* (pp. 45-59). Granada: Preses Universitaires du Mirail.
- Heuzé, L. (2003). La incorporación de las mujeres en las fiestas de Petrer (Alacant)”. In M. Albert-Llorca & J. A. González Alcantud (Eds.), *Moros y Cristianos. Representaciones del otro en las fiestas del Mediterráneo occidental* (pp. 103-114). Granada: Preses Universitaires du Mirail.
- láñez, E. (2002/1989). *História da Literatura Universal, vol II, A Idade Média*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Macedo, J. R. (2008). Mouros e cristãos: a ritualização da conquista no velho e no Novo Mundo. *BUCEMA, Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, 2.

Nery, R. V. (2004). *Para uma História do Fado*. Lisboa: Público.

Oliveira, E. V. de (1995/1984). *Festividades Cíclicas em Portugal*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

Pinto, M. (1983). *Bugios e Mourisqueiros*. Valongo: Associação para a Defesa do Património Natural e Cultural do Conselho de Valongo (ADEPAVAL).

Pinto, M. (2000, abril). *A Bugiada: festa, luta e comunicação*. Comunicação apresentada ao IV LUSOCOM – Encontro Lusófono de Ciências da Comunicação, São Paulo.

Puccio, D. (2003). *La morisma, fiesta de conversión*. In M. Albert-Llorca & J. A. González Alcantud (Eds.), *Moros y Cristianos. Representaciones del outro en las fiestas del Mediterráneo occidental* (pp. 135-150). Granada: Preses Universitaires du Mirail.

Scott, J. C. (2013). *A dominação e a arte da resistência*. Lisboa: Terra Livre.

NOTA BIOGRÁFICA

Licenciado em Antropologia Social pelo Instituto de Ciências do Trabalho e da Empresa (ISCTE) e doutorado em Antropologia pela Universidade do Minho, Luís Cunha leciona nesta Universidade desde 1990, tendo sido responsável por várias unidades curriculares de antropologia e áreas afins, lecionadas em cursos de graduação e pós-graduação. Enquanto investigador está ligado ao CRIA (Centro em Rede de Investigação em Antropologia - UID/ANT/04038/2019) e ao CECS (Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade), neste último caso na qualidade de colaborador. O seu trabalho tem sido orientado, fundamentalmente, para duas áreas distintas, ainda que contíguas. Por um lado, a abordagem das identidades nacionais, de que resultaram trabalhos como *A Nação nas Malhas da Sua Identidade* (Porto, 2001) ou “Lusofonia e identidade nacional: narrativa e sedução” (São Paulo, 2008). Por outra parte, o seu trabalho remete para um âmbito vasto e impreciso do ponto de vista disciplinar, como é o da memória social. Deste interesse resultaram também algumas publicações, sendo de destacar *Memória Social em Campo Maior. Usos e Percursos da Fronteira* (Lisboa, 2005) e “Memórias de fronteira: o contrabando como explicação do mundo” (Lisboa, 2009). Mais recentemente tem-se focado na análise da crise económica e dos discursos políticos que acerca dela se vão produzindo.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9940-9265>

Email: lmcunha@ics.uminho.pt

Morada: Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Campus de Gualtar, 4710-057 Braga, Portugal

Submetido: 15.05.2019

Aceite: 04.09.2019

SUBSÍDIOS PARA A ANÁLISE DA FESTA: O CARNAVAL VISTO PELAS CIÊNCIAS SOCIAIS

Carmo Daun e Lorena

Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Portugal

RESUMO

As festas nem sempre são objetos de estudo levados a sério, mas atraem há muito a atenção de cientistas sociais e outros investigadores. No entanto, a sua análise tende a restringir-se e fechar-se nalgumas conceções clássicas que, sendo relevantes e úteis, tornaram-se meros chavões e não fazem jus à riqueza e complexidade deste campo de estudo. Este artigo pretende fornecer alguns subsídios para a análise da festa, focando-se particularmente no carnaval e no modo como este tem sido tratado pelas Ciências Sociais. Começa por expor e discutir algumas recorrências teóricas – designadamente as teorias da inversão, da válvula de escape, da resistência e da *communitas* – para depois apresentar outras perspetivas de análise que olham para diferentes facetas da festa – cultural, social, económica e política – sugerindo assim abordagens mais aprofundadas e comprometidas com a realidade social e menos reféns da abstração e segura dos modelos teóricos.

PALAVRAS-CHAVE

festa; carnaval; Ciências Sociais; teoria

INSIGHTS FOR THE ANALYSIS OF THE FESTIVITIES: CARNIVAL SEEN BY SOCIAL SCIENCES

ABSTRACT

Festivities not always are taken seriously as objects of study, but they have long attracted the attention of social scientists and other researchers. However, its analysis tends to be restricted and enclosed in some classical conceptions that, although relevant and useful, have become mere buzzwords and do not live up to the richness and complexity of this field of study. This article aims to provide some insights for the analysis of the festivities, focusing particularly on carnival and the way it has been treated by Social Sciences. It begins by exposing and discussing some theoretical recurrences – namely the theories of inversion, escape valve, resistance and *communitas* – and then presents other analytical perspectives that look at different facets of the festivities – cultural, social, economic and political – thus suggesting more in-depth and committed approaches to social reality and less hostage to the abstraction and dryness of theoretical models.

KEYWORDS

festivity; carnival; Social Sciences; theory

INTRODUÇÃO

Estudar as festas, quaisquer festas, é um empreendimento analítico nem sempre animado ou descontraído, como o objeto de estudo poderia levar a pensar. As festas, numa primeira impressão, são momentos de alegria e desprendimento, mas requerem, por parte do analista, uma observação séria e uma vigilância cuidada que veja para lá da própria festa. Mesmo para os intervenientes, nem sempre a festa é só festa. Também há preocupação, tensão, desilusão. A festa não se faz só na rua e no espaço público, também se constrói em casa e na vizinhança. A festa não se vive apenas num dia ou numa quadra, mas durante todo o ano. A festa não é só um evento do presente, convoca também o passado.

As festas, quaisquer festas, seja durante, antes ou depois da sua realização, caracterizam-se sempre por uma enorme diversidade de motivações, emoções e interpretações, e encerram em si uma complexidade que muitas vezes passa despercebida no meio da euforia, da cor, dos sons e da algazarra. Para chegar a essa complexidade, ou a alguns segmentos dela, convém suspender certas observações e avaliações mais imediatistas sobre a festa. Nem sempre o que parece, é. E há muito mais em jogo do que simplesmente festejar.

As festas não são todas iguais, embora possuam muitos pontos em comum. Estar atento a essas diferenças e semelhanças permite compreender melhor certos aspetos e dinâmicas das próprias festas.

Levar a cabo este empreendimento analítico, afinal de contas sério, mas também animador pela sua riqueza, não dispensa, porém, uma armadura teórica, cujo principal sentido é ajudar a pensar essa mesma complexidade e riqueza. No entanto, os subsídios da teoria social encontram-se, a maioria das vezes, dispersos, e não existem muitas sùmulas teóricas nesta área de estudo, escasseando mais ainda as que cruzam várias abordagens, problematizando-as.

Sem pretender ser exaustivo, este artigo propõe uma reflexão em torno de alguns dos argumentos centrais para o campo de estudo da festa, e muito particularmente do carnaval. As conceções teóricas e as perspetivas analíticas aqui abordadas não são, obviamente, as únicas possíveis. A festa tem um potencial de análise e desconstrução que vai muito além do que aqui é sumariado. Não obstante, estes contributos são, quase sempre, incontornáveis e podem servir como pontos de partida para futuras análises, que se espera venham a enriquecer a interpretação, tanto do carnaval, como de outras celebrações festivas. Mas convém sublinhar que estas discussões teóricas devem alimentar-se sempre de dados empíricos. E, portanto, o que aqui se pretende é apresentar algumas linhas argumentativas e, a partir delas, iniciar uma problematização teórica que abra o debate, em vez de o fechar nos seus próprios termos, fomentando assim o interesse pelo estudo das festas.

O texto começa por expor determinadas concetualizações recorrentes na literatura, para depois avançar com uma problematização teórica que dialoga com elas mas que as supera. Assim, as recorrências teóricas – já muito gastas e por vezes demasiado

reduzidas – funcionam como alicerces teóricos de interpretações e análises de maior alcance e profundidade.

As festas são terrenos férteis de análise social. São objetos de estudo multifacetados e inesgotáveis. A pluralidade de abordagens ao carnaval pelas Ciências Sociais comprova isso mesmo e julgo ser útil visitar algumas delas.

RECORRÊNCIAS TEÓRICAS: INVERSÃO, VÁLVULA DE ESCAPE, RESISTÊNCIA E *COMMUNITAS*

O carnaval já foi objeto de amplo escrutínio teórico nas Ciências Sociais. Os carnavais da Trinidad e do Brasil (em particular do Rio de Janeiro e da Bahia) são os que receberam maior atenção e destaque, mas existem também estudos de relevo sobre carnavais na Europa e nos EUA.

O carnaval tem sido encarado das mais variadas formas. Na literatura proliferam enfoques diversos a esta festa, que cruzam várias perspectivas da teoria social e que têm gerado um vasto leque de interpretações.

Para a sua teorização, há algumas referências incontornáveis, seja porque inauguraram a análise social do carnaval, como é o caso da obra clássica de Bakhtin (1984/1965)¹, seja porque a inseriram nos debates de outras áreas temáticas, nomeadamente a antropologia do ritual, da performance e do simbólico, como fez Victor Turner (1988)², ou nos exames críticos que focaram a sua dimensão cultural e política, como fez James Scott (1990), compatibilizando-a com correntes teóricas já bem sedimentadas.

Está fora dos meus propósitos examinar aqui toda a bibliografia concernente³, ou discutir em pormenor as suas bases teóricas, mas convém lembrar e confrontar algumas das múltiplas formas como o carnaval tem sido interpretado na teoria social.

Uma das mais correntes, e que se encontra difundida muito para lá do pensamento dos teóricos, é que o carnaval expressa uma inversão da ordem social. Enquanto ideia de senso-comum, ela encontra exemplos concretos nalgumas das mais triviais encenações carnavalescas. Contudo, homens vestidos de mulheres, jovens de idosos, ou outras performances humorísticas, não nos bastam, como cientistas sociais, para ver no carnaval uma inversão da ordem social.

Visto como sátira social, como um momento de transgressão e desordem, o carnaval teria um potencial subversivo ou até mesmo regenerador. Para Bakhtin (1984/1965, p. 10), “o carnaval celebrava uma libertação temporária da verdade prevalecente e da ordem estabelecida; marcava a suspensão de todas as classificações hierárquicas,

¹ Refiro-me obviamente a *Rabelais and his world* (1984/1965). Convém lembrar que esta obra foi escrita na década de 1930 e publicada pela primeira vez em 1965, na versão russa, e em 1968, na versão inglesa. E convém ainda não esquecer os trabalhos pioneiros de Roger Cailliois, que também abordou o carnaval na sua teoria da festa (cf. Cailliois, 1988/1939, 1950, pp. 95-124 e 2001/1958).

² Stallybrass e White (1986, pp. 16-17) sustentam não somente uma convergência, mas uma antecipação de Bakhtin relativamente à antropologia simbólica.

³ Deixo também de lado as abordagens que leram o carnaval a partir de uma matriz mais folclorista ou situando-o no ciclo anual, ou ainda fazendo uso de classificações que oscilaram entre o sagrado e o profano, a licenciosidade e a abundância, o burlesco e o satírico. Para essa incursão, duas referências a ter em conta são Baroja (1965) e Heers (1987).

privilégios, normas e proibições. O carnaval era a verdadeira festa do tempo, a festa do devir, da mudança e da renovação”. Durante o carnaval, as normas e hierarquias sociais seriam suspensas, seria até permitido prevaricar, e mais, essa desobediência significaria uma subversão da ordem social.

Todavia, se para uns, o carnaval instiga a mudança, para outros, ele não passa de uma forma de assegurar a permanência. De acordo com Da Matta (1977, p. 58), “seria ingênuo supor que o Carnaval apenas neutraliza e inverte as oposições e posições sociais do cotidiano, abolindo suas dimensões de contraste. Na realidade, as inversões do Carnaval (...) terminam por provocar a confiança na ordem”.

Enquanto ritual de inversão, o carnaval tanto pode ser lido como um dispositivo de emancipação e subversão, como de controlo e conformação social.

Nesta ordem de ideias, existe uma outra conceitualização do carnaval, igualmente muito usual, que o concebe enquanto válvula de escape. Também a teoria da válvula de escape tem dado origem a interpretações diversas. Aliás, creio que sucede com ela exatamente o mesmo tipo de equívoco que com a teoria da inversão, até porque decorre desta. As suas duas principais ramificações – quer da teoria da inversão, quer da teoria da válvula de escape – estão nos antípodas uma da outra. Uma, de cariz funcionalista, e outra, salientando o potencial transformador ou até revolucionário, partem da ideia de que no carnaval se libertariam as tensões sociais. Ambas pressupõem que o carnaval é um momento *extra-ordinário*, fora dos constrangimentos habituais do quotidiano. Para certos autores, o carnaval seria um momento de libertação e uma forma de exorcismo dos males da sociedade, cuja capacidade de expurgar simbolicamente os seus demónios permitiria uma renovação social. Para outros, embora sendo tudo isto e servindo para a expressão e o alívio de tensões e opressões, o carnaval seria por fim, um intervalo inconsequente e acabaria por legitimar e manter a ordem social vigente, confirmando os agrilhoamentos e as hierarquias existentes. Mais, muitos argumentam que o carnaval é utilizado pelas elites e grupos dominantes enquanto mecanismo de controlo social. Estas duas conceções são o resultado de duas aceções da “válvula” que não são necessariamente incompatíveis, apenas sugerem desfechos distintos. A primeira, liberta para transformar, a última, liberta para manter. Na literatura, nem sempre isto é claro e frequentemente se confundem os resultados com o dispositivo⁴.

⁴ Dito por outras palavras, facilmente se fazem generalizações quanto aos conceitos, às teorias, e aos seus proponentes, o que gera confusão e pior, imprecisão teórica. Consideremos a “válvula de escape” e dois autores muito citados a este respeito: Max Gluckman e Mikhail Bakhtin. Não obstante nenhum deles ter feito uso do termo, os seus nomes surgem a ele associados, o que é perfeitamente aceitável. O problema está quando se afirma indiscriminadamente que Gluckman tomava o ritual como tal, e Bakhtin fazia o mesmo para o carnaval, sem explicitar as diferenças que opunham as teorias de um e outro. Para Gluckman (1955, 1963), que afinava pelo diapasão funcionalista, os ritos de inversão e de rebelião serviam para reforçar a ordem dominante. Quanto a Bakhtin, que tratou do carnaval, a sua abordagem da inversão levava-o à conclusão oposta: o carnaval, ao contrariar essa ordem, incitaria à mudança. No entanto, ambos poderiam ter concordado quanto à apropriação do conceito de “válvula”. E obviamente, o facto de não o terem formulado não significa que ele não esteja implícito no que escreveram. Aliás, Bakhtin levou em conta essa conceitualização do seu compatriota russo Anatoly Lunacharsky (Bakhtin, 1984/1965, p. xviii). O que é certo é que a teoria da válvula de escape (tal como a da inversão) tem sido usada recorrentemente, mas sob diferentes prismas, e o próprio termo é usado querendo dizer coisas diversas. Uns usam-no como sinónimo de subversão, outros subentendendo algum tipo de opressão. Todavia, o que está em causa e devia ser esclarecido, são as diferentes interpretações que se fazem destes conceitos.

Algo idêntico se passa quanto ao modo como se encara a inversão⁵. Nem sempre são deslindadas as bifurcações da teoria da inversão. Dizer que o carnaval é uma inversão, uma ocasião de *upside down* ou um mundo às avessas, não é tanto uma referência à performance em si, como às intenções por trás dela. Para uns, significa o mundo ao contrário que não só se apresenta, como se reclama ou deseja. Para outros, uma desordem que acaba por reverter de novo à ordem, contribuindo assim para a estabilidade e manutenção do *statu quo*. Uma vez mais, não é que se negue a inversão, é sim, uma questão de a ver durante e depois, ou só durante. Por conseguinte, nem todos os que falam de inversão querem dizer o mesmo. A inversão é sempre o ponto de partida nestas concetualizações. Em minha opinião, as perspetivas variáveis da teoria da inversão são as fundadoras das demais leituras e interpretações, discordantes e até opostas, que têm monopolizado as teorizações do carnaval. Neste domínio, prevaleceu a tendência para ver um ou outro lado da moeda, e creio que os desacordos teóricos decorrem em grande medida de oposições ideológicas.

Foram vários os autores que contestaram a teoria da inversão, tomada como uma alteração da ordem social e das suas hierarquias, ou mesmo a anulação destas. Muitas das vozes críticas que se fizeram ouvir vieram do Brasil, o “país do carnaval”, onde está muito disseminada a ideia de igualitarismo promovido por esta festa⁶. Na verdade, são incontestáveis as assimetrias de classe no carnaval carioca. Basta considerar o sambódromo, cujo ingresso não está ao alcance dos mais pobres⁷. Obviamente, isso não se aplica somente ao carnaval brasileiro. E como demonstrei (2018), aplica-se inteiramente ao carnaval de São Vicente em Cabo Verde.

Se o carnaval for tomado como uma desordem temporária e, nessa medida, uma forma de manutenção da ordem, ele passa a ser teorizado como um meio de controlo social, ou seja, uma inversão autorizada, concedida pelas elites aos subordinados, uma válvula de segurança em que os excessos do momento compensariam as desigualdades de sempre. Nesse caso, o carnaval é sinal de opressão e não de libertação. Esta perspetiva foi contrariada com a teoria da resistência.

O carnaval deixa de ser controlo por parte dos dominantes para ser resistência dos dominados. Enquanto forma de resistência, o carnaval constituiria um instrumento contra-hegemónico, em que não só as assimetrias e as desigualdades seriam reveladas e questionadas, como outros mundos alternativos seriam criados e vivenciados, ainda que temporariamente. O potencial de subversão do carnaval poderia chegar mesmo a afetar as estruturas e relações de poder.

⁵ Embora o seu foco não seja o carnaval, ainda que também o considere, Balandier (1999) descreve diferentes casos de inversões, oferecendo um panorama eclético da diversidade cultural e da profundidade histórica desses rituais performativos e simbólicos.

⁶ Entre essas vozes dissonantes está Queiroz (1985, 1994), que demonstrou como no carnaval a estrutura social permanece e, na verdade, impera a manutenção das hierarquias socioeconómicas, e Armstrong (2010) que, referindo-se ao carnaval da Bahia, defende que o carnaval não é uma inversão da ordem, mas uma intensificação de uma cultura quotidiana. As práticas carnavalescas refletem os conflitos sociais e a relação dialética entre uma ordem cultural dominante e as massas subalternas. Neste sentido, o autor sustenta a relação de influência mútua entre o carnaval e a vida quotidiana. Para o caso brasileiro, ver ainda Risério (1995) e Agier (2000).

⁷ Muitos desses pobres, aliás, acompanham o espetáculo de longe, das suas favelas, seja pela televisão, seja pelo som que ecoa até ao morro. Sobre essa exclusão, ver, por exemplo, Sheriff (1999).

O paladino da teoria da resistência, nos seus “registos escondidos”, James Scott, argumenta, contudo, que a ideia de que o carnaval é um mecanismo de controlo social autorizado pelas elites não está totalmente errada, mas pode ser enganadora, pois arriscamo-nos a confundir as intenções das elites com os resultados que elas são efetivamente capazes de alcançar. Para Scott (1990), esta perspetiva funcionalista não só está eivada de essencialismo, como atribui agência somente às elites. E portanto, prossegue o autor, não é correto tomar o carnaval como se fosse montado exclusivamente pelos grupos dominantes para permitir que os grupos subordinados brinquem à rebelião, à insubordinação. A existência e evolução dos carnavais resulta sempre da dinâmica social, com os seus conflitos, e não da criação unilateral das elites. É por isso plausível ver também o carnaval como uma vitória política arrancada às elites pelos grupos subordinados. Diz-nos Scott que, ao longo da história, o que é impressionante no carnaval não é a forma como ele contribuiu para a manutenção das hierarquias existentes, mas como frequentemente foi o cenário de conflito social aberto⁸. Ainda assim, e apesar de questionar a validade da teoria da válvula de escape, Scott (1990, p. 173) afirma que o carnaval é como uma espécie de pára-raios para todos os tipos de tensões e animosidades sociais. Mas o autor acaba por considerar que:

não se pode dizer de um acontecimento social complexo como o carnaval que seja apenas isto ou aquilo, como se tivesse uma dada função, geneticamente programada. Faz muito mais sentido ver o carnaval como o lugar ritual de várias formas de conflito social e manipulação simbólica, nenhuma das quais se pode dizer, a priori, que prevaleça. Pode-se esperar, portanto, que o carnaval varie de acordo com a cultura e as circunstâncias históricas e muito provavelmente, desempenhará muitas funções para os seus participantes. (Scott, 1990, p. 178)

A conciliação de perspetivas foi também defendida por outros autores⁹. Para Abner Cohen (1980, 1993), o carnaval é um fenómeno complexo, caracterizado por contradições entre o sério e o frívolo, o expressivo e o instrumental, o controlado e o incontrollado, o conflito e o consenso. Ainda que seja um espetáculo cultural e artístico, está íntima e dinamicamente relacionado com a ordem política e com a luta pelo poder. Mas o seu significado político muda consoante o contexto. É o dinamismo do evento que confere ao seu estudo um alcance heurístico na análise de dinâmicas políticas e culturais. Cohen afirma que o carnaval se caracteriza pelo conflito e pela aliança ao mesmo tempo. Neste “tipo-ideal” do carnaval, dominação e oposição não se anulam mutuamente.

Na opinião de Nagle (2009), devemos abster-nos de valorizar estes espetáculos como demonstrações de resistência, ou de denunciá-los como mecanismos de incorporação e conformação. Eles são multidimensionais e englobam uma diversidade de motivações entre os participantes.

⁸ A este respeito, ver Le Roy Ladurie (1979) que nos dá conta, em sentido literal, das tensões sociais que opunham as diferentes classes sociais da cidade francesa de Romans e que eclodiram no trágico e sangrento carnaval de 1580.

⁹ Ver também Green (2007b, p. 79).

Não obstante as tentativas conciliatórias e de convergência de perspectivas, a variedade de leituras possível do carnaval alicerça-se, de um modo geral, não na complexidade e ambivalência própria da realidade social, como deveria ser, mas em pontos de partida demasiado estanques e profundamente contrastantes. Há uma tendência para situar o carnaval entre polos antagónicos, perspectivando-o positiva ou negativamente. Reina um certo maniqueísmo nas abordagens a esta festa. Quando assim não é, e se pretende ultrapassar esta dualidade sem procurar abandonar as dicotomias que a precedem, cai-se num registo demasiado rígido e abstrato.

Outra ideia recorrente na literatura, e também amplamente partilhada no senso comum, é a que vê o carnaval como a festa da comunhão e da igualdade. Também Bakhtin (1984/1965, p. 10) sugeriu esse prisma de análise, quando afirmou que, ao contrário das cerimónias oficiais, do Estado e da Igreja, “todos eram considerados iguais durante o carnaval. Aqui, na praça da vila, uma forma especial de contacto livre e familiar reinava entre as pessoas que, habitualmente, estavam divididas pelas barreiras da casta, da propriedade, da profissão e da idade”. E Da Matta (1997/1979, p. 119) descreveu o carnaval como uma festa de todos, uma festa sem dono.

Da igualdade passa-se facilmente à ideia de festa democrática, transversal em termos de classe, um momento em que se apagam as diferenças e em que todos partilham de um estatuto comum. E com isto se desvenda um outro modelo teórico que tem sido muito apelativo na análise do carnaval: a *communitas*.

Roberto Da Matta integrou no estudo do carnaval a antropologia do ritual de Victor Turner (1988) e a releitura deste autor da teoria dos ritos de passagem de Van Gennep, o que deu azo a uma abertura teórica auspiciosa, mas cuja aplicação genérica e automática resulta muitas vezes em banalidade. Segundo esta abordagem, o carnaval, enquanto período liminar, proporcionaria uma ocasião de *communitas*. Esta doutrina pretendia sublinhar o carácter inclusivo do carnaval, mas acabou por acentuar a sua ambivalência. Se, por um lado, a anti-estrutura que o carnaval instituiria acabava por contribuir para a revitalização da própria estrutura, por outro, permitia expressar opostos e desfrutar de ambiguidades (Da Matta, 1977; 1997/1979)¹⁰. Para Da Matta (1977, p. 21), o carnaval é “uma grande *communitas*, onde raças, credos, classes e ideologias comungam pacificamente ao som do samba e da miscigenação racial”.

Risério (1995), que também aponta para um jogo duplo entre resistência e cooperação, sustenta que a denúncia de assimetrias socio-raciais é compatível com a festa e com a *communitas*. O autor chama a atenção para o facto de que há uma diferença entre a inversão (no caso aludido, das relações hierárquicas entre brancos e negros) e uma dramatização do desejo da igualdade, ou do reconhecimento de que ela não existe.

Parece-me evidente que o carnaval não é reduzível a um ritual de liminaridade, a um intervalo, a uma utopia. Tão-pouco se resume a um momento de afirmações ou

¹⁰ A *communitas* ritualística de Turner tem sido transposta para o campo carnavalesco por vários autores. Entre eles, Da Matta (1977/1973, 1997/1979) terá sido o mais empenhado e maior difusor, aplicando esta formulação teórica e este ideal carnavalesco ao caso brasileiro. Todavia, Maria Goldwasser e o próprio Turner também o fizeram para o carnaval carioca (Goldwasser citada em Turner, 1983, p. 117; Turner, 1983).

inversões, liberdades ou censuras, dominações ou resistências. Todos estes contributos teóricos foram importantes e decisivos, mas isolados circunscrevem demasiado o debate. Levando em consideração todas estas concetualizações, importa não perder de vista que o carnaval não tem o mesmo significado para todos os grupos e indivíduos que nele participam, e que a sociedade não é um todo homogéneo regulado por uma única ordem que possa ser invertida ou reforçada.

Além do mais, há em todas estas elaborações teóricas uma tendência para focar a natureza gregária do carnaval, em detrimento das individualidades e subjetividades que ele comporta. Na verdade, a maior parte dos estudos sobre o carnaval descarta as relações sociais que o sustentam. E também por isso, muita da teoria que lhe costuma estar associada tem de ser colocada em suspenso. Muitas destas teorizações são demasiadamente abstratas e apoiam-se pouco ou deficitariamente em pesquisa empírica¹¹. Se o carnaval nos oferece uma chave analítica para uma multiplicidade de aspetos da realidade social, temos boas razões para suspendermos os reducionismos teóricos e perseguirmos as práticas do carnaval.

INDO ALÉM DOS CHAVÕES: O CARNAVAL COMO FENÓMENO MULTIFACETADO

O carnaval vira do avesso vários aspetos da vida quotidiana, mas também espelha continuidades. Ainda assim, como espelho da manutenção de um determinado estado de coisas, ele não constitui necessariamente um reflexo límpido e simétrico. Para o caso do carnaval de São Vicente, sugeri (2018) que as premissas gerais da ordem social não se alteram, embora a sua expressão seja muito diferente, precisamente por se tratar de uma festa.

A retórica da “festa de todos”, que também se ouve em São Vicente, coexiste com a identificação, pelos próprios intervenientes, de assimetrias e hierarquias sociais. Se, por um lado, se pode argumentar que os problemas e dificuldades do dia-a-dia são esquecidos ou postos em suspenso, afinal trata-se de um momento extra-ordinário, é tempo de diversão, por outro lado, esses infortúnios e as contingências sociais e económicas são conscientemente equacionados. Ainda que tenha implícito um pressuposto de igualitarismo – contestável, como vários casos demonstram –, esta ideia de o carnaval ser de todos não deve ser menosprezada.

Mas muitas vezes, como no caso de São Vicente, torna-se evidente que o carnaval não contraria as desigualdades e traduz a ordem social. O carnaval parece atrair quase todos com a mesma paixão, mas, uma festa de todos, vivida por todos, não é necessariamente uma festa vivida por todos da mesma forma, e nem sequer constitui um momento de igualdade ou inclusão, como tantos advogam. Apesar da ideia de festa inclusiva e igualitária, a verticalidade da sociedade permanece, não obstante a aparente horizontalidade da festa.

¹¹ Há evidentemente exceções e algumas dignas de destaque, como as análises empiricamente fundamentadas de Raphael (1990), Freitas (1994, 2007), Sheriff (1999), Agier (2000), Green (2002, 2007b), Scher (2007b).

Através do carnaval, um terreno por vezes tomado como apolítico, podemos detetar posicionamentos, discursivos e simbólicos, acerca da ordem social que se vive no dia-a-dia e que se expressa na festa. Para Scott (1990), o carnaval é uma forma institucionalizada de disfarce político e é um bom instrumento analítico para dissecar a ordem social. Em concordância está Cohen (1993, p. 132) para quem “o carnaval é, portanto, política mascarada por trás de formas culturais”. Avancemos então por estes caminhos.

Recorrendo a uma formulação de Weber, Risério (1995, p. 106) afirma que “o que há é um ‘jogo de efeitos recíprocos’ entre carnaval e sociedade”. Green e Scher (2007) propõem que se veja o carnaval como uma expressão coletiva de perceções, aspirações e lutas engendradas pelas condições materiais da vida social e pelas tradições culturais das comunidades. Para estes autores, deve levar-se em conta “a natureza polissémica do carnaval como um fenómeno social, cultural, político e económico. O evento é composto por inúmeros eventos e atividades, sobre os quais de nenhum se pode dizer que seja de maior importância que o outro” (Green & Scher, 2007, p. 8). Os autores reconhecem a ambiguidade e contradição no carnaval, tal como Zavitz e Allahar (2002), que afirmam:

porque o carácter do carnaval permanece ambíguo e contraditório, não pode ser possuído. Como um símbolo da cultura e sociedade trinidadiana, o elemento mais poderoso do carnaval é a sua ambiguidade, que lhe permite expressar, simultaneamente, certos ideais e os seus opostos (...). O carnaval não é uma coisa única, monolítica ou unificada; é uma multi-complexidade de práticas paralelas com significados múltiplos e, portanto, pode satisfazer uma grande diversidade de necessidades conflitantes ao mesmo tempo. (Zavitz & Allahar, 2002, p. 143)

Scher (2002, p. 478) tem, por isso, toda a razão quando observa que “a indeterminação dos rituais públicos como o carnaval fornece mais um fórum para um debate do que conclusões claras e inequívocas”.

John Stewart (1986) refere igualmente as tensões e contradições em jogo no carnaval. Dirigindo a sua atenção para o carnaval de Trinidad, o autor vê-o como um evento no qual a sociedade comenta certos aspetos que a caracterizam e no qual se satisfazem múltiplos objetivos e impulsos sociais, contraditórios por vezes. Seguindo Geertz (1973), que afirmou que o ritual dramatiza certos aspetos e silencia outros, o autor nota que isto é particularmente visível no carnaval, e é por isso que este mantém um lugar destacado na cultura trinidadiana. O autor insiste que a experiência do carnaval está ancorada num sistema de paradoxos e decorre numa tensão entre permissão e constrangimento.

Agier (2000), no seu trabalho sobre o carnaval da Bahia, afirma que, sem ser um rito em sentido estrito, o carnaval é um *contexto ritual*, ou seja, um espaço-tempo fora do quotidiano propício à simbolização, e que encará-lo desta forma permite dar conta da heterogeneidade do investimento simbólico individual e coletivo: a simbolização ritual é diferente consoante os atores e os momentos, e essas diferenças dão conta da

segmentação desse espaço segundo as categorias sociais e socio-raciais presentes na sociedade e na festa¹².

Já Victor Turner (1988) afirmava que a relação entre o mundano, os processos socioculturais do dia-a-dia e as suas performances não é unidireccional e “positiva”, no sentido em que a performance “reflita” ou “expresse” o sistema social ou a configuração cultural, mas é antes recíproca e reflexiva, no sentido em que a performance é sempre uma crítica, direta ou velada, da vida social. Mais, as performances culturais não são simples refletores ou expressões da cultura, podem ser agências de mudança.

Enquanto reflexo das sociedades e das culturas, o carnaval é um produto histórico. Conforme argumentam Green e Scher (2007), a história do carnaval de Trinidad fez-se sempre por referência à história da própria ilha. É possível identificar esse passado no *calypso* e no *steel pan*, tal como no samba, nos blocos afro ou nas escolas de samba. As histórias destes elementos incorporam aspetos das histórias dos países, recriando-as constantemente. Nas palavras dos autores:

o que quer que seja que os carnavais possam ser nas suas muitas encarnações, eles são produtos de histórias únicas, manifestações de tensões sociais, barómetros de mudança cultural, e cadinhos para criar, descobrir e afirmar identidades. Os carnavais abrangem ideias e práticas contraditórias. (Green & Scher, 2007, p. 9)

Também a dimensão expressiva e representacional do carnaval situa-se sempre num dado contexto histórico, social e político. As expressões performativas carnavalescas não são expressões arbitrárias desligadas dos seus contextos socioculturais. Na análise do simbolismo do carnaval é então importante considerar as constelações ideológicas e os contextos políticos que lhe estão implícitos, bem como a sua “polivocalidade”, isto é, a diversidade de interpretações, inclusive conflitantes, a que ele se presta.

Scher (2002) mostra-nos como o carnaval é vendido como a festa nacional de Trinidad, desvendando os modos ardilosos como se desenvolvem os processos de preservação do património cultural e como se construiu uma narrativa cultural nacional na qual o carnaval ocupa lugar determinante. O posicionamento do carnaval como uma forma expressiva central numa identidade cultural nacional, que supostamente transcende divisões étnicas, de classe e de género, fez parte da agenda nacionalista em Trinidad. Porém, esta retórica de cariz cultural, que compõe uma narrativa nacional, assenta na celebração de determinadas formas culturais e carnavalescas, ocultando outros aspetos da história do carnaval e assim manipulando-a de acordo com agendas políticas. Ao excluir certos desenvolvimentos e transformações do carnaval, esta narrativa silencia vários elementos da sociedade¹³.

¹² Ainda a propósito da inversão, Agier (2000) sustenta que a crítica da tese da inversão é alimentada pelos estudos “externalistas”, que se centram na dimensão sociológica do ritual, isto é, na observação dos componentes externos ao rito. Inversamente, a análise “internalista” preocupa-se em construir a inteligibilidade do cenário estruturante, o desenvolvimento do evento ritual. Segundo o autor, a tese da inversão revela-se tautológica: os papéis são invertidos porque o espaço ritual é o avesso do espaço quotidiano.

¹³ Da Matta (1997/1979) também encara o carnaval carioca como um ritual nacional. Porém, a metonímia que apresenta

Zavitz e Allahar (2002) advertem também para o facto de que esta ideia muito propagada em Trinidad, do carnaval como festa nacional, serve para camuflar as desigualdades de classe. Segundo os autores, a tendência para tomar as diferenças raciais como cruciais leva a que se minimize a importância da classe para compreender a desigualdade social. Para muitos dos que vêem o carnaval como a festa nacional de Trinidad, ele é sinónimo de tradição e herança ou ancestralidade africana. Como dizem os autores, estas ideologias e retóricas assentam no uso acrítico de noções como “comunidade”, “raça” ou “etnicidade”, e transportam essencializações várias, nomeadamente uma homogeneização de África e dos africanos, inevitavelmente acompanhada por uma essencialização dos europeus e ocidentais.

Num tom irónico, os autores lembram que o carnaval foi introduzido em Trinidad não pelos africanos, mas pelos franceses, no século XVIII e, desde essa altura, tem sido arena de negociação entre uma multiplicidade de etnias e classes, mais do que um mero campo de oposição entre brancos e negros. Assim, apesar de o património africano fazer parte do carnaval, isso não significa que ele seja uma tradição exclusivamente africana. Um afrocentrismo, a seu ver desregrado, parece prevalecer nas descrições do carnaval caribenho e ganha exagerado destaque quando se transpõe a questão do carnaval para os estudos da diáspora, mais uma vez reificando ideias de uma “comunidade” e sua suposta ancestralidade e coesão. No caso de Trinidad, estas questões são particularmente relevantes e eventualmente desconcertantes, pois estamos a falar de uma sociedade crioula cuja heterogeneidade étnica, cultural e religiosa deveria impor precaução redobrada. Como afirmam os autores, “o carnaval, com as suas controvérsias de raça e classe, é o grande espelho da sociedade trinidadiana que tem refletido historicamente as suas divisões sociais” (Zavitz & Allahar, 2002, p. 142). Assim, o carnaval é um reflexo histórico, político e social da sociedade. Mas, ao tornar-se o símbolo nacional de Trinidad, simultaneamente da sua unidade e diversidade, impõe-se uma problematização da forma como se processam estas definições e categorizações, principalmente quando o carnaval se mercantiliza sob as lógicas de orientações políticas e jogos de poder.

Também Green e Scher (2007) assinalam esta politização e mercantilização de que foi alvo o carnaval de Trinidad no pós-Independência. Segundo os autores, existem muitos estudos que promovem uma agenda nacionalista e versam sobre nostalgias de autenticidades que seria preciso recuperar, elegendo, delimitando e definindo expressões culturais supostamente mais representativas de uma cultura nacional. Enquanto dispositivo de recuperação de identidades primordiais ameaçadas, o carnaval é um campo armadilhado.

Risério (1995) dá igualmente conta destas instrumentalizações. Ao falar do processo de “reafricanização” do carnaval da Bahia, da forma como o carácter “negro” do carnaval baiano se avivou a partir da década de 1970, com o renascimento dos afoxés e o nascimento dos blocos afro, o autor refere-se ao triplo esforço de apropriação de

entre carnaval e Brasil é arquitetada sob uma perspectiva funcionalista e parte do pressuposto de que o carnaval é a festa dos dominados. O seu raciocínio é que numa sociedade hierarquizada existe um carnaval igualitário e nessa medida o carnaval é um ritual de inversão.

realidades distantes no tempo e no espaço por parte dos negro-mestiços brasileiros: apropriação do próprio passado, apropriação do presente africano e apropriação do presente negro norte-americano, notando que “o que interessa, na apropriação do distante, é se apropriar daquilo que coincide com os interesses do presente que se está vivendo. O ‘distante’ é selecionado, renovado e sobretudo justificado” (Risério 1995, p. 98). Segundo o autor, a indústria turística, com o apoio do tecido empresarial, transformou o carnaval baiano num carnaval negro-mestiço. E desse modo criam-se realidades pois, como afirma o autor, na Bahia a cultura negro-mestiça não é predominante, mas é, certamente, hegemónica.

Sheriff (1999), num inspirador trabalho sobre a questão racial numa favela do Rio de Janeiro, dá-nos conta da complexidade destas questões e expõe algumas das suas contradições: “o carnaval carioca contemporâneo, que é convencionalmente entendido como uma demonstração de democracia racial e o colapso temporário das fronteiras de classe, é o produto negociado de uma história de lutas racializadas pelo espaço público” (p. 21). O autor vai-nos fornecendo pistas valiosas: a diferença entre blocos e escolas de samba, a alteração que a construção do Sambódromo trouxe na vivência do carnaval, a exclusão dos mais pobres que não podem pagar para entrar no Sambódromo ou para integrar uma escola de samba, o jovem negro que é respeitado pelos brancos da classe média, mas apenas enquanto sambista de pagode, a ideia de que o samba é coisa do povo e de negros, etc. O autor desmistifica:

quando as pessoas no Morro do Sangue Bom criticam o carnaval carioca dos anos 1990, elas baseiam-se menos em noções de resistência e cooptação do que nos processos mais concretos e práticos de roubo – aqueles que limitam ou impedem a sua efetiva (ao contrário de meramente simbólica) participação. O ponto para elas não é que a cultura negra tenha sido apropriada e despolitizada, mas sim que o seu papel como representantes, produtores e performers, reconhecidos nacional e internacionalmente, do carnaval carioca regido pelo samba, lhes tenha sido usurpado. (Sheriff, 1999, p. 20)

Assim, o que para uns é igualdade, diversidade, inclusão, para outros é desigualdade, exclusão e marginalidade. Se, por um lado, o carnaval do Rio é promovido enquanto espetáculo exemplar da cultura brasileira, por outro, ele também é um campo onde podemos observar a marginalidade política a que determinadas franjas da sociedade estão votadas. Isto não implica que elas não participem do carnaval. Mas denota que a unidade se faz à custa de marginalidades escondidas. O mito da democracia racial é apenas um dos muitos equívocos que estão em ação quando o samba e o carnaval são apresentados como símbolos da cultura nacional e da identidade brasileira.

Conforme argumenta Da Matta (1997/1979), o ritual é uma ocasião privilegiada para se penetrar no coração cultural de uma sociedade, na sua ideologia dominante e no seu sistema de valores. De forma similar, para Geertz (1973, p. 448), “[a luta de galos] é uma leitura balinesa da experiência balinesa, uma história que eles contam a si mesmos sobre si mesmos”.

Como refere Agier para o caso da Bahia, tratar separadamente termos como identidade e cultura, ou racismo e mestiçagem, conduziria à constatação do carácter ambíguo de cada um deles. Para os reunir, é frutuoso abordar a ritualização de diferentes identidades. As situações de *mise en scène* da identidade são boas ocasiões para observar a cultura a fazer-se. Neste sentido, a antropologia do carnaval é uma forma de antropologia das identidades ritualizadas (Agier, 2000, pp. 228-229).

NOTAS FINAIS

Como acabamos de ver, através do carnaval é possível sondar várias facetas da vida social. Assim, as concetualizações teóricas que enunciei atrás caminham em paralelo com outras abordagens comuns da festa carnavalesca. Entre as mais usuais estão as que tomam o carnaval como uma manifestação de identidade cultural de uma região ou mesmo um símbolo nacional. Muitas vezes, a nação apresenta-se no carnaval de forma manifesta¹⁴. E nalguns países, como no Brasil e na Trinidad, o carnaval é tomado como uma festa nacional e mesmo como um dos símbolos da nação¹⁵.

O carnaval tem sido usado como ferramenta de análise de temáticas como a identidade nacional, assim como de outros aspetos candentes da vida social, como a classe, a raça¹⁶, o turismo¹⁷, ou o género¹⁸, temas que costumam surgir, aliás, intersectados. No entanto, ainda que este leque temático possa indiciar uma certa pujança das análises sobre o carnaval, ele tem sido tratado, parece-me, mais como pretexto do que como objeto em si.

Como pretendi mostrar através do caso cabo-verdiano, o carnaval é uma lente privilegiada para analisar o social e ajuda a pensar uma diversidade de temas, da estratificação social às relações com o passado, das identidades culturais e nacionais às relações interpessoais. Contudo, independentemente de um enfoque a uma escala mais micro ou macro, não devemos desconsiderar as dinâmicas próprias do carnaval em si. O carnaval não deve ser somente pretexto, deve ser foco. Assim, grandes temas não nos devem distrair do mais importante, que é olhar para o carnaval com todos os sentidos apurados e como o verdadeiro material da nossa pesquisa. Se nos dispusermos a ver, ouvir e

¹⁴ Este uso do carnaval para fins nacionalistas nem sempre é espontâneo. No carnaval do Rio de Janeiro, desde a década de 1930 (durante o governo de Getúlio Vargas) até aos anos 1990, havia a obrigatoriedade de as escolas de samba terem enredos com motivos nacionais. Turner (1983, p. 112), Queiroz (1985, p. 20) e Raphael (1990, p. 77), por exemplo, assinaram essa situação e Fernandes (2001, pp. 86-89) problematizou-a e enquadróu-a.

¹⁵ Seria inviável elencar aqui os inúmeros trabalhos que versam esta temática, mas veja-se, por exemplo, para o caso da Trinidad, Freitas (1994), Ho (2000), Scher (2002), Zavitz e Allahar (2002) e para o caso brasileiro, Da Matta (1997/1979), Sheriff (1999). No caso brasileiro, o símbolo nacional pode ser o carnaval em si ou a sua suprema expressão musical, o samba. A este respeito, vejam-se os trabalhos de Sodré (1998/1979), Vianna (2002/1995) e Chasteen (1996).

¹⁶ Como fizeram Raphael (1990), Morales (1991), Agier (1992, 1996, 2000), Freitas (1994), Risério (1995), Zavitz e Allahar (2002), Armstrong (2010) e que  , quase sempre, indissociável da classe.

¹⁷ Abordado normalmente em articula o com as temáticas da tradi o, da autenticidade e da mercadoriza o (Green, 2002, 2007a, 2007b; Scher, 2007a) e, nesse sentido, da memória (Green, 2007b; Scher, 2007b, que abordaram diferentes nostalgias implicadas no carnaval da Trinidad e, sobre memória nacional, ver Scher, 2007a).

¹⁸ Como no caso de Scheper-Hughes (1992), Freitas (1994, pp. 249-272; 1999) ou Agier (1996).

sentir a realidade social, chegaremos aos diversos sentidos por trás da festa, aos mundos vividos, com os seus valores, lógicas e significados.

Os grandes teóricos ressaltaram isso mesmo. Bakhtin (1984/1965, p. 211) deu assim o mote: “as imagens festivo-populares tornam-se meios poderosos de compreender a realidade”. E Turner (1983, p. 104) reforçou-o: “possivelmente, a forma como as pessoas brincam é mais profundamente reveladora de uma cultura do que a forma como trabalham, dando acesso aos seus ‘valores nucleares’ [‘heart values’]”.

Em sintonia com Michel Agier (2000), entendo que o carnaval é uma instituição-chave adequada para analisar a sociedade na medida em que instaura uma “fábrica de identidades”. Como argumentou Vale de Almeida (1997), numa síntese de outros autores, a identidade é uma atividade e não um estado existencial, mais, ela atualiza-se de forma performativa. As festas são, portanto, boas ocasiões para observar essa ação a desenrolar-se.

Essa fábrica, onde se fazem e refazem identidades, é composta por várias linhas de montagem e trabalha com inúmeras matérias-primas. As identidades possíveis de desvendar no carnaval são múltiplas e nem todas ostensivas ou imediatamente apreensíveis. Tanto podemos olhar para identidades nacionais, como para identidades regionais e locais. E tanto podemos descortinar o modo como estas se constroem, como a forma como são promovidas e exibidas. Tanto podemos colocar a tónica na participação coletiva e nos sentimentos de pertença das comunidades, como filtrar identidades de raça, classe e género. Tanto podemos captar a forma como o património e a tradição são forjados na processualidade histórica, como encará-los como dispositivos de promoção turística no presente. Tanto podemos olhar para as narrativas oficiais, como para os discursos de quem faz e sente, de quem participa e de quem é excluído. E são estas várias perspetivas analíticas que originam abordagens mais aprofundadas e comprometidas com a realidade social e menos reféns da abstração e segura dos modelos teóricos.

Como mostram as reflexões dos autores aqui apresentadas, olhando atenta e criticamente para o carnaval, é possível examinar as facetas culturais, sociais, económicas e políticas desta festa. E tudo isto é extensível a muitas outras festividades. Cabe aos cientistas sociais, e aos investigadores de uma forma geral, usar este património intelectual e enriquecê-lo com outros ângulos de análise e outras festas, quaisquer festas.

FINANCIAMENTO

Este texto tem por base o capítulo da conclusão da tese de doutoramento em Antropologia da autora, intitulada *Classe, memória e identidade em Cabo Verde: uma etnografia do carnaval de São Vicente* e defendida em 2018 no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, e cuja pesquisa foi apoiada pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (SFRH/BD/77522/2011).

A tradução do artigo teve o financiamento do projeto “FESTIVITY – Festa, património cultural e sustentabilidade comunitária. Investigação e comunicação no caso da Bugiada e Mouriscada de Sobrado”, ref.^a PTDC/COM-CSS/31975/2017.

REFERÊNCIAS

- Agier, M. (1992). Ethnopolitique: racisme, statuts et mouvement noir à Bahia. *Cahiers d'Études Africaines*, 32(125), 53-81. <https://doi.org/10.3406/cea.1992.2088>
- Agier, M. (1996). As mães pretas do Ilê Aiyê: nota sobre o espaço mediano da cultura. *Afro-Ásia*, (18), 189-203. <http://dx.doi.org/10.9771/1981-1411afro-ásia.voi18.20905>
- Agier, M. (2000). *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*. Marseille: Éditions Parenthèses.
- Armstrong, P. (2010). Bahian carnival and social carnivalesque in trans-Atlantic context. *Social Identities*, 16(4), 447-469. <https://doi.org/10.1080/13504630.2010.497722>
- Bakhtin, M. (1984/1965). *Rabelais and his world*. Bloomington: Indiana University Press.
- Balandier, G. (1999). O inverso. In *O poder em cena* (pp. 67-94). Coimbra: Minerva.
- Baroja, J. C. (1965). *El carnaval. Análisis histórico-cultural*. Madrid: Taurus.
- Caillois, R. (1988/1939, 1950). O sagrado de transgressão: teoria da festa. In *O Homem e o sagrado* (pp. 95-124). Lisboa: Edições 70.
- Caillois, R. (2001/1958). *Man, play, and games*. Urbana; Chicago: University of Illinois Press.
- Chasteen, J. C. (1996). The prehistory of samba: carnival dancing in Rio de Janeiro, 1840-1917. *Journal of Latin American Studies*, 28(1), 29-47. <https://doi.org/10.1017/S0022216X00012621>
- Cohen, A. (1980). Drama and politics in the development of a London carnival. *Man*, 15(1), 65-87. <http://doi.org/10.2307/2802003>
- Cohen, A. (1993). *Masquerade politics: explorations in the structure of urban cultural movements*. Oxford; Providence: Berg.
- Da Matta, R. (1977/1973). O carnaval como um rito de passagem. In *Ensaio de Antropologia estrutural* (pp. 19-66). Petrópolis: Editora Vozes.
- Da Matta, R. (1997/1979). *Carnavais, malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Rocco.
- Fernandes, N. da N. (2001). *Escolas de samba: sujeitos celebrantes e objetos celebrados. Rio de Janeiro, 1928-1949*. Rio de Janeiro: Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro.
- Freitas, P. A. de. (1994). *Playing mas': the construction and deconstruction of national identity in the Trinidad carnival*. Tese de doutoramento. Hamilton: McMaster University.
- Freitas, P. A. de. (2007). The masquerader-anthropologist: the poetics and politics of studying carnival. In G. L. Green & P. W. Scher (Eds.), *Trinidad carnival. The cultural politics of a transnational festival* (pp. 48-61). Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures. Selected essays*. New York: Basic Books.
- Gluckman, M. (1955). The licence in ritual. In *Custom and conflict in Africa* (pp. 109-136). Oxford: Basil Blackwell.
- Gluckman, M. (1963). Rituals of rebellion in South-East Africa. In *Order and rebellion in tribal Africa* (pp. 110-136). London: Cohen & West.

- Green, G. L. (2002). Marketing the nation. Carnival and tourism in Trinidad and Tobago. *Critique of Anthropology*, 22(3), 283-304. <https://doi.org/10.1177/0308275X02022003759>
- Green, G. L. (2007a). 'Come to life': authenticity, value, and the carnival as cultural commodity in Trinidad and Tobago. *Identities*, 14(1-2), 203-224. <https://doi.org/10.1080/10702890601102670>
- Green, G. L. (2007b). Authenticity, commerce, and nostalgia in the Trinidad carnival. In G. L. Green & P. W. Scher (Eds.), *Trinidad carnival. The cultural politics of a transnational festival* (pp. 62-83). Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.
- Green, G. L. & Scher, P. W. (Eds.) (2007). *Trinidad carnival. The cultural politics of a transnational festival*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.
- Heers, J. (1987). *Festas de loucos e carnavais*. Lisboa: Dom Quixote.
- Ho, C. G. T. (2000). Popular culture and the aesthetization of politics: hegemonic struggle and postcolonial nationalism in Trinidad carnival. *Transforming Anthropology*, 9(1), 3-18. <https://doi.org/10.1525/tran.2000.9.1.3>
- Le Roy Ladurie, E. (1979). *Le carnaval de Romans. De la chandeleur au mercredi des cendres 1579-1580*. Paris: Gallimard.
- Lorena Santos, M. do C. (2018). *Classe, memória e identidade em Cabo Verde: uma etnografia do carnaval de São Vicente*. Tese de doutoramento. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.
- Morales, A. (1991). Blocos negros em Salvador: reelaboração cultural e símbolos de baianidade. *Caderno CRH*, 4, 72-92. <https://doi.org/10.9771/ccrh.v4i0.18844>
- Nagle, J. (2009). The carnival and status reversals: multicultural public spectacles. In *Multiculturalism's double bind. Creating inclusivity, cosmopolitanism and difference* (pp. 101-123). Ashgate Publishing, Ltd.
- Queiroz, M. I. P. de. (1985). Escolas de samba do Rio de Janeiro ou a domesticação da massa urbana. *Cadernos CERU (Centro de Estudos Rurais e Urbanos)*, (1), 7-35.
- Queiroz, M. I. P. de. (1994). A ordem carnavalesca. *Tempo Social*, 6(1/2), 27-45. <https://doi.org/10.1590/ts.v6i1/2.84999>
- Raphael, A. (1990). From popular culture to microenterprise: The history of Brazilian samba schools. *Latin American Music Review*, 11(1), 73-83. <https://doi.org/10.2307/780359>
- Risério, A. (1995). Carnaval: as cores da mudança. *Afro-Ásia*, 16, 90-106. <https://doi.org/10.9771/1981-1411afro-ásia.v0i16.20848>
- Scheper-Hughes, N. (1992). Carnival. The dance against death. In *Death without weeping. The violence of everyday life in Brazil* (pp. 480-502). Berkeley: University of California Press.
- Scher, P. W. (2002). Copyright heritage: preservation, carnival and the state in Trinidad. *Anthropological Quarterly*, 75(3), 453-484. <https://doi.org/10.1353/anq.2002.0054>
- Scher, P. W. (2007a). The devil and the bed-wetter. Carnival, memory, national culture, and post-colonial consciousness in Trinidad. *Western Folklore*, 66(1/2), 107-126.
- Scher, P. W. (2007b). When 'natives' become tourists of themselves: returning transnationals and the carnival in Trinidad and Tobago. In G. L. Green & P. W. Scher (Eds.), *Trinidad carnival. The cultural politics of a transnational festival* (pp. 84-101). Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.

- Scott, J. C. (1990). Rituals of reversal, carnival and fêtes. In *Domination and the arts of resistance. Hidden transcripts* (pp. 172-182). New Haven: Yale University Press.
- Sheriff, R. E. (1999). The theft of carnival: national spectacle and racial politics in Rio de Janeiro. *Cultural Anthropology*, 14(1), 3-28. <https://doi.org/10.1525/can.1999.14.1.3>
- Sodré, M. (1998/1979). *Samba, o dono do corpo*. Rio de Janeiro: Mauad Editora.
- Stallybrass, P., & White, A. (1986). *The politics and poetics of transgression*. Ithaca; New York: Cornell University Press.
- Stewart, J. (1986). Patronage and control in the Trinidad carnival. In V. Turner & E. M. Bruner (Eds.), *The Anthropology of experience* (pp. 289-315). University of Illinois Press.
- Turner, V. (1983). *Carnaval in Rio: dionysian drama in an industrializing society*. In F. E. Manning (Ed.), *The celebration of society: perspectives on contemporary cultural performance* (pp. 103-124). Bowling Green: Bowling Green University Popular Press.
- Turner, V. (1988). *The Anthropology of performance*. New York: PAJ Publications.
- Vale de Almeida, M. (1997). Ser português na Trinidad: etnicidade, subjectividade e poder. *Etnográfica*, 1(1), 9-31.
- Vianna, H. (2002/1995). *O mistério do samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor; Editora UFRJ.
- Zavitz, A. L. & Allahar, A. L. (2002). Racial politics and cultural identity in Trinidad's carnival. *Identity*, 2(2), 125-145. https://doi.org/10.1207/S1532706XID0202_02

NOTA BIOGRÁFICA

Carmo Daun e Lorena é licenciada em Sociologia (2003) pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, com mestrado em Antropologia Social e Cultural (2009) e doutorada em Antropologia (2018) pelo Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. É investigadora do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (CECS) da Universidade do Minho no âmbito do projeto “FESTIVITY – Festa, património cultural e sustentabilidade comunitária. Investigação e comunicação no caso da Bugiada e Mouriscada de Sobrado” e investigadora colaboradora do Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3756-8092>

Email: carmodaunlorena@ics.uminho.pt

Morada: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Campus de Gualtar, 4710-057 Braga, Portugal

Submetido: 15.05.2019

Aceite: 04.10.2019

O BLOCÓDROMO ESTÁ NA RUA: A APROPRIAÇÃO MERCADOLÓGICA E OS BLOCOS DE CARNAVAL DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO

Tiago Luiz dos Santos Ribeiro

Programa de Pós-Graduação em Artes, Instituto de Artes, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Felipe Ferreira

Centro de Referência do Carnaval, Instituto de Artes, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

RESUMO

A partir da proposta da Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro de criar uma arena para desfile de blocos carnavalescos, para o carnaval de 2018, projeto que ficou conhecido como “Blocódromo”, visamos identificar que aspectos deste empreendimento – que não saiu do papel – ganharam vida no carnaval de 2019. Para tanto, abordaremos esta manifestação carnavalesca como objeto de ressignificações na sociedade contemporânea, o que se revela de modo evidente nos variados estágios de reformulação do projeto Arena Carnaval Rio, tanto em 2018 (o que inclui mudanças estruturais e de data) como em 2019, quando recebeu um outro formato, cuja implementação esbarrou em novos processos de negociação. A partir daí, utilizando alguns blocos de carnaval, analisaremos a ideia de apropriação destes grupos como produtos de interesse mercadológico, tanto por empresas privadas quanto pelo poder público, destacando questões como a perda de controle sobre práticas culturais assim como os efeitos da mercantilização e turistificação do carnaval carioca. Através das tensões e diálogos entre os diversos atores envolvidos observaremos como este tipo de organização carnavalesca desafia o projeto de ordenação da festa, por meio das disputas de poder nas vias públicas, enquanto se revela uma atraente fonte de receita.

PALAVRAS-CHAVE

carnaval; bloco de carnaval; apropriação; turistificação

THE BLOCÓDROMO IS OUT: THE MARKET TAKEOVER AND THE STREET PARADES IN RIO

ABSTRACT

Starting from the proposal of Rio de Janeiro’s City Hall to create an arena for the carnival parades in 2018 known as “Blocódromo”, this work aims to identify which aspects of this venture – which remained aspirational – came to life in 2019’s carnival. To do so, this carnival manifestation will be approached as an object of re-signification in contemporary society, which is evident in the varied reformulation stages of the Rio Carnival Arena project, both in 2018 (which includes structural and date changes) as in 2019, when it received another configuration, which involved new negotiation processes in order to be implemented. Henceforth, using street carnival parades as an example, this project will analyse the idea of appropriation of these groups as products of market interest, both by the private and public sectors, highlighting issues such as loss of control over cultural practices as well as the effects of commodification and growth of tourist flow in Rio’s carnival. Through the tensions and debates between the various

stakeholders this work aims to observe how this type of carnival organization challenges the event's organization as a whole, considering the power struggles on public roads while it proves to be an attractive source of revenue.

KEYWORDS

carnival; street carnival parades; appropriation; tourist flow

INTRODUÇÃO

Manifestação carnavalesca centenária, a nomenclatura “blocos de carnaval” compreende grupos diversos que, já em meados do século XIX, se misturavam às muitas outras formas de festejar o período que antecede a quaresma, sendo chamados quase indistintamente de “grupos”, mas também aleatoriamente de “clubes”, “cordões”, “ranchos” ou “sociedades” (Ferreira, 2004, p. 207), o que revela a difícil tarefa de se apontar a data de surgimento dos mesmos. Ao longo dos anos, estes grupos adquiriram características próprias, diferenciando-se de outras brincadeiras carnavalescas, através de diversas influências e interesses, permanecendo em constante processo de ressignificação.

Durante o século XX, as variadas agremiações classificadas como blocos de carnaval também foram se agrupando e se subdividindo, formando as diferentes categorias que conhecemos hoje. Araújo (2003) aponta que entre estes grupos estão: os blocos de enredo (conjuntos com estruturas bem próximas às das escolas de samba, que desfilam em competição, em um local específico), os blocos de embalo ou empolgação (estruturados seguindo o modelo de blocos simples, sem variação de fantasias, alegorias ou enredos, mas que também se subdividem em grupos e séries. Dentre os representantes desta categoria estão o Bafo da Onça, o Cacique de Ramos e o Boêmios de Irajá, que desfilam *hors concours*) e os chamados blocos de sujo (conjuntos mais simples de foliões, não-dramatizados, sem fantasias elaboradas e sem alegorias).

O presente trabalho tem como objeto de estudo uma destas categorias, chamada bloco de rua, que compreende agremiações de diferentes públicos e propostas musicais, estéticas e de modelos de desfile, que podem também ser chamados de cordões ou bandas. Seja através de cortejos ou parados; utilizando trios elétricos, carros de som ou nenhum artifício de microfonia; embalados pelos mais diversos ritmos; sugerindo fantasias aos seus desfilantes ou não. Em suma, grupos distintos que compartilham como categoria comum a flexibilidade de regras quanto ao formato, local de desfile e de livre participação.

Agremiações de evidente sucesso no Rio de Janeiro no século XXI (Barros, 2013; Herschmann, 2013), os blocos de rua do carnaval carioca (que não desfilam em competição) atraem não só a presença de milhões de foliões como também o interesse da publicidade, além de uma boa dose de preocupação da Prefeitura da cidade. Apontadas como importante ferramenta para a atração de turistas à cidade (Boschi, 2007), estas organizações carnavalescas têm se submetido a normas e procedimentos a partir do

decreto municipal nº. 30659, de 7 de maio de 2009, incluindo restrição de horários de desfiles, mudanças de locais dos cortejos e indeferimento na autorização de desfiles.

Foi neste cenário que a proposta de se erguer um “blocódromo”, espécie de Sambódromo¹ para blocos, começou a ganhar forma. Iniciativa da Prefeitura, a chamada Arena Carnaval Rio, idealizada em 2017, propunha levar os desfiles de blocos carnavalescos para o Parque dos Atletas – área criada para o lazer dos atletas que disputaram as Olimpíadas de 2016 e que ao longo dos anos recebeu eventos musicais, incluindo três edições do Rock in Rio –, no afastado bairro da Barra da Tijuca. O projeto logo serviu para suscitar questões como a disputa pelo espaço público, assim como os efeitos do deslocamento dos blocos de carnaval na organização da folia da cidade, além do uso mercadológico desta manifestação.

Projeto malfadado, que tentou sobreviver em 2019, sendo novamente engavetado, o blocódromo surge como um novo paradigma do que Storey (2015, p. 30) define como um terreno de trocas e negociações que definem a cultura popular. Entendendo estas relações sociais de forma complexa, sob a interação de diversos atores sociais (Canclini, 2008), visamos avaliar como algumas premissas da Arena Carnaval Rio se perpetuaram e de que maneira as reformulações pelas quais o projeto passou revelam o terreno de disputas de poder em que os blocos carnavalescos estão inseridos.

A metodologia deste trabalho se ampara em pesquisa bibliográfica e documental em livros e artigos, entrevistas com representantes dos blocos carnavalescos e observação participante. Além disso, por abordar um tema tão recente, destacamos a importância dos acervos de jornais na web, privilegiando *O Globo* – por sua importância dentre os tabloides da cidade e por sua extensa cobertura dos carnavais do período –, além de outros periódicos consultados através da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, através da qual foram sondadas todas as menções ao termo “blocódromo”.

Deste modo, estruturamos este artigo em três partes, buscando apresentar a proposta do Blocódromo (ou Arena Carnaval Rio) sob três aspectos ou fases: a primeira, a premissa do projeto, anunciado em dezembro de 2017, que traduz o modo como o poder público enxerga os blocos; a segunda, o conflito discursivo diante da proposta, que envolveu questões como a disputa de poder no espaço público e a mercantilização da festa; e a terceira, que revela a capacidade de negociação dos atores envolvidos, demonstrada nas reformulações do projeto e diálogo com os blocos.

Observamos, desse modo, como estas organizações negociam com o interesse mercadológico que se sobrepõe em propostas como a do Blocódromo, apropriando-se da potência dos blocos carnavalescos ao mesmo tempo em que pode-lhes servir como aquilo que Ferreira (2012, p. 151) classifica de estratégia de sobrevivência.

¹ Inaugurado em fevereiro de 1984 e localizado no Centro do Rio de Janeiro, o Sambódromo é uma passarela fixa para a realização dos desfiles de escolas de samba da cidade. Antes dele, os desfiles foram realizados em diversas ruas e avenidas cariocas (Araújo, 2003).

O BLOCÓDROMO – A PROPOSTA

Em 2011, Zuenir Ventura, discorrendo sobre o papel do Sambódromo para a organização dos desfiles das escolas de samba, afirmou que algo deveria ser feito para ordenar as apresentações dos blocos de carnaval e impedir o “vandalismo e o emporcalhamento da cidade”, mas registrava que “a não ser um louco, ninguém proporia confinar os blocos num blocódromo” (Ventura, 2011, p. 7). Em 26 de dezembro de 2017, um projeto chamado Arena Carnaval Rio (figura 1) foi apresentado pela Prefeitura da cidade do Rio de Janeiro com o intuito de abrigar apresentações de blocos de carnaval (Bacelar, 2017, p. 5). A ideia logo recebeu como apelido o mesmo termo utilizado pelo jornalista, anos antes: Blocódromo.



Figura 1: Projeto da Arena Carnaval Rio, no Parque dos Atletas (Bacelar, 2017, p. 5)

A proposta, segundo o comunicado divulgado no Diário Oficial do Município de 12 de janeiro de 2018 (p. 33), era a de promover cinco dias de shows de samba e pagode em um palco fixo, apresentações de trios elétricos e DJs, além dos desfiles de 10 blocos², dois por dia, do sábado de carnaval até a quarta-feira de cinzas. Localizado no Parque dos Atletas, na Barra da Tijuca, a Arena Carnaval Rio teria entrada gratuita, com acesso controlado por catracas eletrônicas para a contagem do público e capacidade diária para 100 mil pessoas, embora a estimativa da Riotur (órgão da Secretaria Especial de Turismo da cidade do Rio de Janeiro) fosse de 20 a 40 mil foliões por dia.

De acordo com Boere e Magalhães (2018, p. 10), a Arena utilizaria o serviço de cordas para separar o público dos trios elétricos (esquema semelhante ao empregado no carnaval de Salvador) e ainda teria uma área VIP com direito a 20 mesas bistrô, 80 banquetas altas, quatro sofás de dois lugares e 64 pufes, onde seriam servidos canapés quentes e frios para as 300 pessoas que ganhariam pulseirinhas de acesso. O custo do projeto, de acordo com os editais de licitação, era estimado em mais de um milhão e 400 mil de reais em cenografia e infraestrutura e mais de um milhão e 800 mil em

² Segundo Saconi (2018, p. 10) os blocos Bangalafumenga e Sargento Pimenta estavam confirmados na programação desde o primeiro momento.

produção, organização e coordenação (Diário Oficial do Município do Rio de Janeiro, 12 de janeiro de 2018, p. 90)³.

O BLOCÓDROMO – O CONFLITO

Não demorou muito para que a ideia de um Blocódromo provocasse uma enxurrada de críticas. Para se ter uma ideia, antes mesmo da publicação no Diário Oficial do Município, a notícia já havia circulado pela imprensa, que estampava uma série de questionamentos sobre o projeto. Em reportagem da *Folha de São Paulo* (Rangel, 2017, p. B7), enquanto o presidente da Riotur, Marcelo Alves, afirmava que “a cidade tem que estar preparada no carnaval para quem curte e também para os que querem aproveitar os dias sem ir aos blocos”, a presidente da Sebastiana (Associação de Blocos Independentes da Zona Sul, Santa Teresa e Centro do Rio), Rita Fernandes, rebatia: “estamos [nas ruas] há 30 anos e nunca deu errado. O presidente da Riotur não pode mudar a regra sem conversar”. Ainda segundo a publicação, a iniciativa dialogava com outras propostas de ordenação da festa, como a proibição de desfiles de blocos nas ruas internas do Leblon (concentrando os cortejos na praia).

Logo os representantes de outras ligas⁴ dos blocos, como a Amigos do Zé Pereira (que reúne oito agremiações do Centro e da Zona Sul), também se manifestaram contra o projeto da Arena. Estas ligas, que representam grandes blocos, como o Simpatia é Quase Amor e Orquestra Voadora, temiam que a proposta decretasse o fim da espontaneidade do carnaval de rua. Por sua vez, a Riotur garantia que a intenção era a de oferecer “uma opção a mais de lazer, mais confortável, numa área com banheiros fixos e contêineres com bebidas e lanches” (Bacelar, 2017, p. 5).

Para podermos entender as questões relacionadas ao projeto da Arena Carnaval Rio, nos parece importante observar que a ideia de se confinar o desfile de blocos num local isolado não era uma novidade, logo, sua premissa se justificava em um interesse já estabelecido, o de definir um espaço exclusivo para o carnaval de rua. Organizadora e mentora de um dos maiores blocos do carnaval carioca, o Bloco da Preta, a cantora Preta Gil afirmou que, em 2015, durante a preparação do seu desfile, já havia sugerido o blocódromo ao então prefeito do Rio de Janeiro, Eduardo Paes (Caruso, 2018, p. 2). Antes disso, em 2011, o Caderno de Opinião de *O Globo* havia estampado a mesma proposta, como sugestão do leitor Sylvio Pélico, numa edição em que mensagens dos leitores sobre o carnaval recém terminado ocuparam quase que uma página inteira da publicação com reclamações ao direito de ir e vir, críticas ao excesso de bebidas e ao ato de urinar em público, além de sugestões de mudanças de locais de desfiles e de limitação do número de blocos, em discursos que incluíam argumentos nostálgicos e criticavam a discrepância entre o grande público dos blocos em relação às manifestações políticas esvaziadas (Filho, 2011, p. 8).

³ Retirado de <http://doweb.rio.rj.gov.br>

⁴ As chamadas ligas de blocos de carnaval são agrupamentos de blocos carnavalescos formados por agremiações com interesses em comum e/ou pela proximidade geográfica de seus afiliados, que se reúnem na intenção de obterem uma maior participação nas decisões relacionadas a estas manifestações carnavalescas.

Nos jornais (através da base de dados da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional), a primeira menção a um Blocódromo aparece no ano de 2006, mas de modo diferente da proposta aqui apresentada. O termo foi utilizado para designar a ideia de circuitos exclusivos para os desfiles e não um espaço único para os blocos. A sugestão era de Ana Maria Maia, na época ocupando o cargo de Subsecretária Municipal de Eventos, que, segundo o *Jornal do Brasil*, prometia discutir a questão com o então prefeito César Maia (Marta, 2006, p. A14). Apesar de não ser possível afirmar que esta foi a primeira ideia neste sentido – uma vez que alguma proposta semelhante possa ter surgido antes, com outro nome –, é interessante observar como só encontramos o termo blocódromo mais de 20 anos após a criação do projeto que de algum modo lhe serve de inspiração: o Sambódromo. Por outro lado, a primeira década do ano 2000 coincide com o período em que se estabelecia a ideia de um suposto renascimento dos blocos de carnaval – discurso defendido por Motta (2011, p. 13).

Esta busca pela origem do termo blocódromo permite-nos afirmar que a ideia de um espaço controlado para os blocos de carnaval não surgiu do dia para a noite. Para tanto, revela-se interessante a abordagem de autores como Barros (2013, pp. 10-11), que associam este tipo de manifestação carnavalesca – marcada pela multiplicidade de características, reunindo agremiações de diferentes propostas – com a imagem de “liberdade” de regras em oposição ao “exemplo de organização interna” das escolas de samba. Neste mesmo sentido, Leopoldi (2010, p. 27) aponta que o “crescimento acelerado” do número de blocos que se apresentam no carnaval do Rio de Janeiro é visto como o “renascimento da carnavalização” contra a crescente formalização do desfile das escolas, que teriam se afastado do “espírito carnavalesco original sintonizado com as festas bakhtinianas”.

Apesar de contestável, esta ideia de retomada do carnaval de rua – respaldada, segundo Ferreira (2018, p. 51), pela diminuição de referências a esta manifestação carnavalesca na imprensa em meados do século XX, o que esconde o efeito de espraiamento dos lugares carnavalescos pelo subúrbio da cidade, estimulado, em alguma medida, pelos concursos de coretos e batalhas de confete em vários bairros, como apontado por Guimarães (2011, p. 260) – reflete-se em projetos de ordenação da festa de rua. Para Ferreira (2012), estas narrativas de “morte” e “renascimento” do carnaval existem desde que a festa nasceu, reflexo de uma intenção de normatização da folia, um discurso que releva o que se esperar de manifestações carnavalescas deste tipo. Neste sentido, é imprescindível observar a disputa pelo espaço público das áreas nobres da cidade como fator determinante para o desenvolvimento de projetos como o blocódromo.

Em seu estudo sobre os diferentes modos de vivência carnavalesca na cidade do Rio de Janeiro, Queiroz (1999, p. 106), abordando a ideia estabelecida da Zona Sul como a área da “sociedade ordeira” e a Zona Norte como o *habitat* da “sociedade perigosa”, destaca que a disciplina dos desfiles das escolas de samba seria resultado da interação destas duas divisões sociais e uma prova da hegemonia das camadas superiores e da submissão das inferiores (p. 107) ou, como a autora define, a domesticação da massa urbana (p. 71). Neste sentido, o crescimento do número de blocos na Zona Sul da

cidade, ou seja, a ampliação da presença de uma manifestação carnavalesca menos marcada por regras numa área mais “organizada” da cidade, provocaria conflitos e busca por soluções.

Vale observar que esta disputa pelo espaço público já faz parte da história do carnaval carioca. No período colonial, por exemplo, as ruas ocupadas pelos escravos e evitadas pela elite já marcavam a forte separação entre os tipos de entrudo, o popular e o familiar⁵. Com as mudanças ocorridas a partir da chegada da família real ao Brasil, em 1808, o tecido urbano carioca começava a ser disputado por membros da nobreza portuguesa, pela elite brasileira e por homens livres e escravos que passavam a usar e significar os espaços da cidade de formas diferentes, o que levou a burguesia a procurar ocupar as ruas do Centro com um novo carnaval, visando desqualificar a antiga festa do entrudo (Ferreira, 2012, pp. 55-56). Ainda de acordo com Ferreira (2004, p. 165), já em 1857 um texto do *Jornal do Commercio*, de 23 de fevereiro, sugeria que se determinasse “um certo número de ruas para o passeio”, uma vez que, segundo o autor, “começava a ficar cada vez mais clara a necessidade de algum tipo de providência para dar um mínimo de organização à confusão carnavalesca que, no Rio de Janeiro, atingia um nível nunca imaginado”. Todas essas tentativas de ordenação da festa nos revelam o que as classes dominantes entendiam como o “verdadeiro carnaval”.

No caso aqui abordado, além da “problemática” ascensão do carnaval de rua na Zona Sul, onde “deveria” reinar a ordem, outras questões também podem ter influenciado. Segundo Amar (2018, p. 114), já ao final dos anos 1990, revelava-se uma mudança no modo de ver a folia carioca, quando uma nova coalisão de grupos de interesse paraestatal retirou os dólares de turismo dos espetáculos do Carnaval:

uma nova visão, revanchista e obcecada por respeitabilidade, do turismo apropriado para o Rio e para a identidade nacional surgiu e julgava, envergonhada, o projeto utópico de nacionalismo populista cultural da Lapa e do Carnaval do início do século XX, que focava na mistura racial e em uma modernidade sensualizada. As elites (...), constrangidas e em significativo diálogo com grupos cristãos evangélico-pentecostais, começaram a ver a imagem tropical e sensual do Brasil como falsa, suja e vulgar. Eles achavam que isso pervertia e prostituía a nação na economia global.

Neste sentido, os blocos de carnaval poderiam se enquadrar no que Amar (2018, p. 97) chama de “inimigos culturais”:

certas parcelas da sociedade ficaram estigmatizadas como inimigas culturais da nação em processo de modernização e como consequências nefastas do desenvolvimento globalizado. Essa agenda jogou luz sobre determinados sujeitos e os declarou responsáveis pelas inseguranças urbanas associadas à globalização.

⁵ Enquanto dentro das casas a elite se divertia com os limões de cheiro – pequenas bolas de cera recheadas de perfumes ou vinhos – nas ruas os escravos e as pessoas das classes populares participavam de brincadeiras bem mais agressivas, em que aos limões ou laranjas de cheiro se juntavam todo tipo de projéteis ou líquidos mais imundos (Ferreira, 2012, p. 55).

Abordagens como estas dialogam com as mudanças desencadeadas após o decreto municipal nº 30659 de 7 de maio de 2009⁶, em que a Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro implementava novas normas e procedimentos para o carnaval de rua do município, restringindo horários e locais de desfile. Embora esta não seja a primeira iniciativa deste tipo – nos anos 1950, por exemplo, aos sábados de carnaval, o jornal *O Globo* estampava o que era proibido e permitido pela polícia nos dias de folia, o que incluía diretrizes sobre os blocos –, o novo decreto coincidia com o momento em que os olhos do mundo se viravam para a cidade do Rio de Janeiro, que se preparava⁷ para a realização da Copa do Mundo de 2014⁸ e dos Jogos Olímpicos e Paralímpicos de 2016⁹. Deste modo, a ideia de um Blocódromo, com acesso controlado por catracas eletrônicas e área VIP, na Barra da Tijuca (nova área nobre da cidade), se revelava como mais uma etapa deste processo.

Rita Fernandes, presidente da Sebastiana, falou, na época, que o perfil do carnaval carioca é outro e que não acreditava que ele tenha que ficar confinado a qualquer tipo de arena: “entendemos que grupos que fazem show se interessem em ir pra lá. Mas esse tipo de iniciativa jamais poderia substituir o carnaval de rua. Somos contra transformar a Arena no modelo do carnaval”. Seguindo a mesma linha, Rodrigo Rezende, presidente da Liga Amigos do Zé Pereira, via a iniciativa com desconfiança: “a gente tem muito medo de que a Prefeitura queira segregar o carnaval de alguma forma” (Bacelar, 2017, p. 5).

Essa não seria a primeira vez que a Barra da Tijuca se tornava um destino desejado para o carnaval. Em 1981, por exemplo, segundo o *Jornal do Brasil* (Informe JB, 1981, p. 6.), João Roberto Kelly, então presidente da Riotur, chegou a propor a mudança dos desfiles da Marquês de Sapucaí para o antigo Autódromo de Jacarepaguá, local em que hoje se encontra o Parque Olímpico. Da mesma forma, Anísio Abraão David, presidente de honra da Beija-Flor, nunca escondeu sua vontade de levar as escolas de samba para a Barra (Prestes Filho, 2015, p. 20). Vale salientar que estas propostas buscavam “desafogar” o Centro do Rio, optando por um bairro até então pouco ocupado, com ruas mais largas e planejadas.

Desta vez, sobre a escolha da Barra da Tijuca para sediar a Arena Carnaval Rio, a Riotur afirmava buscar um novo atrativo para a Zona Oeste carioca, por dispor de opções de transporte público que a conectam com toda a cidade, oferecendo um reforço

⁶ Composto de 16 artigos, o documento estipulava horários de concentração e término de desfiles para blocos e bandas, mediante requerimento solicitado no ano anterior a sua realização. Estas autorizações estariam condicionadas ao parecer da Companhia de Engenharia de Tráfego do Rio de Janeiro (CET RIO), ao nada a opor das Coordenadorias das Áreas de Planejamento (Subprefeituras) e à regularização da exposição de marcas de patrocinadores junto à Coordenação de Licenciamento e Fiscalização. Além disso, ficou estabelecido que caberia a cada bloco a responsabilidade pelo recolhimento dos direitos autorais junto ao Escritório Central de Arrecadação – ECAD. O não cumprimento das normas por parte das bandas e blocos carnavalescos implicaria o indeferimento do pedido para o carnaval do ano subsequente.

⁷ Além das obras realizadas (que valorizaram áreas como o Centro da cidade, local de tradicional ocupação dos blocos de carnaval) a preparação para estes grandes eventos trouxe também mudanças no programa de segurança pública, destacando-se a implantação do programa das UPPs (Unidade de Polícia Pacificadora), iniciado em 2008, e que dialogava com a ideia de policiamento calcado na “qualidade de vida” apontado por Amar (2018).

⁸ O anúncio do Brasil como sede da Copa do Mundo foi realizado em 30 de outubro de 2007.

⁹ O anúncio do Rio de Janeiro como sede dos Jogos Olímpicos e Paralímpicos de 2016 foi realizado em 2 de outubro de 2009.

para a ocupação hoteleira da região (afastada da maior parte dos eventos carnavalescos) e ocupando o Parque dos Atletas, área ociosa na maior parte do ano após os Jogos Olímpicos e Paralímpicos de 2016 (Diário Oficial do Município do Rio de Janeiro, 12 de janeiro de 2018, p. 33¹⁰). Uma ideia que, assim como a de transferência do Sambódromo para a Barra da Tijuca, ignorava as transformações culturais acarretadas com este deslocamento.

No caso da Arena Carnaval Rio, a Prefeitura negava que a intenção seria a de remanejar os blocos para o novo espaço, mas, sim, realizar uma espécie de segunda apresentação (Bacelar, 2017, p. 5). Porém, há de se supor que, como o evento ocorreria durante o carnaval, a primeira ideia seria, ao menos em parte, efetivada. Basta deduzir que muitos foliões que optassem por frequentar o Blocódromo deixariam de estar presentes nos blocos de outras regiões, o que reduziria seu público. Além disso, levar estes foliões para a Barra da Tijuca indicava uma maneira de alterar a geografia da festa, já que a região da Zona Oeste, que abriga o bairro, seria a área com a menor quantidade de desfiles oficiais de blocos de carnaval em 2018, segundo listagem da própria Riotur¹¹.

Além disso, existem outras questões envolvidas nesta mudança de lugar da festa, saindo do espaço público cotidiano para uma área exclusiva preparada para um evento. Em seu trabalho sobre a rua como palco, Schechner (2012, pp. 157-180) ressalta que “permitir que as pessoas se reúnam nas ruas é sempre flertar com a possibilidade de improvisação – o inesperado pode acontecer”. Ciente disso, o Estado, temendo o caos, busca domesticar a festa transformando o que era inversão da ordem social num espelho dela mesma. Deste modo, a folia nas ruas, tomando de assalto lugares que “refletem história” e “irradiam poder” é uma afirmação de algo que o *statu quo* pretende evitar.

Para Ferreira (2018), os blocos carnavalescos atuais, como uma espécie de “cordões contemporâneos”, trazem novas tensões e sentidos para o carnaval das ruas, onde acontecem as disputas que, segundo ele, caracterizam o carnaval carioca:

brincar carnaval não é simplesmente tocar música, usar fantasia e cantar. É reivindicar o espaço público para a folia e transformar a rua cotidiana, por onde passa o trânsito, em avenida festiva através, aí sim, de músicas, fantasias, cantorias e outras formas de transgressão simbólicas. (...) Há tempos nossos foliões entenderam o valor dessa batalha que vem ocupando as artérias da cidade desde o período colonial, com os entrudos, e, mais tarde, as sociedades carnavalescas, cucumbis, zé pereiras, cordões, ranchos, blocos e escolas de samba. O fenômeno atual dos novos blocos é só o capítulo mais recente dessa longa história. (Ferreira, 2018, p. 19)

Seguindo a mesma linha de pensamento, o arquiteto Sérgio Magalhães revela a importância destas disputas pelo espaço público para a sua vitalidade:

¹⁰ Retirado de <http://doweb.rio.rj.gov.br>

¹¹ Na lista oficial de blocos do carnaval de 2018, divulgada pela Prefeitura do Rio de Janeiro, a Zona Oeste realizaria 122 desfiles de blocos, contra 127 do Centro, 147 da Zona Sul e 200 da Zona Norte.

onde o incrível fenômeno dos blocos festeja o carnaval? Na rua, no espaço público. Uma praça, todos sabemos, é uma área livre, pública, cercada de construções. Mas fosse apenas edifícios + área livre, seria uma imensa maquete. É o uso que a qualifica. Isto é, o espaço urbano é o material e o espiritual somados na história, construindo a memória e a identidade coletivas. Os cidadãos se reconhecem como parceiros ao compartilharem imagens e memórias. A identidade coletiva cimenta valores e permite que o embate cotidiano se estabeleça em bases mutuamente aceitas. É um verdadeiro acordo social promovido pelo usufruto dos bens culturais, dos espaços e dos signos coletivos. (...) O espaço urbano é vida e estabilidade; somos nós e nossa vivência no lugar, que nos somamos às gerações precedentes na construção da identidade e da memória comuns. (Magalhães, 2011, p. 7)

Neste sentido, ainda para Ferreira, a criação do Blocódromo mal esconde a tentativa de esvaziar esta potência política e transgressora de resignificar a rua, propondo um território higienizado, organizado e delimitado, transformando o que era folia em um espetáculo espacialmente controlável. Em suas palavras:

os blocos precisam escrever sua diversidade no asfalto das ruas, umas sobre as outras, como grafites imaginários que se sobrepõem numa espécie de obra de arte coletiva (...) A tentativa de encurralar e controlar esse ímpeto está fadada ao inferno das boas intenções que, parece, buscam agradar àqueles que veem no carnaval uma boa oportunidade para ficar na cama até mais tarde. Enfim, se a ideia é arrumar um espaço reservado para os blocos, que os foliões, aliás, nunca pediram, por que não pensar carnavalescamente e transformar o Blocódromo num lugar vazio e silencioso feito para acolher quem quer ficar longe do carnaval – um “Descansódromo” – e deixar as ruas da cidade para os foliões? (Ferreira, 2018, p. 19)

Trata-se, portanto, de uma disputa de significação do espaço público, do que ele é e pode ser, uma contenda discursiva que parece estável em alguns momentos, enquanto volta a efervescer em outros, como o carnaval. Um processo que, como aponta Storey (2015, p. 421), revela a cultura não como algo “autêntico”, nem imposto, mas um “equilíbrio de ajustes” entre ambos, mistura contraditória de forças que vêm de “baixo” e de “cima”, “locais” e “globais”, marcadas pela “resistência” e “incorporação”. Neste cenário, é importante salientar os diversos atores envolvidos e observá-los como sujeitos de diversas origens, que agem sob vários interesses, o que nos permite observar estas questões de modo mais amplo, menos maniqueísta. Exemplo disto são os representantes dos próprios blocos que se revelam conscientes dos transtornos que um desfile pode causar.

Em uma discussão proposta pelo *O Globo* (Fernandes, 2014, p. 12) sobre a alteração de roteiro dos blocos de carnaval, Rita Fernandes, presidente da Sebastiana, não nega que nos últimos anos surgiram blocos que “não têm relação geográfica com seu

entorno” e que alguns se tornaram gigantes, mas registra que blocos tradicionais, com seus 20, 30, 50 anos de história, não podem ser punidos na “vã alegação de que a cidade não suporta”. E continua:

como tirar o Simpatia é Quase Amor e a Banda de Ipanema do bairro em que nasceram e que lhes serve de inspiração? Como imaginar o Suvaco do Cristo fora do Jardim Botânico? A Banda do Leme sem o Leme? Como separar o Escravos da Mauá da Zona Portuária? Esses blocos têm uma estreita, intrínseca e profunda relação com suas localidades. Seus roteiros não são à toa, não surgiram do nada. Há razões que todos deveriam conhecer, afinal estamos falando da história do nosso lugar.

Discursos como este apontam o problema de se observar os blocos de carnaval como uma categoria homogênea, uma vez que, diante de tensões (como o embate com os órgãos públicos), revelam rivalidades entre as próprias agremiações. Seria o local de fundação do bloco ou o tempo de história do mesmo o fator determinante para a permissão do seu desfile, como aponta a fala de Rita Fernandes? Para alguns grupos, como o Cordão do Boi Tolo, não. Segundo um de seus fundadores, Luís Almeida¹², os blocos têm o direito de estar na rua amparados no artigo 5, parágrafo XVI, da Constituição Federal, que permite “reunir-se pacificamente, sem armas, em locais abertos ao público, independentemente de autorização”. Do mesmo modo, enquanto o Boi Tolo prefere não monetizar com os seus desfiles e nem se apresentar em lugares privados, outros grupos como o Minha Luz é de Led, formados por músicos profissionais, promovem festas ao longo do ano com cobrança de ingressos visando, segundo seu fundador, Arthur Ferreira¹³, a valorização de sua marca.

Estes variados formatos e propostas de blocos carnavalescos também se refletem nas diferentes posturas destas agremiações diante de questões como o merchandising nos desfiles, o patrocínio no carnaval e o próprio Blocódromo. Deste modo, percebemos que este não é um embate binário: de um lado os blocos, de outro a Arena Carnaval Rio. Para além do que já foi aqui discutido, é importante observar que a ideia do Blocódromo não diz respeito apenas ao modo como a Prefeitura enxerga a festa, mas também sobre como os blocos compreendem as suas atividades, enxergam suas próprias características e sua capacidade de resistência e incorporação.

É neste cenário que Storey (2015, p. 178), citando Stuart Hall, vai classificar a cultura como um terreno de lutas ideológicas cujo resultado se dá através da articulação. É de se salientar, também, o contraste entre os valores milionários que seriam investidos na Arena Carnaval Rio e a falta de apoio financeiro aos blocos de rua, como apontado pelos representantes das ligas Sebastiana e Amigos do Zé Pereira. Se, de acordo com a Prefeitura, os recursos do projeto viriam de patrocinadores, segundo *O Globo* (Boere & Magalhães, 2018, p. 10), os editais informavam que a verba era oriunda da chamada

¹² Em entrevista ao autor deste trabalho, em 19 de dezembro de 2018, por email.

¹³ Em entrevista ao autor deste trabalho, realizada por e-mail em 18 de dezembro de 2018.

fonte 100 da Prefeitura, ou seja, recursos próprios, justamente num período em que a municipalidade afirmava lidar com um orçamento enxuto.

Visando identificar, diante deste cenário, as intenções da Prefeitura com o projeto do Blocódromo, nos deparamos com outra ação do município relacionada ao carnaval: o corte do valor da subvenção das escolas de samba¹⁴, anunciado meses antes, em julho de 2017. Mesmo que a Arena Carnaval Rio não trouxesse custos aos cofres públicos, a ideia deste evento já revelava uma preferência da municipalidade pelos blocos de carnaval em relação aos desfiles da Sapucaí, uma vez que, naquele ano, não houve os já tradicionais ensaios técnicos das escolas de samba no Sambódromo e nem projeto da Prefeitura para realizá-lo. Esta aparente preferência pelos blocos é ainda mais curiosa, se observada a articulação feita durante a campanha eleitoral para a Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, em 2016. Entendidas como importantes mobilizadoras sociais, boa parte das escolas de samba optou por declarar apoio ao candidato Marcelo Crivella, que acabou sendo eleito, enquanto os integrantes dos blocos desfilavam ao lado do outro candidato, segundo colocado, Marcelo Freixo (Alfano, Nunes & Lins, 2016, p. 15).

Alvo das críticas dos blocos, Marcelo Crivella seria “homenageado” no samba do Simpatia é Quase Amor, em 2018. Apesar de não citá-lo diretamente, a composição¹⁵ sugeria, através de rimas e menções a medidas atribuídas ao prefeito (e bispo da igreja Universal), a “adivinhação” do seu nome: “Ensaio de escola? Ele mela / Roda de samba? Atropela / Macumba? Não tolera / Só gosta de bloco Nutella¹⁶ / Ele não cuida? Nem zela / Casa de jongo? Cancela / Em nome de Deus? Apela / Qual o nome do *hômi*?”. Seguindo a mesma premissa, Fernandes e Barroso (2018, p. 116) enxergavam a proposta do blocódromo como mais uma das tentativas da atual gestão municipal de “desestimular atividades culturais de rua que já acontecem de forma plena, nos formatos mais espontâneos e orgânicos na cidade”.

Ainda segundo Fernandes e Barroso (2018, pp. 115-116), um destes projetos, ainda não implementado, era o dos Distritos Culturais, que previa a reserva de espaços específicos para a atividade cultural de rua, onde eventos públicos e gratuitos poderiam acontecer sem a necessidade de alvará da prefeitura. Segundo a então secretária de Cultura, Nilcemar Nogueira, entre estes distritos estariam: a Rua Álvaro Alvim, onde funciona o Rivalzinho, bar com música de rua e gratuita que foi recentemente interditado pela prefeitura (Guimarães, 2017, p. 2); a Pedra do Sal, onde há rodas de sambas que frequentemente sofrem represálias de agentes públicos¹⁷; no Ponto Chic, em Padre Miguel, na Zona Oeste; na Praça Tiradentes, palco da roda de samba Pede Teresa, vetada pela

¹⁴ O jornal *O Globo* (Marinatto, 2018, p. 9), apontava que os quase 3,3 milhões a serem investidos na Arena Carnaval Rio superavam a verba pública utilizada na viabilização de novas unidades de educação infantil. A intenção com essa comparação era a de usar o mesmo argumento do prefeito Marcelo Crivella quando reduziu, pela metade, a subvenção direcionada às escolas de samba do Grupo Especial, em julho de 2017, alegando transferir estes valores para as creches municipais.

¹⁵ A composição, de Manu da Cuíca, Luiz Carlos Máximo, Belle Lopes e Bil-Rait Buchecha, está disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=d1JoGPiEahE>

¹⁶ A gíria “Nutella” é comumente aplicada àquilo que se deseja criticar por seu “excesso” de requinte.

¹⁷ Matéria de jornal *Extra* intitulada “Pedra do Sal cancela roda de samba e responsabiliza guarda municipal que nega intervenção”. Retirado de <https://glo.bo/2PljxnC>

Polícia Militar (Gois, 2017, p. 10); e no Aterro do Flamengo, onde o ensaio do bloco Tambores de Olokun foi paralisado por um agente da Superintendência da Zona Sul (Boere, 2017, p. 16):

não existe, de fato, a intenção de fomento a essas atividades, mas uma tentativa de controle e vigilância. Além disso, outros espaços de intensa produção da cultura de rua não foram considerados. A região da Zona Norte que corresponde a 42% da população do Rio de Janeiro (...) não foi considerada no projeto dos Distritos Culturais. (...) Através da justificativa de melhor distribuição e organização dos eventos de rua, incentivada pela ideia de modernização, os agentes de controle passam a pré-determinar espaços públicos possíveis para aprimorar a vigilância das atividades culturais. Ao reduzir as possibilidades de produção das festas de ruas a locais selecionados, torna passível que outras atividades sejam legitimamente reprimidas. Desse modo, substitui-se a represália ostensiva dos agentes públicos, como Guarda Municipal e Polícia Militar, através de políticas que enfraquecem o alcance das atividades no território. (Fernandes & Barroso, 2018, pp. 116-117)

Neste contexto, o projeto Arena Carnaval Rio, como uma iniciativa da Prefeitura (e não dos blocos), se não propunha a alteração dos locais de desfiles – discurso defendido pela municipalidade e contestado pela *Folha de São Paulo* (Rangel, 2017, p. B7) –, pode ser entendido como uma forma de apropriação mercadológica. Esta hipótese ganha mais sentido ainda quando a Riotur anuncia que os blocos participantes não receberiam cachê para se apresentar¹⁸ (Boere, 2017, p. 5). Para Cássio Novo, especialista em gestão e estruturação do espaço geográfico, projetos como a Arena Carnaval Rio revelam os interesses de grupos ansiosos por lucrar com a privatização de espaços públicos. Em suas palavras:

[o interesse desses grupos] evidencia as estratégias de apropriação dos modos de festejar populares transformando-os (ainda mais) em mercadoria, limitando a cidade a mais um empreendimento racional e cooperando para a promoção do processo de financeirização das nossas vidas. (Novo, 2018, p. 8)

Neste sentido é interessante observar a ideia da Arena Carnaval Rio como um paradoxo em que a festa carnavalesca, que propõe a inversão da ordem social está sendo articulada aos interesses econômicos de quem visa manter esta ordem, o poder público. Do mesmo modo, segundo Rita Fernandes (citada em Frydberg, 2014, p. 10), a partir do “boom” atual do carnaval de rua são criados novos blocos exclusivamente com intuito comercial: “é pegar o que está na moda, que tipo de música que vende mais, onde eu vou conseguir colocar mais gente na rua, onde meu patrocínio vai ser maior e eu vou conseguir ganhar mais dinheiro”.

¹⁸ Posteriormente, segundo *O Globo*, o projeto passou a prever cachês artísticos (Boere & Magalhães, 2018, p. 10).

É importante observar neste processo de mercantilização da festa que seria leviano reduzir o interesse comercial aos patrocinadores, órgãos públicos e novos blocos. A partir do sucesso do carnaval de rua do Rio de Janeiro no início do século XXI, como aponta Herschmann (2013), muitos dos blocos tradicionais passaram a ser convidados a se apresentar em eventos privados. Estes movimentos de aproximação, que incluem também as festas produzidas pelos próprios blocos e a entrada de profissionais da noite carioca nestas agremiações¹⁹, revelam como esta distância entre os termos “bloco” e “festa” tem diminuído cada vez mais. Assim, é importante questionar discursos como o de que existem blocos puramente comerciais contra outros “preocupados com os aspectos culturais”, uma vez que estas definições são mutáveis e sempre carregam os modos de enxergar a festa do grupo que realiza a crítica.

Por um lado, existe o efeito, alinhado à crítica de Rita Fernandes, onde algumas festas criaram seus “próprios blocos”, tais como o Treta Bloco²⁰, o Candybloco²¹ e o Bloco da Mug²², gerando novos debates sobre a nomenclatura “bloco”, uma vez que muitos destes eventos são fechados, pagos e que, ao invés de utilizarem bandas ou orquestras, empregam apenas DJs. Por outro lado, Segundo *O Globo*, temos – no mesmo ano do projeto do Blocódromo –, um evento na Casa França-Brasil intitulado CasaBloco, que promoveu, bailes carnavalescos, incluindo o Baile da Sebastiana – liga presidida pela própria Rita Fernandes – com shows dos blocos Quizomba e Suvaco de Cristo (Sem sair do quadrado, 2018, p. 7).

Neste sentido, podemos sugerir que a condenação à mercantilização da festa diz respeito mais sobre quem opera a iniciativa do que sobre a proposta em si. Logo, revela-se imprescindível observar as críticas ao Blocódromo não apenas diante das características estruturais do projeto, mas, também, levando-se em conta quem o idealizou. Assim, a falta de diálogo com aqueles que fariam a festa, os blocos, ressoa como um fator decisivo para o fracasso da proposta.

O BLOCÓDROMO – A NEGOCIAÇÃO

Rodeado de críticas, o engavetamento do projeto Arena Carnaval Rio seria anunciado quase um mês após a sua primeira divulgação à imprensa. Segundo a versão oficial, de acordo com *O Globo*, após conversa com patrocinadores e a Associação Brasileira da Indústria de Hotéis (ABIH), a proposta seria reformulada e sua realização adiada

¹⁹ A ideia de uma folia carioca repaginada por blocos noturnos, ecléticos e com “cara de festa”, como o Minha Luz é de Led, formado pela Banda Biltre, é apresentado em <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/carnaval/2018/noticia/musa-do-minha-luz-e-de-led-diz-que-bloco-representa-nova-tendencia-do-carnaval-do-rio.shtml>

²⁰ A festa “Treta”, criada em 2014, realizou a estreia do seu Treta Bloco em 2018, anunciando, inclusive, mesmo que não constando na lista da Prefeitura, que estava entrando “oficialmente” para a programação de blocos do carnaval carioca, como pode ser visto em www.facebook.com/events/1973097796288365/

²¹ Apresentado como o “primeiro e único” camarote gay da Sapucaí, o Candybox criou o seu próprio bloco de carnaval em 2017 (Guimarães, 2017, p. 2).

²² A festa de música brasileira, “MUG”, passou a realizar bailes intitulados “Bloco da Festa MUG”, como visto em *O Globo* (Bailes e ensaios, 2018, p. 16).

para o mês de julho, transformando-se em um evento carnavalesco “fora de época”, visando atrair novos turistas (Prefeitura fará do Blocódromo uma festa julina, 2018, p. 10). Segundo Helaide Teixeira, presidente da Banda da Barra, a liga de blocos da Barra (SamBare) promoveria eventos fora de época na Arena Carnaval Rio, o que a Riotur teria aprovado (Callegari, 2018, p. 12). Deste modo, o projeto ganhava indiscutível caráter mercadológico, visando estimular a turistificação da festa.

Meses depois, ao invés de ganhar vida na Barra da Tijuca, o Blocódromo ocupava, novamente as páginas dos jornais. Reformulado, o projeto voltava a deliberar sobre os desfiles durante o carnaval. Um pouco mais atento à geografia da festa, desta vez, 11 megablocos (os que congregam mais de 200 mil foliões cada um) teriam um único local de desfile, a Rua Primeiro de Março, no Centro. A estrutura, sem catracas ou arquibancadas, utilizaria grades ou bloqueios de concreto, ao longo dos quase 3km entre a igreja da Candelária e a Avenida Presidente Antônio Carlos. Seriam realizadas revistas nos foliões, proibindo a entrada com armas brancas e garrafas de vidro. A expectativa era receber um público de até um milhão de pessoas e propunha o desfile de um megabloco por dia (Caruso, 2018, p. 2).

Vale salientar que, desta vez, o novo Blocódromo surge como fruto de uma longa discussão, que chegou a cogitar a Praia de Botafogo (descartada pela necessidade de interrupção do trânsito em vias expressas) e a avenida Presidente Vargas, no Centro (rejeitada pelo fluxo dos carros alegóricos para os desfiles na Marquês de Sapucaí), para a sua implementação. Diferentemente da proposta anterior, a discussão sobre o novo projeto, que durou três meses, contou com a participação dos representantes dos blocos (Prefeitura fará ‘blocódromo’ no Centro para tirar desfiles da orla, 2018, p. 7).

Apesar disso, dias depois, a proposta sofreria um revés. Os órgãos de patrimônio (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-IPHAN, Instituto Rio Patrimônio da Humanidade-IRPH e Instituto Estadual do Patrimônio Cultural-Inepac) mostravam-se preocupados com o fluxo estimado em um milhão de pessoas, o impacto nas edificações e o risco de vandalismo no trajeto que conta com pelo menos nove bens culturais tombados, entre eles, a Igreja de Nossa Senhora do Carmo (antiga catedral metropolitana), o Paço Imperial, o Centro Cultural Banco do Brasil (CCBB) e a Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (Oliveira, 2018, p. 6).

“Não é bloco de rua, com bateria no chão. São trios elétricos”, apontava Mônica da Costa, superintendente do Iphan. Como solução, os órgãos de patrimônio propunham a avenida Presidente Antônio Carlos, próxima ao local e que dispõe de vias mais largas (Caruso, 2018, p. 6). Durante a contenda, o diretor do Inepac, Marcus Monteiro, ameaçou acionar o Ministério Público Federal e Estadual (Oliveira, 2018, p. 6).

No fim das contas, mais uma vez o Blocódromo não saiu do papel. O Iphan fechou acordo com a Prefeitura para que se erguessem grades de alumínio de até 2,20 metros em torno dos prédios históricos, e que os desfiles (de alguns superblocos) se restringissem ao trecho da avenida Antônio Carlos. A rua Primeiro de Março serviu apenas de área de apoio, com estacionamento de ambulâncias do Corpo de Bombeiros (Couto, 2019, p. 10). O interessante desta decisão é que o mais antigo bloco carnavalesco em atividade, o

Cordão da Bola Preta, há anos ocupa a rua Primeiro de Março para a realização de seus desfiles, que só em 2018 alcançou um público estimado em 1 milhão e meio de pessoas (Cardoso, 2018, p. 10). Deste modo, o novo revés sofrido pelo Blocódromo deixa claro como as decisões relacionadas ao carnaval carioca podem revelar o envolvimento de novos atores e de como estas relações são complexas.

Embora, após dois anos de cancelamento, possa parecer frustrado o projeto do Blocódromo, é interessante observar como este processo não se encerrou ali. Para além da possibilidade de uma nova proposta semelhante, que não pode ser descartada, uma vez que os conflitos que motivaram o projeto não cessaram, talvez o mais interessante a ser observado é como a ideia pode ter inspirado outros eventos semelhantes. Em 2019, por exemplo, os ensaios abertos do bloco Agytoê foram realizados no Passeio Ernesto Nazareth²³, uma área ao ar livre, na região portuária, cercada para o evento que, mesmo gratuito, exigia a retirada de ingresso através da internet, um modo de regular a lotação. Na entrada, formou-se uma longa fila para controle de acesso e revista dos foliões²⁴. Embora a proposta se apresentasse mais democrática que o ensaio aberto do ano anterior²⁵, realizado em local fechado, com cobrança de ingresso, não seria este um exemplo da Arena Carnaval Rio adaptada?

Este relato serve para, mais uma vez, nos lembrar a capacidade de negociação dos atores envolvidos nos processos culturais. Parece irônico, mas é possível observar que um projeto como a Arena Carnaval Rio, acusado de se apropriar de uma manifestação carnavalesca, possa servir de inspiração para os próprios blocos. Através destas supostas contradições, Storey (2015) argumenta que a tarefa da prática crítica não é tentar medir e avaliar a coerência de um texto ou prática, rompendo com a ideia de que ele deva conter uma unidade harmoniosa. O autor prefere sugerir a explicação destas disparidades, que apontem para um conflito de significados. Ou seja, ao invés de apenas destacar estas incoerências, podemos buscar suas motivações e influências.

Neste sentido, como pudemos observar ao longo deste artigo, as semelhanças entre projetos que congregam apresentações de blocos carnavalescos fora do espaço público nos servem para, ao avaliar os discursos a eles relacionados, observar fatores como o local de realização e sua relação com a festa, a autoria da iniciativa, a sua não implicação com o fim da folia de rua, entre outros.

Os blocos de carnaval, conjunto de organizações carnavalescas tão diversas, sejam eles interessados em capitalizar ou não, têm consciência do valor que possuem para a cidade. Seja através de propostas como a Arena Carnaval Rio, seja por meio do uso indevido de suas marcas²⁶, mas, principalmente, através do patrocínio obtido pela Prefei-

²³ Retirado de <https://www.facebook.com/events/310429579579678/>

²⁴ Detalhes observados pelo autor deste trabalho ao frequentar o evento em 20 de janeiro de 2019.

²⁵ Retirado de <https://www.facebook.com/events/216636892228205/>

²⁶ No dia 5 de março de 2019 o Cordão do Boitató publicou um comunicado em seu Facebook sobre o uso indevido de sua marca pela cervejaria Antarctica. Retirado de https://www.facebook.com/cordaoboitata/posts/2546402015430299?hc_location=ufi.

Já a festa Salve Guanabara promoveu o evento utilizando imagens do desfile do bloco Boi Tolo. Retirado de <https://www.facebook.com/SalveGuanabara/videos/2352826818074465/>

tura para viabilizar a organização dos desfiles, os blocos de carnaval perceberam que o discurso a eles relacionado é, muitas vezes, equivocado. Estando os desfiles carnavalescos amparados pelo direito de livre reunião em local público, como aponta a Constituição Federal, logo, não é a Prefeitura que capta patrocínio para viabilizar a estrutura dos desfiles, são os blocos que despertam o interesse de patrocinadores, fazendo com que a Prefeitura negocie e lucre com estas entidades carnavalescas. Deste modo, para projetos como o Blocódromo vingarem, o mínimo que se espera é que se inclua nas discussões aqueles que darão a estas ideias razão para existir.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A sucessão de tensões e embate de discursos descritos neste artigo ajudam a revelar que a ideia de um Blocódromo surge como mais uma etapa do processo de “ordenação” do carnaval – no qual podemos citar, também a implementação do decreto municipal de 2009, que passou a delimitar novas normas para a realização do carnaval de rua, procedimento que prevalece até hoje. Logo, não se trata de um fato isolado, mas uma maneira de certa parcela da sociedade reafirmar o seu modo de significar o espaço público. Através do projeto Arena Carnaval Rio, observa-se a materialização das críticas de moradores incomodados com a folia de rua, a visão ordenadora da Prefeitura e o potencial mercadológico dos blocos de carnaval.

Através da observação das inúmeras tentativas de criação de um Blocódromo – mesmo aquelas que não chegaram a se estruturar –, também percebemos como estas iniciativas articulam muitas tensões, envolvendo diversos atores. Do mesmo modo, as reformulações do projeto, assim como a captação de algumas de suas ideias – até pelos próprios blocos – revelam como essa relação é dialógica, não binária, permeável para trocas.

Analisar os diferentes modos de significar o espaço público, desde os tempos coloniais, observando a influência de fatos como as transformações ocorridas na cidade do Rio de Janeiro, tanto para receber a família real em 1808, como a Copa do Mundo de 2014 e os Jogos Olímpicos e Paralímpicos de 2016, nos servem para entender as motivações relacionadas às mudanças do sentido social mediado pela experiência com os lugares da cidade (Barroso & Gonçalves, 2016).

Através destas disputas de espaço e sentido, mesmo em projetos aparentemente malfadados, a folia carioca se desenvolve, se reconfigura e se ressignifica, num processo que catalisa interesses tão diversos quanto o dos grupos que congregam o que se habituou chamar de bloco de carnaval. Um movimento que se justifica através de sua vitalidade.

REFERÊNCIAS

Alfano, B., Nunes, M., Lins, M. N. (2016, 23 de outubro). Presidentes das escolas de samba anunciam apoio a Crivella. Já integrantes de blocos desfilam ao lado de Marcelo Freixo. *Extra*, p. 15.

- Amar, P. (2018). *O arquipélago da segurança: estados de segurança humana, políticas de sexualidade e o fim do neoliberalismo*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Araújo, H. (2003). *Carnaval: seis milênios de história*. Rio de Janeiro: Gryphus.
- Bacelar, C. (2017, 27 de dezembro). 'Blocódromo' ganha forma. *O Globo*, p. 5.
- Bailes e ensaios. (2018, 16 de fevereiro). *O Globo*, Rio Show, p. 16.
- Barros, M. T. G. M. de (2013). *Blocos: vozes e percursos da reestruturação do carnaval de rua do Rio de Janeiro*. Dissertação de mestrado, Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, Brasil. Retirado de http://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/bitstream/handle/10438/11038/RelatorioFinal_TeresaGuilhon.pdf?sequence=1
- Barroso, F. M. & Gonçalves, J. (2016). *Subversão e purpurina: um estudo sobre o carnaval de rua não-oficial do Rio de Janeiro*. Comunicação apresentada no XXXIX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, São Paulo.
- Boere, N. (2017, 24 de outubro). Cultura vai ganhar cinco quadriláteros. *O Globo*, p. 16.
- Boere, N. & Magalhães, L. E. (2018, 10 de janeiro). Bahia que não me sai do pensamento... *O Globo*, p. 10.
- Boschi, M. R. (2007). *O carnaval como fenômeno de atração e retenção de turistas na cidade do Rio de Janeiro: um olhar sobre grupos distintos de foliões de blocos da Zona Sul da cidade*. Dissertação de mestrado, Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, Brasil. Retirado de <https://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/bitstream/handle/10438/3893/ACF28A.pdf>
- Callegari, C. (2018, 22 de fevereiro). Nota dez no quesito evolução. *O Globo*, Caderno Barra, p. 12.
- Canclini, N. G. (2008). *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp.
- Cardoso, L. (2018, 11 de fevereiro). Blocos levam multidões às ruas. *O Dia*, p. 10.
- Caruso, M. (2018, 10 de junho). Carnaval do Rio terá 'blocódromo'. *O Globo*, Segundo Caderno, p. 2.
- Caruso, M. (2018, 30 de junho). Blocódromo na berlinda. *O Globo*, Segundo Caderno, p. 6.
- Caruso, M. (2018, 26 de novembro). Quando a gente conhece o fundo do poço, aprende. *O Globo*, Segundo Caderno, p. 2.
- Constituição da República Federativa do Brasil (1988). Brasília.
- Couto, M. (2019, 29 de janeiro). O bloco da Antiga Sé é campeão no carnaval. *O Globo*, p. 10.
- Fernandes, C. & Barroso, F. M. (2018). Os limites da rua: uma discussão sobre regulação, tensão e dissidência das atividades culturais nos espaços públicos do Rio de Janeiro. *Pol. Cult. Rev.*, 11(1), 100-121. <https://doi.org/10.9771/pcr.v11i1.26706>
- Fernandes, R. (2014, 10 de março). Sem generalização. *O Globo*, p. 12.
- Ferreira, F. (2012). *Escritos carnavalescos*. Rio de Janeiro: Editora Aeroplano.
- Ferreira, F. (2004). *O livro de ouro do carnaval brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- Ferreira, F. (2018, 7 de janeiro). 'Blocódromo' pra quem? *O Globo*, p. 19.

- Ferreira, J. C. V. (2018). *Blocos de enredo: seu lugar e seus significados na configuração do carnaval carioca*. Tese de doutoramento, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil. Retirado de <http://www.memoriasocial.pro.br/documentos/Teses/Tese89.pdf>
- Filho, S. P. L. (2011, 9 de março). Carnaval de muitas críticas. *O Globo*, p. 8.
- Frydberg, M. B. (2014, agosto). *Seguindo o cordão: uma etnografia das trocas nos blocos de carnaval de rua na cidade do Rio de Janeiro*. Comunicação apresentada na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, Natal.
- Gois, A. (2017, 21 de outubro). Tempos sombrios. *O Globo*, p. 10.
- Guimarães, C. (2017, 20 de outubro). Está difícil curtir a rua. *O Globo*, Segundo Caderno, p. 2.
- Guimarães, C. (2017, 10 de novembro). Aliás e a propósito. *O Globo*, Segundo Caderno, p. 2.
- Guimarães, H. (2011). Batalhas de confete e coretos carnavalescos: o desenho de uma paisagem efêmera no carnaval carioca nas décadas de 1930 e 1950. *Textos escolhidos de cultura e arte populares*, 8(2), 259-272. <https://doi.org/10.12957/tecap.2011.10441>
- Herschmann, M. (2013). Apontamentos sobre o crescimento do carnaval de rua no Rio de Janeiro no início do século 21. *Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*, 36(2), 267-289. <https://doi.org/10.1590/S1809-58442013000200013>
- Informe JB (1981, 23 de abril). *Jornal do Brasil*, p. 6.
- Leopoldi, J. S. (2010). Escolas de samba, blocos e o renascimento da carnavalização. *Textos escolhidos de cultura e arte populares*, 7(2), 27-44. <https://doi.org/10.12957/tecap.2010.11996>
- Magalhães, S. (2011, 12 de março). O núcleo e a essência do Rio. *O Globo*, p. 7.
- Marinatto, L. (2018, 19 de janeiro). Prefeitura gastou mais com blocódromo do que com creches. *O Globo*, p. 9.
- Marta, F. (2006, 5 de março). A vez do 'blocódromo'. *Jornal do Brasil*, p. A14.
- Motta, A. A. (2011). *Blocos de rua do carnaval do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Réptil.
- Novo, C. (2018, 7 de julho). Eu quero é botar meu bloco na rua. *O Dia*, p. 8.
- Oliveira, G. (2018, 2 de julho). Órgãos de patrimônio são contra 'blocódromo' na Primeiro de Março. *O Globo*, p. 6.
- Prefeitura fará 'blocódromo' no centro para tirar desfiles da orla (2018, 11 de junho). *O Globo*, p. 7.
- Prefeitura fará do blocódromo uma festa julina (2018, 24 de janeiro). *O Globo*, p. 10.
- Prestes Filho, L. C. (2015). *O maior espetáculo da terra: 30 anos de sambódromo*. Rio de Janeiro: Lacre Editora.
- Queiroz, M. I. P. de (1999). *Carnaval brasileiro: o vivido e o mito*. São Paulo: Brasiliense.
- Rangel, S. (2017, 4 de setembro). Rio terá 'blocódromo' no carnaval em área olímpica contra confusão na Barra. *Folha de São Paulo*, p. B7.
- Riotur (2018). *Agenda dos blocos de rua do Rio de Janeiro de 2018*. Rio de Janeiro.
- Saconi, J. P. (2018, 16 de janeiro). Lista oficial de blocos é divulgada para os foliões. *O Globo*, p. 10.

Schechner, R. (2012). *The future of the ritual*. In Z. Ligiéro (Ed.), *Performance e Antropologia de Richard Schechner* (pp. 155-196). Rio de Janeiro: Mauad X.

Sem sair do quadrado (2018, 9 de fevereiro). *O Globo*, Caderno Rio Show, p. 7.

Storey, J. (2015). *Teoria cultural e cultura popular: uma introdução*. São Paulo: Edições Sesc.

Ventura, Z. (2011, 12 de março). Cinzas do carnaval. *O Globo*, p. 7.

NOTAS BIOGRÁFICAS

Tiago Luiz dos Santos Ribeiro é doutorando em Artes pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Carnavalesco e ator; Mestre em Artes pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro; Graduado em Comunicação Social (Jornalismo e Publicidade) pelo Centro Universitário Augusto Motta.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0908-471X>

Email: tiago_cinema@hotmail.com

Endereço: Rua Vicente Licínio, 170 ap. 303, Tijuca, Rio de Janeiro, CEP: 20270-340, Brasil

Felipe Ferreira é professor do curso de Artes e dos programas de pós-graduação em Artes (PPGARTES) e em História da Arte (PPGHA) do Instituto de Artes da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Doutor em Geografia Cultural (UFRJ) com pós-doutorado em Letras (Sorbonne Nouvelle - Paris III), Mestre em Artes (UFRJ) e Bacharel em Artes Cênicas (UFRJ).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5023-5479>

Email: felipeferreira@pobox.com

Endereço: Rua Tonelero, 261 ap. 201, Copacabana, Rio de Janeiro, RJ, CEP: 22030-001, Brasil

Submetido: 14.05.2019

Aceite: 07.10.2019

O TEMPO DA COMUNIDADE E O TEMPO DO TURISMO: NOTAS SOBRE DUAS FESTAS

Emília Araújo

Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho

Márcia Silva

Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho

Rita Ribeiro

Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho

RESUMO

Este artigo explora algumas das principais implicações e desafios que o processo crescente de turistificação das festas de carácter religioso e popular pode representar para as comunidades locais, num momento em que se tornam ofertas turísticas potenciais, com exposição crescente nos mais diversos tipos de média. Em Portugal, celebram-se anualmente muitas festas populares que, sendo de carácter religioso, são expressão do entrecruzamento de elementos diversos, ligados tanto ao tempo sagrado, como ao tempo natural e agrícola e ao tempo profano. Tal como acontece com outros tipos de eventos de carácter popular e religioso, as festas são cada vez mais perspectivadas como potenciais “produtos” turísticos que servem para expor a singularidade das comunidades detentoras e atrair a atenção de visitantes. Neste texto, pretende-se discutir a dificuldade teórica e metodológica de pensar separadamente o tempo da comunidade, do tempo do turismo, atendendo ao carácter identitário que a festa adquire. Este exercício é baseado numa exploração de informação recolhida em trabalhos realizados e em curso acerca de duas festividades que passam, cada uma a seu modo, por estes processos na atualidade: a Bugiada e Mouriscada ou S. João de Sobrado e a Semana Santa em Braga.

PALAVRAS-CHAVE

festa; Bugiada e Mouriscada de Sobrado; Semana Santa de Braga; tempo; sustentabilidade; comunidade

TIME OF THE COMMUNITY AND TIME OF TOURISM: NOTES ABOUT TWO FESTIVITIES

ABSTRACT

This article explores some of the principal implications and challenges that the rising touristification process of religious and popular festivals may have for local communities, at a time when they are becoming potential tourist attractions, with rising exposure in a broad range of media. In Portugal, many popular festivities are annually celebrated that have a religious character and also reflect the intersection of various elements, linked to both the religious calendar, and to natural and agricultural time and to secular time. As with other types of popular and religious events, such festivities are increasingly seen as potential tourism “products” that can reveal the uniqueness of the host communities and attract visitors. In this text, we intend to discuss the theoretical and methodological difficulty of thinking about the festivity separately from the local population that organises and participates in it, and which feels it a core element of local identity.

This exercise is based on analysis of information gathered from previous and ongoing research work into two festivities that are each experiencing such processes today, in their own different ways: the festivity of *Bugiada e Mouriscada*, or S. João de Sobrado, and the *Semana Santa* (Holy Week) of Braga.

KEYWORDS

festivity; *Bugiada e Mouriscada* of Sobrado; *Semana Santa* of Braga; time, sustainability; community

INTRODUÇÃO

Tem de haver paixão para se dançar bem. Tem de haver, acima de tudo, paixão. É a dança mais linda que pode haver. Tens de olhar para a dança com classe porque tu és um mourisqueiro! Um mouro! És um gajo com imponência! Tens uma farda, tens ouro, tens uma espada, tens a cara descoberta, umas botinhas e tens de ser bonito a dançar. Tens de ser vaidoso. E quando se é vaidoso a dança tem de ser vaidosa também. Outra coisa essencial, como dizia um senhor muito antigo para mim: ouvido sempre na caixa! É a caixa que comanda tudo. Só tens uma ordem para dar, duas ordens: ou marcha mais rápido ou marcha mais devagar e só tens a dar a ordem “é para fechar” e, quando é para fechar, muda o ritmo. (residente em Sobrado, participante da festa da Bugiada e Mouriscada)

As problemáticas das mobilidades no turismo, juntamente com o estudo dos impactos socioculturais do turismo, têm tido cada vez mais eco nas pesquisas que analisam a forma como as comunidades locais são atingidas pela atividade turística e que procuram identificar modos de construção de vínculos entre o turista e os locais visitados (Domínguez, 2019).

Outras análises têm-se debruçado sobre as tensões e implicações da turistificação da cultura (e dos objetos e rituais da cultura) apoiada pelos média e, por vezes, alimentada pelas próprias populações, na configuração e significados dos elementos culturais no seio das comunidades (Pinto-Coelho & Pinto, 2018). Falamos, nomeadamente, da capacidade de o turismo favorecer diversas possibilidades de rutura do tempo histórico dessas populações, instigando-as a adaptarem-se a outros tipos de agendamento condizentes com as necessidades e as temporalidades da oferta turística. Trata-se, para todos os efeitos, de dinâmicas impulsionadoras de várias formas de convivência, adaptação ou resistência, que importa estudar e problematizar.

Deste ponto de vista, o artigo questiona e descreve como e em que circunstâncias o tempo do turismo se cruza com o tempo e as temporalidades da comunidade e da (sua) festa.

O texto conta com a exploração empírica de duas festas específicas: por um lado, a festa de S. João, em Sobrado. Esta festa, conhecida por Bugiada e Mouriscada possui

reconhecido valor patrimonial e cultural. Ela figura como uma das marcas do concelho de Valongo, distrito do Porto, no Norte de Portugal. Por outro, a Semana Santa em Braga. Esta festa tem, igualmente, ganho reconhecimento internacional.

O estudo empírico envolveu a observação direta e a realização de entrevistas a residentes e a visitantes, em ambas as festas, com pesquisa que decorreu nos períodos das festividades e também fora destas, ao longo do ano de preparação.

CONCEITOS E EXPLORAÇÕES TEÓRICAS

As sociedades contemporâneas dispõem de instrumentos e dispositivos que colaboram para a intensificação da instantaneidade e para a realização da possibilidade constante de concretizar mudanças no espaço e no tempo (Bauman, 1999). Vários autores têm vindo a analisar criticamente o modo como a existência de tais dispositivos, paralela à valorização da mobilidade e dos estilos e vida, implica gerir desafios constantes provocados pela disrupção no tempo natural e histórico-social ou cultural dos lugares, das comunidades e dos grupos (Berre & Bretesché, 2018; Bravo, 2010; Némoz, 2018; Jiménez, 2009; Tutiaux-Guillon, 2013).

Apesar de poderem ser desiguais, a mobilidade e a deslocação permanentes marcam o modo de estar moderno que se pauta pela capacidade de nomadismo e descoberta constante. A juntar a esta tendência, está a possibilidade crescente de uso de tecnologias diversas que tornam qualquer objeto, evento ou fenómeno, não só divulgável a qualquer momento e distância, como potencialmente consumível a qualquer altura e de forma imediata. O consumo alimenta o consumo e muita da atividade turística explica-se pela capacidade de tornar tanto artefactos como práticas e memórias, não só imediatamente consumíveis, como oferecê-los em larga escala e de forma massificada. É perfeitamente entendível assumir-se que qualquer elemento sujeito a exploração com carácter turístico é objeto contínuo de mudanças e reconfigurações, por mais impercetíveis que estas sejam, no plano do tempo conjuntural; o que equivale a admitir a relativa fugacidade dos elementos originais ou “autênticos”. Todavia, analisados no plano do tempo estrutural, qualquer um dos objetos mencionados se tornam, igualmente, objetos de visita turística potencialmente massificada devido à divulgação e à projeção que se faz dos mesmos. Este processo é particularmente observável no caso do turismo religioso ou cultural que mobiliza elementos integrantes das identidades das populações, não só locais, mas também globais (observe-se o que acontece em áreas naturais “descobertas” para a fruição turística).

Tais “identidades”, por razões que podem ser quase diametralmente opostas – tentativa de posse, bairrismo, regionalismo, nacionalismo, ou tentativa de abertura, interação, mudança e aspiração sociocultural – atuam vulgarmente na “fixação” do tempo. Podem pretender preservar essas comunidades transformadas, sob o ponto de vista das suas características e *habitats* “naturais”, num tempo de carácter circular. Mas também podem pretender oferecê-las transformadas em resultado da própria exposição e participação turística. O certo é que qualquer processo que visa o aumento da visibilidade social de um objeto cultural, e muito concretamente das festividades, eventos e

performances, abre-se a essa tensão: entre receber o olhar externo, com possível obtenção de recompensas materiais e simbólicas; e gerir os efeitos desse processo que pode implicar responder a outros ritmos. Esta é uma tensão que está presente nos estudos sobre o desenvolvimento sustentável, sendo de destacar a abordagem de Arjun Appadurai (2013) às relações entre cultura e economia, ao defender a necessidade de mais envolvimento das populações na definição dos seus futuros que evitem o seu esgotamento. As festividades e as performances, ao serem objeto de exposição e divulgação, suscitam a mesma tensão, entre permanência e mudança; abertura e resistência. E, no contexto da valorização dos “produtos intangíveis”, observa-se que os artefactos do passado sobressaem nas ofertas de turismo cultural e religioso, sendo cada vez mais proeminente o uso do tempo e da temporalidade como objetos de troca: é a manipulação do tempo que se torna objeto comercial. Isso acontece também “com as feiras e as recreações/performances representativas e celebrativas de certos acontecimentos narrativos, o que conduz ao processo de transformação que envolve a fabricação de uma experiência para torná-lo mais atraente para o turista” (McKercher, Ho & Cros, 2004, p. 395).

David Harvey (2016)¹, ao explicitar os contornos capitalistas dos projetos turísticos atuais, fala-nos sobre os processos de reconfiguração e aproveitamento das cidades e dos espaços urbanos. Interpreta o turismo como um dos eixos centrais do capitalismo hipermoderno em que a experiência da instantaneidade é o elemento central de troca. A tese de Harvey demonstra que a cultura e o património oferecidos para consumo turístico são suscetíveis de ser cada vez mais objeto de experiências rápidas e efémeras. Tal acontece porque os sujeitos ficam dispostos, sobretudo, a “ver” e a experimentar, mais do que experienciar de forma contínua ou repetida. Tornam-se “flâneurs” (Santos & Azevedo, 2019) ativos na própria fruição dos objetos, processos e/ou eventos e performances que se tendem a renovar, em resposta aos gostos e aos pedidos dos públicos. A mesma experiência de “flaneurie espacial” e temporal pode ser incorporada e reproduzida pela própria festividade e traduzida na alteração ou redução das performances/cenas, deslocação das narrativas e/ou atraso e dilatação do tempo. A literatura aponta diversas implicações sugeridas pela pressão da utilização das festas e das festividades como produtos e ofertas turísticas, no que respeita a aspetos muito concretos como o espaço físico existente, riscos e segurança, número de visitantes e infraestruturas em geral. Mas tem sido menos problematizada esta questão da eventual dissonância de tempos a que se resume, em boa parte, a questão da (in)sustentabilidade: entre o tempo das festividades e das performances que se confunde e funde com o tempo da comunidade onde a festa se celebra (tempo endurance) e o tempo da atividade turística e da exploração mediática e económica da mesma (tempo abstrato, em aceleração) que, por norma, representa ou aceleração ou atraso da festa e da comunidade.

No entendimento de Bernadette Quin (2009), enquanto o estudo socioantropológico das festividades tem colhido muita atenção ao longo dos tempos, permitindo descobrir e analisar um conjunto cada vez mais extenso de celebrações, o interesse em analisar as relações entre as festividades e os impactes turísticos tem sido menor. Ou

¹ Palestra proferida por David Harvey (2016), intitulada “Culture and cities: the challenge of tourism”. Retirado de <http://www.cccb.org/en/multimedia/videos/culture-and-cities-the-challenge-of-tourism/225261#>

seja, tem sido menos tratada a questão dos conflitos de tempo potencialmente originados pela “transformação” da festa (a qual pode corresponder a uma arrumação, arranjo ou *limpeza*) impelida na base de argumentos apresentados por atores que pretendem “valorizá-la” através da sua maior exposição e capacidade de atração de outros públicos.

Baseada em autores como Formica e Murrmann (1998) e Derret (2003), Quin (2009, p. 16) argumenta que o residente tem um papel central na forma como os festivais e eventos são associados ao bem-estar da comunidade e à coesão social e identidade da mesma. Esta ideia confere substância à tese que vínhamos expondo sobre o interesse em considerar-se na análise da sustentabilidade dos processos de turistificação da festa o entrosamento do tempo da festa com o tempo da comunidade, nas várias modalidades – passado, presente e futuro.

E que significa isto concretamente? Daniel Catala-Perez (2013, p. 165) observa que os festivais são “factos culturais” que fazem recordar “coisas ou eventos profanos através de cerimónias, rituais, celebrações e comemorações”. No entendimento do autor, estes eventos são “transmitidos pela tradição”. Tal significa que a “identidade” da comunidade e dos indivíduos é construída intrinsecamente por relação com estes eventos que “são” a própria comunidade de pertença, como se lhe pré-existissem. Trata-se de ângulos, um desafio complexo, tanto para quem está dentro da comunidade como fora, e qualquer que seja o seu papel ou função.

Uma das críticas mais vigorosas ao modo de entender o aproveitamento dos territórios, lugares, festividades e/ou rituais prende-se com o risco de “descaracterização”, a sua alienação e a perda de laços que ligam cada um desses objetos e/ou fenómenos à comunidade com a qual se fundem na constituição de uma identidade única e própria vulgarmente traduzida pela população como o “ser da festa”. Tal como Muchazondida Mkono (2012) argumenta, a questão da autenticidade, particularmente nos casos dos eventos e festividades, continua a suscitar várias interrogações. Por um lado, porque permite abrir uma porta fácil à promoção da festa e do seu carácter “popular”, principalmente por parte de alguma elite que possa estar envolvida no aproveitamento material e simbólico da festa. Por outro, porque a “autenticidade” é uma das qualidades mais discutíveis de qualquer produto/evento (Rickly-Boyd, 2012).

Na perspetiva de Eva Parga e Pablo Alonso González (2019), as práticas de turismo sustentável implicam considerar o valor social e simbólico dos lugares, o que se traduz na tomada em consideração de dimensões estéticas, económicas, assim como dos riscos. A cultura é suscetível de jogos de poder e luta política. Com efeito, as discussões em redor da turistificação das festas e das performances populares são recentes e remetem invariavelmente para as tensões latentes na exposição das festividades, face ao potencial distanciamento ou desenraizamento da festividade em relação à comunidade. Ademais deste distanciamento, podem estar ligadas a estratégias diversas de exposição do “povo” e das suas performances dirigidas por elites que tornam este “povo”, simultaneamente, objeto de consumo e consumidor (Catenacci, 2001).

As festividades de carácter religioso têm um papel fundamental na organização da vida das comunidades ao longo da história. O seu papel é vital na dinamização dos usos do tempo dos vários grupos nas comunidades. Tal como Durkheim (1979/1912) explicita,

o tempo das festas integra o tempo social. Por isso, as festas instituem tempos de rutura e de efervescência. Porque integram os ritmos sociais das comunidades, estão articuladas com vários outros tempos, entre os quais, os ritmos agrícolas. Por seu turno, estas associam-se aos ritmos naturais e religiosos que “marcam” o tempo, ao institucionalizarem os momentos de agradecimento da comunidade a entidades sobrenaturais em quem se confia a proteção em todas as esferas da vida. Por isso, as festividades tiveram papel determinante no desenvolvimento das atividades económicas (Amirou, 2007; Secall, 2009). Neste quadro, devemos analisar o turismo religioso como algo que está profundamente ligado ao calendário religioso de determinado lugar (Tendeiro, 2010) podendo ser definido como “aquele tipo de turismo que tem como motivação a visita a lugares sagrados (santuários, conventos, mosteiros, igrejas, catedrais...) e a participação em celebrações religiosas (Semana Santa de Sevilha, por exemplo...)” (Parellada, 2009, p. 22).

É certo que hoje o turismo religioso não define apenas viagens motivadas por elementos religiosos. O conhecimento dos lugares, a busca do isolamento, a reflexividade individual são também motivos de mobilidade turística. Por isso, persiste uma diferença entre o turista religioso e o peregrino que se centra na “dimensão divina de um sítio sagrado” (Wiśniewski, 2019, pp. 206-207). Independentemente da definição que possa ser utilizada, importa realçar que as deslocações em razão de motivações turísticas associadas a acontecimentos e festividades religiosas festivas tem ganho grande projeção no mercado. Esta expansão traz inevitavelmente vários questionamentos.

Assim, na segunda parte do artigo e mantendo a tese sobre a tendência para o aproveitamento da festa como produto de oferta turística, com potencial de oferta a públicos mais estranhos à festa, iremos explorar algumas ideias sobre a festa de S. João de Sobrado (Bugiada e Mouriscada) e a Semana Santa em Braga.

S. JOÃO DE SOBRADO (BUGIADA E MOURISCADA)



Figura 1: Detalhe da dança dos Bugios (S. João de Sobrado – Bugiada e Mouriscada)
Créditos: Luís António Santos

A festa da Bugiada e Mouriscada acontece no dia da celebração de S. João, a 24 de junho na vila de Sobrado, concelho de Valongo (Pinto et al., 2016). A festa decorre

desde manhã cedo até ao anoitecer, incluindo também um arraial nas noites anteriores. Mantém-se substancialmente igual na estrutura, tal como documentada em trabalhos anteriores (Gallop, 1961/1936), embora inclua diversas transformações em termos de conteúdos, incluindo cenas e performances. A festa centra-se na representação ou recriação de uma lenda que narra a disputa entre mouros e cristãos pela posse da imagem de S. João. Durante o dia, as cenas profanas, caracterizadas por *performances* que envolvem os bugios e os mourisqueiros, sobretudo danças e encenação sem texto, tomam lugar em vários locais de Sobrado, tendo como protagonistas principais os residentes. As cerimónias religiosas acontecem também quase em simultâneo e decorrem principalmente na igreja, incluindo missa solene e procissão na qual são os mourisqueiros que carregam os andores dos santos (Pinto et al., 2016).

Um dos traços principais desta festa, é a ligação com a comunidade e a capacidade de a reproduzir no tempo. Quando se pergunta a um participante da comunidade por que razão gosta desta festa, a resposta é recorrente “é a paixão que a gente tem. É aquilo que está no sangue, não há hipótese (...) É, não há hipótese”. As entrevistas realizadas a pessoas da comunidade mostram que não há quem não participe na festa de algum modo e em algum momento da sua vida: “se desaparecesse o S. João acho que esta freguesia ficava desorientada. A sério! É um ponto de referência nosso, para o bem e para o mal”. O sentimento de pertença e de “posse” da festa constitui e configura-se a identidade coletiva da comunidade. “porque é uma tradição. Tem muitos anos. Eu não sei explicar. A gente gosta tanto disto que nem sabe explicar. Trabalha-se um ano inteiro para isto, para um dia que passa tão depressa” (residente em Sobrado, participante da festa da Bugiada e Mouriscada).

No excerto seguinte é evidenciado este sentimento complexo de identificação com a festa, não apenas pelo que é no momento presente, mas, principalmente, pelo que ela representa ao longo do tempo de vida dos sujeitos e, portanto, pelo que lhes trouxe na construção do quotidiano:

a paixão é aquilo que é mais difícil de explicar. Para mim a paixão é aquilo que nós sentimos e vivemos no nosso extremo de fantasia em que nós (...) a paixão, a paixão é aquela situação em que tu sabes que chegas àquele dia e sabes que vais participar naquilo que tu gostas e que te diz muito. (residente em Sobrado, participante da festa da Bugiada e Mouriscada)

A expressão da “paixão” pela festa cultiva-se desde tenra idade, quando começa o envolvimento com as várias atividades e imaginários sobre o modo como se ela se prepara. Esta familiarização antecipada com todo o universo da festa surge muito evidente nos discursos das pessoas. Elas referem-se à festa como algo que “está no sangue”, incontestável, “inata”, visceralmente constitutiva do corpo e da alma. Há, portanto, uma fusão intrínseca dos sujeitos com a comunidade na festa e através da festa.

É o gosto pela festa. Desde os meus sete, oito anos lembro-me disto. A gente tem este gosto de ir. Está no sangue. Quando eu era novo, nos meus vinte,

vinte e tal, e chegava a casa às cinco horas da manhã, deitava-me na cama, já com uns copos e depois “oh, não vou!” mas quando ouvíamos passar os primeiros bugios “tlim tlim tlim” eu até ia bêbado e tudo! Eles passavam aí com os guizos “tlim, tlim, tlim!” e eu enfiava a farda e toca a andar! (residente em Sobrado, participante da festa da Bugiada e Mouriscada)

Para mim, a Prisão do Velho é fantástica, mas para mim quem me tira a Dança de Entrada tira-me tudo. É o auge da festa para mim porque é ali que é tudo teu. É ali que mostras à terra quem és e porquê durante tantos anos batalhaste e te sacrificaste. A avenida é toda tua. Tens os olhos todos postos em ti e aí a responsabilidade também é muito grande. Se tenho saudades disso? Tenho muito. (residente em Sobrado, participante da festa da Bugiada e Mouriscada)

Na figura abaixo apresentamos um pequeno exercício de análise ao conteúdo das respostas fornecidas no decorrer de um questionário aplicado no dia da festa, em 2016, a 63 pessoas. Observa-se que a festa de S. João de Sobrado é entendida como um dos elementos principais da identidade do sobradense. É uma característica “genética” porque a festa é “tradição” e é “paixão” que está no “sangue” e no “coração”, “arrepia” e é “diferente”.



Figura 2: Classificações da festa de S. João de Sobrado Bugiada e Mouriscada feita pelos residentes e participantes
Fonte: Inquérito por questionário realizado aos visitantes da festa (2016, N=63)

Assim, a “abertura” e a “expansão” ao turismo suscitam diversas tensões. Estas não implicam apenas a ideia de “perda” da festa. Há também o receio de mudança e alienação da mesma. É notória a apreensão de que a festa possa ser transladada no tempo ou no espaço, de forma a corresponder a programações turísticas. Por isso, os residentes tornam-se vigilantes relativamente à forma como a festa pode vir a ser objeto de consumo turístico mais massificado. Muitas vezes, esta abertura ao turismo pode coincidir também com uma deslocação temporal. Ou seja, a festa é objeto de reprodução e de simulação, de forma a ser vista, vivida e interpretada ou experienciada de forma

pública – aos Outros. Para a comunidade, este é um desafio difícil de aceitar devido ao receio que a mostra ou divulgação reduzam a amplitude dramática e efervescente (a cor, o pó) da festa a uma caricatura de si própria.

Já foi levado ao Porto. Foi uma má interpretação da parte de quem, de quem quis levar, não de quem foi lá caracterizar, penso eu. Mas acho que não devia ter saído. Sai daqui as máscaras, sai daqui o chapéu, sai daqui a roupa para dar uma cor, e o que é realmente a festa e a curiosidade que deve ser colocada nas pessoas para verem o que é a festa, o cheiro, o sabor, o pó é no dia 24 e é em Sobrado. Acho que a festa deve ser o mais divulgada possível, independentemente de cabermos todos, ou não. Se não coubermos todos alguns saem para outros ficarem. É como em outras festas. (residente em Sobrado, participante da festa da Bugiada e Mouriscada).

Não é, todavia, uma vigilância partilhada por todos de igual modo. Por um lado, há interesse em alargar a divulgação da festa no país e no estrangeiro. Por isso, fala-se da necessidade de expandir a divulgação da festa através dos canais nacionais de televisão. Por outro, apresentam-se vários limites a esta exposição, designadamente associados às infraestruturas, recursos e limites quanto à “posse” da festa e à sua eventual “des-caracterização”. O excerto abaixo é revelador destas tensões. O entrevistado começa por afirmar enfaticamente a necessidade de a festa se manter a mesma: “é assim [a festa tal como é agora]: ou agrada ou não agrada”. Ainda que explique por que pensa ser importante divulgá-la, não a apresenta como objeto de oferta turística passível de ser transformada:

é assim [a festa tal como é agora]: ou agrada ou não agrada. Eles [políticos] já a divulgaram. Já quiseram pôr isto a património não sei do quê, bem havia umas coisas (...) chega ao dia de S. João e a gente não vê nem mais nem menos que as mesmas pessoas. Pode vir um jornalista, uma pessoa que vem fotografar, pode vir uma televisão, o Porto Canal e assim, mas não se vê assim ninguém de Espanha, nem de França, nem do Algarve, nem de Lisboa (...). É assim: gostar, nós também não temos muitos meios para acolher aqui essas pessoas. É como [a festa x], a nossa festa é muito melhor que [essa] e essa está sempre na televisão. Às vezes entrevistam pessoas que foram de longe para ver a festa. Nós aqui o longe é aqui da zona, pode vir um, sei lá, por exemplo, o irmão do Sr. X que já trouxe tanta gente porque de resto é tudo daqui desta zona, Campo, Valongo (...). As pessoas ouvem falar, mas nunca vêm cá ver. (Residente em Sobrado, participante da festa da Bugiada e Mouriscada)

Agora, se realmente isto partir para uma coisa para além do distrito do Porto nós em vez de dançar 40 minutos vamos ter de dançar duas horas e meia para que as pessoas todas possam ver. É essa a diferença e é isso que me assusta um bocado. Não vamos conseguir assimilar tanta gente

a assistir. É este o meu principal receio. De resto, acho que toda a gente deveria assistir e saber em concreto o que é a história de S. João de Sobrado. Agora isso é que me assusta um bocado. Imagine 10 mil pessoas aqui! Agora imagine 100 mil! Quando assistir ao S. João vai ver o espetáculo que é e o aglomerado de gente a assistir. Se nós tivermos isto a nível mundial, onde é que vamos meter tanta gente? O que é que vai acontecer à freguesia de Sobrado? Percebe? Isso é que me assusta. Agora, a festa vai ser sempre a mesma. Sempre com os mesmos aficionados e sempre com os meus mesmos bugios a tentar manter a tradição. (residente em Sobrado, participante da festa da Bugiada e Mouriscada)

Com efeito, as festividades acontecem. Têm um momento concreto para se revelarem. Implicam performance e esta ocorre num tempo singular: o dia da festa. A permeabilidade à mudança é baixa e vivida com ansiedade. Nesta festa, observam-se variações no número de participantes em cada performance, cuja duração também varia. A indumentária também foi sendo modificada ao longo dos anos. Mas todas estas variações passam pelo crivo crítico, tal como se observa a partir do excerto apresentado a seguir.

Eu fui criado aqui, a Bugiada diz-me muito (...) tu tens que participar e tens de ser crítico, em duplo sentido: nós somos críticos antes da festa, durante a festa e depois da festa. Porque nós sermos críticos também faz parte do envolvimento e do testemunho. Nós, ao sermos críticos, somos porque gostamos, se nós às vezes criticamos alguma coisa é uma crítica construtiva. Se você me fizer uma pergunta agora: “se tu fosses outra vez [dessa personagem] fazias exatamente aquilo que fizeste?” e eu vou-lhe dizer: “vou tentar fazer exatamente o que fiz e mais alguma coisa!”. E mais alguma coisa! Há uma coisa que eu devia ter feito, fiz, mas fiz mal, devia ter feito melhor. (residente em Sobrado, participante da festa da Bugiada e Mouriscada)

O próximo excerto demonstra esta necessidade intrínseca de preservar a festa que é “nossa”, ainda que, tal como dissemos antes, possa ser “divulgada” e dada a conhecer a quem não é exigida competência para conhecer os meandros da festa, mas a suas manifestações.

É bonito dar a conhecer ao país, que nós temos aqui uma festa bonita, bonita aos nossos olhos porque a festa é nossa, mas o que eu tenho conhecimento de amigos que vieram aqui é que gostaram muito e ficaram encantados com a beleza da festa e muitos deles nem têm conhecimento do que se está a desenrolar, mas as danças, os gestos, muita gente fica de boca aberta. Acho que os meios de comunicação deviam divulgar mais, mas também para isso quem está cá tem que a trabalhar não são os de fora que têm que a trabalhar, os da terra têm que mostrar o que querem. Se querem que ela seja divulgada, ou não (...). Mas é bom que a divulguem e

que venha muita gente para aqui. Se é positivo para os outros porque não há de ser para nós? (residente em Sobrado, participante da festa da Bugiada e Mouriscada)

No caso particular desta festa, ficam mais evidentes as considerações sobre diversos tempos que entram ou podem entrar em conflito, quando a festa se torna objeto potencial de oferta turística. Estes devem ser considerados no tocante à problematização da sustentabilidade desse processo: i) o tempo estrutural e histórico da comunidade, no qual a festa se assume como espécie de mito fundacional, neste caso, da freguesia, cuja identidade se renova e celebra a cada momento em que a festa se renova anualmente; ii) o tempo da festa que se organiza em direta correspondência com esse tempo estrutural e identidade (ao qual se ligam diversos outros tempos e ritmos anuais e durante o próprio dia da festa); iii) e o tempo real e cronológico em que a festa ocorre e se organiza (o tempo que inclui o que a comunidade é e como se pensa num determinado ano).

A SEMANA SANTA DE BRAGA

O turismo religioso, o turismo negro e o turismo cultural estão fortemente ligados a heranças religiosas fixadas em objetos de património material e, sobretudo, nas festividades, celebrações e eventos de carácter religioso e sagrado.

As viagens a destinos de carácter religioso constituem um importante subsetor do mercado turístico da Europa e prendem-se com o progresso da globalização (Ritzer & Liska, 1997). Anualmente mais de 300 milhões de pessoas visitam os mais importantes lugares religiosos do mundo (UNWTO, 2016). O turismo religioso é particularmente difícil de definir, uma vez que se trata de um fenómeno onde se cruzam motivações e práticas de natureza diversa. A visita a locais religiosos não configura apenas uma peregrinação pessoal associada à devoção religiosa, mas pode decorrer, em alternativa ou concomitantemente, de motivações culturais e de entretenimento. A viagem de peregrinação religiosa, quase sempre, faz do peregrino um turista religioso, na medida em que este adapta a sua viagem às características do processo turístico, isto é, assume um comportamento de consumo turístico (Santos, 2006).

A participação em eventos religiosos vem-se transformando em expressão – para os residentes – e experiência – para os visitantes – da tradição local, ligada à identidade cultural dos lugares e das suas gentes. Daqui resulta que a peregrinação religiosa é não um fim, mas parte de uma prática múltipla e híbrida que permite, cumulativamente, a experiência de natureza religiosa (vivida individual e coletivamente), a visita a locais do património cultural local (igrejas, mosteiros, museus, etc.), a visita a localidades próximas, a fruição da cultura local (gastronomia, artesanato, etc.). É possível afirmar, portanto que, na atualidade, nem todos os turistas que se deslocam a lugares religiosos são motivados pela religião, mas também por interesse cultural, histórico, arquitetural ou outro (Neves, 2010; Fernandes, Pimenta, Gonçalves & Rachão, 2012).

Como tal, é difícil traçar um limite entre viagem laica e peregrinação, devido ao facto de a motivação religiosa não excluir motivos profanos. Do ponto de vista dos Estudos

do Turismo, perde pertinência a distinção entre práticas turísticas profanas e práticas orientadas para o sagrado; o que encontramos é uma combinação entre religião, cultura e turismo. Como refere (Amirou, 2007, p. 138), “as práticas religiosas modernas fazem parte da rubrica dos lazeres”.

Braga é conhecida pelas suas festividades de cunho religioso, nomeadamente católicas. Conhecida como cidade dos Arcebispos, é uma cidade com inúmeras referências religiosas, desde igrejas, capelas, mosteiros, seminários, museus e estatuária com referência à religião católica. A Semana Santa em Braga constitui uma celebração de grande destaque que envolve milhares de participantes, visitantes e população residente. De ano para ano este evento tem-se tornado um ícone da cidade, quer pela grandiosidade e complexidade de celebrações religiosas, quer pelos eventos culturais que constituem o programa da Semana Santa.

A organização da Semana Santa está a cargo de uma comissão composta por membros da Igreja, dos quais o Cabido da Sé de Braga, a Irmandade da Misericórdia, a Irmandade de Santa Cruz, e instituições de carácter laico, a Câmara Municipal de Braga, o Turismo do Porto e Norte de Portugal e a Associação Comercial de Braga. Mas nem sempre foi assim. Ao longo dos anos, resultado do forte impacto da Semana Santa na cidade estas entidades foram-se aliando à iniciativa.

Em 1948, o cartaz da semana já convidava a visitar a cidade. Devemos salientar o slogan que referia as “imponentes cerimónias religiosas” e demonstra a importância e valorização da componente religiosa.



Figura 3: Cartaz da Semana Santa (1948)
Fonte: <https://semanasantabraga.com/arquivo/cartazes/>

A 17 de abril de 1965, era título no jornal *Diário do Minho*: “aos milhares de pessoas já presentes em Braga, muitos outros milhares vieram juntar-se-lhes durante o dia de ontem para viver em cheio a Sexta-Feira Santa”. Já neste período eram muitas as pessoas que se deslocavam à cidade para participar nas festividades religiosas. A partir de

1986 começa a fazer-se referência ao turismo nos cartazes da Semana Santa. Ao longo dos anos vem-se verificando um aumento dos apoios ao evento, nomeadamente da Câmara Municipal de Braga e da Associação Comercial de Braga.



Figura 4: Cartaz da Semana Santa (1997)
Fonte: <https://semanasantabraga.com/arquivo/cartazes/>

Em 2002, surge o interesse de potenciar o turismo religioso, dado o elevado número de turistas e visitantes que chegava à cidade por ocasião das celebrações religiosas. Desta forma, a Associação Comercial de Braga apresentou o projeto “Turismo Religioso – promoção e dinamização do turismo religioso como motor de desenvolvimento regional” (2003), que tinha como principal objetivo a captação de visitantes para a cidade. Em 2013, a necessidade de “prender turistas” constituiu um objetivo principal da comissão organizadora da festa. Nesse sentido, foram inauguradas diversas exposições e organizado o cortejo dos guiões com o propósito de dar a conhecer aos bracarenses e aos turistas o património subjacente às procissões de Passos da cidade. Os “guiões” são bandeiras típicas, com alto valor afetivo e simbólico, utilizadas nas procissões de Passos nas freguesias.

A partir de 2003, e segundo dados do Posto de Turismo de Braga, assiste-se ao crescimento do número de visitantes na cidade de Braga, o que é acompanhado de alterações significativas na programação da Semana Santa, que passa a incluir concertos, exposições e conferências, procissões com cenas performativas de carácter teatral, para além das procissões e celebrações na Sé Catedral. Segundo um estudo do Turismo Porto e Norte de Portugal realizado em 2011, a principal motivação do turista para visitar a cidade de Braga na Semana Santa é o lazer. O estudo revela que os turistas apreciam, em primeiro lugar, a beleza das praças/ruas e, em segundo lugar, a diversidade de procissões/eventos, o que demonstra a dimensão mais cultural, do que propriamente religiosa das práticas turísticas de quem visita a cidade de Braga durante as celebrações da Semana Santa.

À medida que a cidade é reconhecida nacional e internacionalmente pela sua atração religiosa e cultural, tem sido galopante o interesse por parte de entidades laicas, intrínseca ou historicamente ligadas à festa, em expandir a divulgação da festa e “transformá-la”, no sentido de constituir oferta turística a visitantes de outras partes do país e do estrangeiro. O programa da Semana Santa envolve cada vez mais *stakeholders*, sendo que os comerciantes são incentivados à criação de montras alusivas às festividades. Os residentes também podem participar de diversas iniciativas integradas na mesma programação, como concursos que visam o registo fotográfico, que pretende a divulgação e envolvimento da população.

Neste caso, as tensões mais salientes que se evidenciam não se verificam por via da identificação tão intrinsecamente identitária entre a festa e a população, como o disséramos em relação à festa de S. João de Sobrado, mas por via da tensão entre turismo religioso e turismo massificado, de consumo efémero e mais valorizado enquanto património cultural do que pela devoção e experiência religiosa. Segundo o Arcebispo Primaz de Braga, em comunicado ao *Diário do Minho* (29 de março 2015, p. 7), a Semana Santa “não pode ser uma organização de eventos culturais” que estimulam a atividade turística. Para o clérigo, “a cidade de Braga devia ser capaz de manter o que é verdadeiramente importante na Semana Santa. E o importante é a contemplação da cruz de Cristo”. Acrescenta também que “a Semana Santa não deve ficar apenas por um cartaz turístico muito bem organizado, é preciso que diga o que deve dizer e fale ao coração das pessoas”.

Mas é certo que gradualmente, as entidades laicais fomentam de forma intensiva a atração turística, através dos meios de comunicação social, promovendo parcerias com empresas locais. Em entrevista, a Vereadora da Cultura e da Educação da Câmara Municipal de Braga² afirma que

temos de receber bem para que o passa-palavra seja positivo. O facto de conseguirmos que as televisões venham cá fazer reportagens faz toda a diferença. O poder da televisão é muito grande, mas nós ainda estamos a sofrer muito por estarmos muito longe. É uma manifestação religiosa que, mesmo para quem não é crente, fica maravilhado.

No decurso da entrevista a Vereadora Lídia Dias afirma que “a comissão da Semana Santa também tem que dar um salto, porque é muito fechada e é muito difícil; para os desafios cada vez maiores de promoção do turismo tem de se olhar de outra forma”.

² Entrevista realizada por Márcia Silva, Braga (2015).

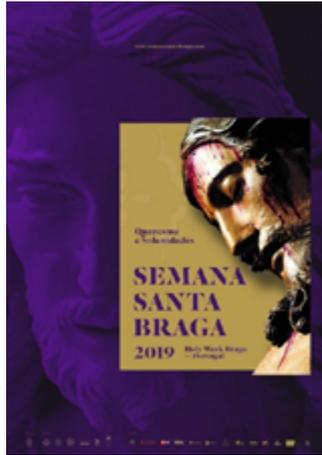


Figura 5: Cartaz da Semana Santa
Fonte: <https://semanasantabraga.com/arquivo/cartazes/>

Em 2012, foram produzidos diversos produtos alusivos à Semana Santa como forma de promoção da imagem das celebrações e de recordação da cidade. A principal figura é o “Farricoco”. No entanto, existem outros produtos, como postais, fotografias, material escolar. Em paralelo às festividades religiosas, foi criado o “Mercado da Páscoa em Braga” que assegura animação ao centro histórico e dá a conhecer os produtos da região, tais como artesanato e doçaria. De acordo com a informação recolhida em inquérito por questionário (n=45), num estudo já publicado (Silva & Ribeiro, 2018) a população residente reconhece o interesse na expansão dos eventos da Semana Santa. Os residentes apontam os benefícios económicos como um dos aspetos mais positivos das festividades. Destacam também os contributos para um maior sentido de orgulho pela sua cidade. Consideram que Braga está preparada para acolher os turistas, devido à oferta hoteleira diversificada, às boas condições a oferecer aos turistas e à existência de diversos sítios de interesse turístico. O aumento da poluição e o caos do estacionamento são alguns aspetos que causam insatisfação. Existem, todavia, resistências consideráveis de parte dos residentes à transformação da festa e à necessidade de gerir os efeitos provocados pelo aumento dos visitantes, incluindo a transformação da sequência das *performances* que integram a festa.

NOTAS CONCLUSIVAS

As festividades analisadas neste artigo são ambas de carácter religioso, mas bastante distintas quanto à forma como se desenvolvem ao longo do tempo e à ligação que a comunidade estabelece com elas. Também diferem no que respeita à incorporação de elementos profanos e à importância destes na definição identitária da festa.

A primeira, a Bugiada e Mouriscada de Sobrado, compõe-se em grande parte destes elementos que constroem as diversas cenas e performances coreográficas e teatrais e que são, em parte dos momentos festivos, rituais de inversão e críticas ao dia a dia da comunidade e, principalmente, aos poderes que a representam. A turistificação das

festividades coloca diversos questionamentos do ponto de vista teórico e prático-político. Não só porque as festividades são manifestações cíclicas enraizadas na identidade das comunidades e que se tornam objeto de observação e de exposição a públicos diferenciados e por norma não identificados cultural e socialmente; mas também porque são realidades fluidas, transitórias e dinâmicas atravessadas por diversos processos de transformação e de reconfiguração.

Os casos empíricos sobre os quais nos debruçamos, e muito em particular no caso da festa de Sobrado, mostram a preocupação constante com as possibilidades de “perda da festa” que decorrem da sua divulgação e de eventuais tentativas de domesticação das suas facetas mais subversivas. Remetendo para conceitos como o de autenticidade, cultura popular e horizonte temporal, importa estabelecer formas de conviver e dialogar entre os passados das comunidades e os seus futuros. Tal significa que a festa não poderá ser perspectivada por parte da comunidade como um tempo fechado e datado, a partir do qual se podem estabelecer relações fixas ao longo do tempo com os visitantes. Também não pode ser entendida, por parte dos *stakeholders*, como um repositório do tempo passado, revistado por vezes de forma nostálgica, mas como algo a preservar enquanto elemento de cultura popular.

Em ambas as festas em análise, os discursos dos residentes e participantes são ambivalentes. Em primeiro lugar relativamente aos benefícios da promoção mediática da festa, que consideram importante e necessária, de modo a dá-la a conhecer ao país e ao mundo. Em segundo lugar, por terem de arcar com os desafios que essa exposição impõe do ponto de vista espacial e logístico e nos tempos da e para a festa. Fica evidente também que, de forma mais ou menos consciente, os residentes e participantes em ambas as festividades, principalmente na festa Bugiada e Mouriscada, vivem os dilemas do enfrentamento da abertura da festa ao exterior da comunidade com bastante intensidade e vislumbre, ao pretenderem que a festa seja conhecida como “tradição centenária” e vivida “pelo país” e ao estarem dispostos a preservá-la de forma a que se mantenha “autêntica”.

Assim, a discussão que possamos fazer sobre as implicações e os desafios que se impõem aos bens intangíveis implica mobilizar vários conceitos e atender à necessidade de promover junto das populações conhecimento acerca dos processos que possam ser desencadeados, tendo em vista a divulgação e/ou a conceção de produtos e ofertas turísticas. Esta dimensão participativa é fundamental por duas razões. Por um lado, há uma forte ligação emocional e identitária das populações àquilo que consideram definidor da sua “essência” e que esperam serem conhecidas e visitadas por essa “riqueza”. Mas, por outro, impõem-se novas formas de convivência com outras formas de ver, experienciar e consumir a festa, incluindo as enunciadas por especialistas, políticos e académicos.

FINANCIAMENTO

Este texto decorre, em parte, da investigação realizada no âmbito do projeto “FESTIVITY – Festa, património cultural e sustentabilidade comunitária. Investigação e comunicação no caso da Bugiada e Mouriscada de Sobrado”, Ref. PTDC/COM-CSS/31975/2017.

REFERÊNCIAS

- Amirou, R. (2007). *Imagário turístico e sociabilidades de viagem*. Porto: Estratégias Criativas.
- Aos milhares de pessoas já presentes em Braga, muitos outros milhares vieram juntar-se-lhes durante o dia de ontem para viver em cheio a Sexta-Feira Santa (1965, 17 de abril). *Diário do Minho*.
- Appadurai, A. (2013). *The future as cultural fact: essays on the global condition*. London: Verso.
- Associação Comercial de Braga (2003). *Turismo religioso – promoção e dinamização do turismo religioso como motor de desenvolvimento regional*. Braga: Associação Comercial de Braga.
- Bauman, Z. (1999). *Globalização. As consequências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Bravo, C. (2010). Hacia una narrativa de la naturaleza: la psicología ante el reto sustentable. *Polis: Revista Latinoamericana*, 26. Retirado de <http://journals.openedition.org/polis/736>
- Catala-Perez, D. (2013). Cultural tourism and festivals: seeking a sustainable relationship. In M. M. Molina, V. S. Campos & M. V. S. Oña (Eds.), *Tourism & Creative Industry. Workshop Proceedings* (pp. 165-166). Valência: Universitat Politècnica de València.
- Catenacci, V. (2001). Cultura popular entre a tradição e a transformação. *São Paulo em Perspetiva*, 15(2), 29-35. <http://doi.org/10.1590/S0102-88392001000200005>
- Domínguez, A. Q. (2019). Turismofobia, ou o Turismo como fetiche. *Revista do Centro de Pesquisa e Formação SESC*, 12018 [Vol. Especial], 22-30. Retirado de https://www.sescsp.org.br/online/artigo/12160_ALAN+QUAGLIERI+DOMINGUEZ
- Durkheim, E. (1979/1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Fernandes, C., Pimenta, E., Gonçalves, F. & Rachão, S. (2012). A new research approach for religious tourism: the case study of the Portuguese route to Santiago. *International Journal of Tourism Policy*, 4(2), 83–94. <http://doi.org/10.1504/IJTP.2012.048996>
- Formica, S. & Murrmann, S. (1998). The effects of group membership and motivation on attendance: an international festival case. *Tourism Analysis*, 3(3/4), 197-207.
- Gallop, R. (1961/1936). *Portugal a book of folk ways*. Cambridge: University Press.
- Jiménez, M. (2009). Sustentabilidad a dos tiempos. *Polis - Revista Latinoamericana*, 24(8), 357-382. Retirado de <https://journals.openedition.org/polis/1673>
- Le Berre, S. & Bretesché, S. (2018). Les enjeux sémantiques et temporels du risque à l'heure du développement durable. *Temporalités*, 28. <http://doi.org/10.4000/temporalites.5233>
- Mckercher, B., Ho, P. & Cros, H. (2004). Attributes of popular cultural attractions in Hong Kong. *Annals of Tourism Research*, 31(2), 393-407. <https://doi.org/10.1016/j.annals.2003.12.008>
- Mkono, M. (2013). *Contested authenticity in Zimbabwean tourist entertainment*. Tese de Doutoramento, Southern Cross University, Lismore. Retirado de <https://epubs.scu.edu.au/cgi/viewcontent.cgi?article=1313&context=theses>
- Némoz, S. (2018). Contretemps et devenirs: les temporalités plurielles de l'habiter à l'heure du développement durable. *Temporalités - Revue de Sciences Sociales Et Humaines*, 28. <http://doi.org/10.4000/temporalites.5618>.

- Neves, J. M. de O. (2010). Turismo religioso: espiritualidade, cultura e prática turística? In M. G. M. P. Santos (Ed.), *Turismo cultural, territórios e identidades* (pp.187 – 195). Porto: Edições Afrontamento.
- Parellada, J. (2009, novembro). *El turismo religioso. Sus perfiles*. Comunicação apresentada nas Jornadas de delegados de Pastoral de Turismo, Ávila.
- Parga, E. & Alonso González, P. (2019). Sustainable tourism and social value at world heritage sites: towards a conservation plan for Altamira. *Annals of Tourism Research*, 74, 68-80. <https://doi.org/10.1016/j.annals.2018.10.011>
- Pinto, M., Ribeiro, R., Nunes, M. J., Araújo, E., Santos, L. A., Cunha, L., Gonçalves, A., Martins, M. L. & Durand, J-Y (2016). Bugiada e Mouriscada de Sobrado: a festa como património. In M. Menezes, J. D. Rodrigues & D. Costa (Eds.), *Congresso Ibero-Americano património, suas matérias e imateriais*. Lisboa: LNEC/ISCTE-IUL.
- Pinto-Coelho, Z. & Pinto, R. (2018). Discursos e imagens do turismo cultural. *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, 5(2), 7-21.
- Quinn, B. (2009). Festivals, events and tourism. In T. Jamal & M. Robinson (Eds.), *The SAGE handbook of Tourism Studies*. <http://dx.doi.org/10.4135/9780857021076.n27>
- Rickly-Boyd, J. M. (2012). Authenticity & aura: a Benjaminian approach to tourism. *Annals of Tourism Research*, 39(1), 269-289. <https://doi.org/10.1080/14616688.2012.762691>
- Ritzer, G. & Liska, A. (1997). “McDisneyization” and “post-tourism”: complementary perspectives on contemporary tourism. In C. Rojek & J. Urry (Eds.), *Touring cultures: transformation of travel and theory* (pp. 96-109). London: Routledge.
- Santos, I. N. & Azevedo, J. (2019). Compressão do espaço-tempo e hiperlocalização: os novos flâneurs. *Comunicação e Sociedade*, 35, 239-257. [https://doi.org/10.17231/comsoc.35\(2019\).3141](https://doi.org/10.17231/comsoc.35(2019).3141)
- Santos, M. da G. M. P. (2006). *Espiritualidade, turismo e território – estudo geográfico de Fátima*. São João do Estoril: Edição Principia.
- Secall, R. (2009). Turismo y religión. Aproximación histórica y evaluación del impacto económico del turismo religioso. Retirado de https://www.diocesisoa.org/documentos/ficheros/Esteve_Rafael_-_texto_786.pdf
- Semana Santa deve promover justiça social e humanismo (2015, 29 de março). *Diário do Minho*.
- Silva, M. & Ribeiro, R. (2018). O turismo religioso em Braga: a perspetiva dos residentes sobre a Semana Santa. In E. Araújo, R. Ribeiro, P. Andrade & R. Costa (Eds.), *Viver em|a mobilidade: rumo a novas culturas de tempo, espaço e distância*. Livro de atas (pp. 162-172). Braga: CECS.
- Tendeiro, I. (2010). *A igreja de Santo António de Lisboa e o turismo religioso*. Dissertação de Mestrado em Turismo, Escola Superior de Hotelaria e Turismo do Estoril, Portugal.
- Turismo Porto e Norte de Portugal (2011). *Estudo do perfil do turista na Semana Santa em Braga*. Braga: Turismo Porto e Norte de Portugal.
- Tutiaux-Guillon, N. (2013). Éduquer au développement durable ou enseigner le développement durable en histoire-géographie: enjeux sociopolitiques et discipline scolaire. *Revue Phronesis*, 2(2), 114-121.
- UNWTO (2016). *Network of religious tourism. Project brief*. Retirado de http://cf.cdn.unwto.org/sites/all/files/pdf/nrt_proposal_flyer-14july2016-lowres.pdf

Wiśniewski, L. (2019). Religious tourism in Christian sanctuaries: the implications of mixed interests for the communication of the faith. *Church, Communication and Culture*, 3(3), 199-220. <https://doi.org/10.1080/23753234.2018.1537674>

NOTAS BIOGRÁFICAS

Emília Rodrigues Araújo é professora no Departamento de Sociologia, da Universidade do Minho e investigadora do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade. Participa em vários projetos de investigação e tem diversas publicações que cruzam as temáticas da cultura, ciência e tempo.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3600-3310>

Email: era@ics.uminho.pt

Morada: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, Campus de Gualtar 4710-057 Braga, Portugal

Márcia Silva é doutoranda em Sociologia, no Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho e investigadora no Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade. Com mestrado em Sociologia e licenciatura em Geografia e Planeamento, tem desenvolvido a sua investigação, sobretudo, temas da mobilidade e do turismo.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3464-2194>

Email: marciasilva.formacao@gmail.com

Morada: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, Campus de Gualtar 4710-057 Braga, Portugal

Rita Ribeiro é professora do Departamento de Sociologia, do Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho. Doutorou-se em Sociologia, em 2008, pela Universidade do Minho, onde fez também mestrado em Antropologia. É investigadora do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, no grupo de investigação em Estudos Culturais. Tem desenvolvido investigação na área da Sociologia da Cultura, em particular, sobre identidades culturais e manifestações de cultura popular. Coordena o projeto “FESTIVITY – Festa, património cultural e sustentabilidade comunitária. Investigação e comunicação no caso da Bugiada e Mouriscada de Sobrado”.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2330-1696>

Email: rmgr@ics.uminho.pt

Morada: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, Campus de Gualtar 4710-057 Braga, Portugal

Submetido: 10.05.2019

Aceite: 02.09.2019

A PRODUÇÃO DE SENTIDO NA DIALÉTICA DA RECONSTRUÇÃO HISTÓRICA DO CONGADO EM UBERLÂNDIA

Gerson de Sousa

Faculdade de Educação, Universidade Federal da Uberlândia, Brasil

Clarice Bertoni

Faculdade de Educação, Universidade Federal da Uberlândia, Brasil

RESUMO

Será que a produção de sentido do presente do Congado, no cotidiano de Uberlândia, pode ser ratificado pela reconstrução histórica do passado da luta pela identidade do ser negro, sem que recaia na despolitização dos sujeitos pela beleza da representação folclórica ou de ser atrativo turístico? Esse é o problema que move este artigo para analisar historicamente, no campo da comunicação, a produção de sentido do Congado em Uberlândia. A morte de velhas personalidades e a necessidade de renovação deixou em aberto uma ruptura do presente para o passado. É como se o fio da tradição estivesse se rompendo. As perguntas nos remetem a percorrer a análise cultural, por meio dos Estudos Culturais, em que a historicidade, a dialética e o sujeito em movimento se constituem como fatores primordiais para compreender a história do Congado em meio à complexidade dialética do percurso histórico.

PALAVRAS-CHAVE

Congado; cotidiano; Estudos Culturais; dialética; comunicação

THE PRODUCTION OF MEANING IN THE DIALECTIC OF HISTORICAL RECONSTRUCTION OF “CONGADO” IN UBERLÂNDIA

ABSTRACT

Is it possible that the production of meaning of “Congado”, in the daily life of the city of Uberlândia, can be ratified by the historical reconstruction of the past struggle for black identity, without the risk of depoliticization of the subjects by the beauty of the folkloric representation or by being a tourist attraction? This is the problem analyzed in this article, which aims at historically examining the production of meaning of “Congado” in the city of Uberlândia, MG, Brazil. The death of ancient personalities and the need for renewal have created a disruption between the present and the past. It is as if the threads of tradition were being broken. These questions lead us to undertake cultural analysis, through Cultural Studies, in which historicity, dialectic and the subjects in movement constitute primordial factors, to understand the history of Congado amid the dialectical complexity of its historical course.

KEYWORDS

Congado; daily life; Cultural Studies; dialectic; communication

INTRODUÇÃO

Será que a produção de sentido do presente do Congado¹, no cotidiano de Uberlândia, pode ser ratificado pela reconstrução histórica do passado da luta pela identidade do ser negro sem que recaia na despolitização dos sujeitos pela beleza da representação folclórica ou de ser atrativo turístico? Esse é o problema que move este artigo que procura analisar historicamente, no campo da comunicação, a produção de sentido do Congado em Uberlândia. Este artigo é resultado das reflexões e desenvolvimento prático da pesquisa “A construção da identidade do popular no processo comunicativo: análise cultural da produção de sentido e representação do Congado no cotidiano de Uberlândia”, que teve início em 2018, com o financiamento da FAPEMIG – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais.

Se por um lado temos de considerar o problema teórico de análise do Congado, em Uberlândia, por outro temos de considerar a dialética do cotidiano em que esses sujeitos estão inseridos. E o primeiro dilema está na própria concepção da experiência por meio da oralidade. A morte de velhas personalidades e a necessidade de renovação deixou em aberto uma ruptura do presente para o passado. É como se o fio da tradição estivesse se rompendo. As novas gerações que entram no Terno Congado Sainha² não só desconhecem os sujeitos que lutaram no passado para manter essa manifestação, como potencializam para outras produções de sentidos a sua participação no Terno. Eis aqui um dilema discutido por Benjamin. A pergunta, que traduz a denúncia da pobreza da experiência, ainda ressoa e repercute no atual:

sabia-se exatamente o significado da experiência: ela sempre fora comunicada aos jovens. De forma concisa, com a autoridade da velhice, em provérbios; de forma prolixa, com a sua loquacidade, em histórias; muitas vezes como narrativas de países longínquos, diante da lareira, contadas a pais e netos. Que foi feito de tudo isso? Quem se encontra ainda com aqueles que sabem contar uma história? Quem ouve ainda as palavras dos antepassados que passam de uma geração para a seguinte como um anel precioso? Quem convoca um provérbio quando é preciso? E “quem tentará, sequer, lidar com a juventude invocando a sua experiência?” (Benjamin, 1986, p. 195)

Para mergulhar neste dilema torna-se necessário percorrer a reconstrução histórica do popular em Uberlândia. Para a luta que se efetiva da cultura popular e da história oral é sintomático compreender que se origina do próprio grupo a emergente solicitação de que se faça uma intervenção no presente. Mesmo que para isso se coloque em

¹ “Congada” ou “Congado” é uma manifestação cultural brasileira de influência africana e católica. Os grupos de Congado são compostos por uma série de atos rituais populares, que lhes permitem preservar a sua tradição. Mas, ao mesmo tempo, adotam uma postura dinâmica, que os mantém vivos ao longo do tempo. Entre religiosidade e profanação, Congado é uma festa com atrações encantadoras da etno-música (Gabarra, 2003).

² Ternos são os grupos que se unem através de uma cultura macro africana e compõe o congado. Cada terno tem como núcleo uma família consanguínea, que forma uma grande família. O terno pode ter até quatro capitães, sendo que o primeiro capitão representa o pai daquele grupo e o seu filho de sangue deve substituí-lo quando morrer (Gabarra, 2003).

movimento dialético o próprio conceito de oralidade materializado na tradição. Há, em um primeiro momento, a identificação de valorizar o sujeito velho como experiência de vida. E ao mesmo tempo reconhecer que o percurso histórico do Congado em Uberlândia pode ser narrado por meio da história de vida. Neste contexto, o velho é sujeito do processo de ressignificação e sua experiência vivida se funda como elemento importante para desvelar o conceito de Congado.

Mas, por outro lado, a emergência nos revela que a força desta experiência do velho está mergulhada no passado, o que configura uma distância não só geracional. A ausência da voz desses sujeitos velhos como orientação de sentido para as novas gerações indica que precisa ser contextualizada no movimento do presente. E aqui está o ponto da oralidade: a transmissão que seguiria na natureza social da organização dos ternos por meio do saber oral agora vem sendo solicitado para ser transposto no sistema de gravação de imagens deste velho. Longe de ser somente um procedimento de variação metodológica, é necessário problematizar essa mudança substantiva de fator, do oral para o vídeo, do método para teoria. Pois há algo incômodo em considerar que a velhice seja assistida pelos jovens para que se possa revelar como sujeito histórico e levar essa nova geração a compreender o mesmo sentido do presente por meio de outros dilemas e tensões do passado. De simples movimento de procedimento, o vídeo nos coloca diante do desafio: evitar que o meio definido para apreender a imagem do outro, do velho congadeiro, não se estabeleça como fator determinista, com um fim em si mesmo, da leitura do jovem, no presente, sobre a cultura do Congado.

É este conceito de cultura que torna-se importante problematizar neste quadro social a partir da defesa teórica da centralidade da cultura, por Stuart Hall. O autor considera dois fatores para compreender cultura como fundante para compreender a realidade: o substantivo e o epistemológico:

por substantivo, entendemos o lugar da cultura na estrutura empírica real e na organização das atividades, instituições, e relações culturais na sociedade, em qualquer momento histórico particular. Por epistemológico, nos referimos à posição da cultura em relação às questões de conhecimento e conceitualização, em como a cultura é usada para transformar nossa compreensão, explicação e modelos teóricos do mundo. (Hall, 1997, p. 15)

O lugar da cultura na estrutura empírica real nos converge para compreender o cotidiano como produção de sentido para a construção da identidade do Terno Sainha no Congado. E aqui surge um primeiro indicativo dialético para a reflexão: o cotidiano como este estado de tensão e conflito, como nos dimensiona Certeau (1995), ou no enfrentamento da determinação em seu processo de construção de identidade, a partir de Hall (2003). Ao considerar o Congado como movimento de sujeitos na história, temos de considerar como natural a incorporação de outros elementos no decorrer do processo de identidade. E aqui é imprescindível discernir o sentido deste movimento. A incorporação de outros elementos valorativos na atualidade da cultura do Congado para expressar a produção de sentido no cotidiano pode ser dimensionada como ressignificação? Ou se

trata de um desvio de significado que pode, de alguma forma, aprisionar o terno em uma presentificação na qual esvazia sua historicidade? A pergunta ora nos coloca na tradução da cultura como substantivo, ora nos desloca para a exigência de compreendê-la pela concepção epistemológica.

A problemática inicial vinda do Terno está no distanciamento em que as temporalidades de velhos e jovens se tensionam no encontro no tempo presente. E aqui advém a pergunta: não se corre o risco de o passado ser conduzido aqui como sem sentido ao presente? Com qual força os problemas demarcados do passado sobre a história do Congado podem reorientar a produção de sentido do presente destes jovens para construir outro valor? E como a experiência vivida do passado pode não ser conduzida aqui como violência da tradição ao outro da nova geração? As perguntas nos remetem a percorrer a análise cultural, por meio dos Estudos Culturais, em que a historicidade, a dialética e o sujeito em movimento se constituem como fatores primordiais para compreender a história do Congado em meio a complexidade dialética do percurso histórico.

Ao tratar do conceito de cultura, temos de esclarecer aqui que a interpretação analítica do Congado está fundamentada a partir do que se denomina processo comunicativo. É preciso entender a totalidade do que se denomina como processo comunicativo para compreender a leitura que se efetiva do Congado em Uberlândia. O primeiro aspecto é a crítica a uma abordagem positivista de comunicação em que coloca em situações descontextualizadas e fragmentadas o emissor em relação ao receptor. E, nesse contínuo, a crítica também se dispara para o conceito de comunicação como transmissão de informação. Esse delineamento nos coloca então em outro lugar de fala: da produção de sentido dos sujeitos que se expressam tanto como emissor quanto como receptor. Este último, a elaboração de sentido pode ser articulada pelo processo de consumo e circulação e interpretação da notícia. O que está em ênfase aqui é a recusa de qualquer determinismo tecnológico ou pressuposto comportamental de efeito que sinalize outras concepções teóricas como comunicação.

Há uma defesa explícita em Estudos Culturais de que a análise do cotidiano é realizada a partir do olhar do outro marginalizado no processo de formação da história. Se as teorias apresentam concepções a partir do massivo e do receptor enquanto objeto ou sujeito a ser conscientizado, partimos do pressuposto de que a identificação das táticas e estratégias do sujeito e seu efetivo processo de comunicação leva a retomar o caminho a partir do confronto com outras perspectivas da realidade. A defesa aqui é enquanto memória e passado como movimento histórico e do sujeito como defesa teórica.

O conceito de táticas e estratégias está encadeado na concepção de Michel de Certeau (1994):

as táticas são procedimentos que valem pela pertinência que dão ao tempo – às circunstâncias que o instante preciso de uma intervenção transforma em situação favorável, à rapidez de movimentos que mudam a organização do espaço, às relações entre momentos sucessivos de um “golpe”, aos cruzamentos possíveis de durações e ritmos heterogêneos. (Certeau, 1994, p. 102)

E como contextualiza: assim, a tática é movimento dentro do campo de visão do inimigo e no espaço por ele controlado; “em suma a tática é a arte do fraco” (Certeau, 1994, p. 102).

O principal elemento aqui é compreender como a produção de sentido narrada pela história do Congado, a partir da articulação com as lutas do popular na história do Brasil, pode ser entendido como construção de identidade ou está redefinido pela representação incorporada da violência que o aflige. E aqui se instaura a diferença primordial para mergulharmos na proposta metodológica da análise cultural: trata-se de entender os dilemas da identidade a partir da tensão e conflito na experiência vivida do sujeito. E, por outro campo, de entender como a determinação das relações de poder sofrida pelos Ternos de Congado no decorrer da história se efetivam como violência, e como essa violência reorienta a construção dos sujeitos neste processo. O primeiro passo para esta primeira análise descritiva é entender, mesmo que em síntese, a trajetória do sentido do Congado em Uberlândia e como se pode estabelecer essa relação com o conceito de passado, traduzido aqui como memória.

O CONGADO EM UBERLÂNDIA

O Congado surge como uma dança de autoafirmação identitária e um instrumento de resistência social. Representa a coroação dos reis de Congo e Angola e as lutas entre reinos africanos. Incorporam o culto aos santos católicos padroeiros dos escravizados, como São Benedito, Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia e São Elesbão, aos elementos da tradição africana. Está presente em vários estados do Brasil, com maior representatividade em Minas Gerais, São Paulo, Goiás e Paraná. É também caracterizado como Candombe, Moçambique e Congo (Munanga & Nilma, 2004). A reunião de todos os Ternos é a Congada. “Entende-se como Terno de Congada os diferentes agrupamentos de congadeiros que comumente participam das festas de Congada por todo o Brasil. Estes podem se dividir entre diferentes tipos: Moçambiques, Congos, catopés, marinheiros, penachos, vilões, entre outros” (Macedo, citado em Carvalho, 2008, p. 3).

Os primeiros relatos do Congado registrados no município de Uberlândia datam de 1874, quando negros escravizados nas fazendas começaram a se reunir próximo ao local conhecido hoje como Posto da Matinha. De lá, o encontro passou para a Praça dos Bambus e depois para a Praça Dr. Duarte, onde ficou por alguns anos. Uma igreja chegou a ser construída, mas a área nas imediações era uma região elitizada, que abrigava fazendeiros e comerciantes. No intuito de distanciar os festejos do centro da cidade, os congadeiros foram deslocados para uma área periférica, atual Praça Rui Barbosa, em 1891. Uma capela foi estabelecida para que os negros pudessem fazer suas orações separados dos brancos. Ganhou a alcunha de Igreja do Rosário, assim como a festa em louvor à santa, comemorada em sete de outubro (Brasileiro, 2019).

Finalizada a obra, a capela foi entregue aos cuidados da Confraria do Perpétuo Socorro, pertencente à Paróquia Nossa Senhora do Carmo, formada por mulheres brancas do grupo social hegemônico. Em 1916, os negros devotos do Rosário de Maria

organizaram e constituíram a Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens de Cor e a partir de então, tornaram-se responsáveis pela igreja. Esta mudança de mãos da chave “vai produzir uma ruptura institucional. As mulheres associadas à Confraria, passaram a realizar a festa da Virgem do Rosário em outubro, fazendo com que os negros ficassem com suas louvações no mês de novembro” (Brasileiro, 2019, p. 95). Além da mudança de data na comemoração da festa do Congado, a Irmandade passou a conviver com imposições de normas e regras determinados pela Diocese.

A cidade expandiu-se e em 1930, o prédio atual da Igreja do Rosário foi pensado e edificado com a colaboração da população local. A imprensa à época noticiava que esta construção, com arquitetura imponente, estava mais condizente e embelezaria a praça (Lopes, 2007). O farmacêutico Cícero Macedo de Oliveira, tendo construído sua residência nos fundos da capela, teve “a iniciativa de levantar no mesmo local uma nova igreja, mas com a sua frente voltada para o norte – sentido Avenida Floriano Peixoto, Afonso Pena” (Teixeira, 1970, p. 180). Brasileiro observa que:

se de um lado, Tito Teixeira informa que a construção da igreja foi resultante do apoio do povo de Uberlândia sempre solícito, que contribuiu com meios financeiros destinados à edificação da igreja através de profissionais liberais e comerciantes como Cícero Macedo, Abelardo Pena, Arlindo Teixeira e Manoel Alves; por outro lado, um testemunho de Manoel Rodrigues Siricoco, capitão do Moçambique de Belém, reforça por meio da oralidade a participação da comunidade do Congado na construção dessa segunda Igreja. (Brasileiro, 2019, p. 117)

“Cada pessoa que vinha da roça, trazia um carro de lenha do mato, chegava aqui, se ele vendia o carro de lenha por doze mil réis, dois mil réis ficavam pra construção da Igreja do Rosário” (Siricoco citado em Brasileiro, 2019, p. 117). Em 1940, ocorre a demolição da paróquia de Nossa Senhora do Carmo e as mulheres da Confraria do Perpétuo Socorro migram para a Catedral de Santa Terezinha. Porém, a festa em homenagem a Nossa Senhora do Rosário no mês de outubro continuou sendo realizada até a década de 1950, época em que surge uma terceira festa junto às comemorações da abolição da escravatura, realizada no mês de maio em louvor a São Benedito. Esta festa era protagonizada por negros congadeiros do bairro Martins e adjacências, que não participavam da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e criaram a Associação de São Benedito (Brasileiro, 2019).

“Havia uma igrejinha para São Benedito, coberta de palhas, num lugar mais distante do Martins, atual Rua Ângelo Testa, onde hoje é o Bairro Osvaldo Rezende” (Casimiro citado em Brasileiro, 2012, p. 91). Entretanto, no final da década de 1960, a festa do mês de maio deixou de existir. Com isso, a Associação recém criada se desfez e seus ternos se juntaram a Irmandade Nossa Senhora do Rosário. A imagem de São Benedito que estava na capela do Martins foi levada em procissão até o Asilo São Vicente de Paulo. Após sua restauração, foi levada até a Igreja do Rosário para compor o altar junto a Nossa Senhora (Brasileiro, 2019).

A década de 1970 trouxe alterações no Congado. É nesta época que a presença negra feminina ganha destaque ao desfilar pelas ruas. As mulheres sempre estiveram presentes, mas é a partir de então que elas se afirmam enquanto componentes ativas nas funções outrora exercidas só por homens. “De portadoras de bandeiras a carregadoras de estandartes, elas ocupam a estrutura de um grupo de Congado, sendo presidentes, capitãs, mães de santo e protetoras espirituais e, igualmente são percussionistas de vários instrumentos” (Brasileiro, 2019, p. 59). A partir de então, começam a aparecer mudanças de ritmos, de nomenclaturas e muitos grupos aderem a uma percussão característica das “paradinhas”, realizadas pelas baterias das escolas de samba. Estas alterações ganham força na década de 1980 (Brasileiro, 2019). É também nessa década, mais precisamente em 1985, que a Igreja Nossa Senhora do Rosário foi tombada enquanto Patrimônio Cultural e Material do município de Uberlândia.

A partir da década de 1990, o bairro Patrimônio, um dos lugares ocupados por considerável população negra desde o século XVIII, passa a sofrer intervenções urbanísticas constantes em um processo de ascensão socioeconômica, culminando com a expulsão dos moradores antigos.

Por quase cinco décadas esteve situado no bairro Patrimônio, e, por circunstâncias diversas, como especulação imobiliária, morte de familiares e outras pressões sociais, teve com isso, o seu deslocamento para o bairro Campo Alegre, lugar residencial de seu principal responsável. Deslocar-se nesse sentido, significa reconstruir novas táticas de sobrevivência, de recriar novos vínculos de vizinhança, de continuar, mesmo em outro bairro distante, a manter sua tradição cultural e religiosa. (Brasileiro, 2019, p. 204)

No final dessa década, o número de grupos aumenta significativamente e junto a esse fenômeno há uma crescente presença de jovens, crianças e mulheres. Essa expansão do número de componentes faz com que alguns ternos cheguem até quinhentos integrantes. Em 2001 é criado o Moçambique Estrela Guia, do bairro São Jorge. O grupo surge com uma proposta de inserir adolescentes, adotar uma forma de dançar incorporada da cultura Hip Hop, aumentar o número de percussão e criar novos cânticos, vestuários e gingados. “Durante os rituais celebrativos em homenagem a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito em frente da Igreja do Rosário, esses jovens dançadores receberam aplausos do público, mas incomodaram os moçambiqueiros tradicionalistas” (Brasileiro, 2012, p. 125).

Outro detalhe peculiar do terno é a figura do menino “Mameto” que aparece nos seus estandartes. No quintal do Moçambique Estrela Guia, a figura do menino está retratada entre as pinturas dos santos devocionais, Nossa Senhora do Rosário e São Benedito:

a figura do menino “Mameto”, erguido por várias mãos, transformou-se em peça publicitária do grupo Moçambique Estrela Guia de Uberlândia, uma logomarca que transcende os dias de festa e se apresenta em cartazes,

folders, banners, camisetas, caixinhas de fósforos e mini estandartes, distribuídos em apresentações culturais extemporâneas do grupo. Dessa forma, a imagem de “Mameto”, no decorrer dos anos, transformou-se também em uma identidade visual do grupo. (Brasileiro, 2012, p. 124)

Em 2003, houve uma alternância no calendário da celebração do Congado, que voltou a acontecer no mês de outubro depois de quase nove décadas. Tal mudança foi defendida por Padre Olimar Rodrigues, responsável pela Igreja Nossa Senhora do Rosário, numa tentativa de unir a liturgia com a manifestação popular. Esta reaproximação vinculava novamente a festa com a devoção em data celebrada no calendário católico de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, cinco e sete de outubro respectivamente. No entanto, para muitos congadeiros, a mudança significava uma perda de tradição, pois suas memórias estavam forjadas com a festa da Congada no mês de novembro (Brasileiro, 2012).

Cinco anos depois, o Congado foi registrado como Patrimônio Imaterial Municipal pela prefeitura de Uberlândia. O Patrimônio Histórico e Cultural foi gravado no Livro das Celebrações por meio do Decreto número 11.321, de 29 de agosto de 2008. E através do Decreto número 17.903, de sete de janeiro de 2019, a Irmandade do Rosário conquistou, junto ao Conselho Municipal de Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Cultural (COMPHAC), providências no sentido de reconhecer a Praça do Rosário como lugares de memória, resistência e permanência da comunidade negra congadeira no hipercentro da cidade de Uberlândia.

MEMÓRIA E IDENTIDADE

Em seu estudo sobre “Memória e Identidade Social”, Michael Pollak (1992) argumenta que, a princípio, a memória parece ser um fenômeno individual, íntimo e próprio da pessoa. Mas o próprio sociólogo retoma Halbwachs e esclarece que a memória deve ser entendida, sobretudo, como um fenômeno coletivo ou social. A memória do sujeito existe a partir de uma memória coletiva e as lembranças são constituídas no espaço do grupo. Assim, elas podem se reorganizar de acordo com a percepção de outros sujeitos e da representação da memória histórica. Halbwachs (1968) trata a memória coletiva como um processo de reorganização do passado vivido por determinado grupo social, permitindo a compreensão de que a rememoração não depende apenas do que o indivíduo lembra, mas também de fragmentos da memória do grupo à qual pertence.

Pollak (1992) precisa três elementos que constituem a memória, individual ou coletiva: em primeiro lugar estão os acontecimentos vividos pessoalmente; em segundo lugar, são os acontecimentos que o autor denomina como “vividos por tabela”, aqueles dos quais a pessoa não participou diretamente, mas que foram vividos pela coletividade à qual ela pertence; e, em terceiro, as pessoas, personagens e lugares ligados a uma lembrança que pode ser pessoal ou “herdada” da comunidade. A memória dos moradores de Uberlândia situa-se nesse campo em que se cruzam os modos de ser do sujeito e o mundo social; as instituições e os diferentes atores e grupos, cujos

conflitos sociais fazem parte de suas trajetórias. Esse fator coloca como exigência metodológica que se produza na análise da contemporaneidade a articulação dos dilemas do presente com o processo histórico no qual a narrativa estará amparada.

O autor ressalta que as datas marcadas no calendário de um município são fortemente estruturadas do ponto de vista político. Quando se procura enquadrar a memória de uma região por meio de datas oficialmente selecionadas para as festas municipais, cria-se um lugar de luta política. A memória oficial constitui um objeto de disputa importante, e são comuns os conflitos para determinar quais dias e quais acontecimentos vão ser gravados na memória de um povo (Pollak, 1992). Assim, em Uberlândia, definiu-se duas festas distintas em homenagem a Nossa Senhora do Rosário: a da Confraria no mês de outubro e a da Irmandade no segundo domingo do mês de novembro. Mesmo após a migração das mulheres da Confraria para a Catedral de Santa Terezinha, elas continuaram realizando a festa em homenagem à Nossa Senhora do Rosário em outubro (Brasileiro, 2019).

Tal conflito se repete décadas depois, em 2003, quando a Diocese e a Irmandade retorna a data das celebrações do Congado para outubro, gerando a insatisfação dos congadeiros. Pollak explica que “as preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória” (Pollak, 1992, p. 4). A organização em função das preocupações pessoais e políticas do presente mostra que a memória é um fenômeno construído e o resultado de um trabalho de organização. É importante ressaltar que essa mudança acontece numa época em que o Congado conquistou muitos adeptos e que seus Ternos cresceram em número e componentes. Algo que pode ser explicado pela relação entre a memória da escravidão e a valorização do Congado no tempo presente:

podem existir acontecimentos regionais que traumatizaram tanto, marcaram tanto uma região ou um grupo, que sua memória pode ser transmitida ao longo dos séculos com altíssimo grau de identificação. Locais muito longínquos, fora do espaço-tempo da vida de uma pessoa, podem constituir lugar importante para a memória do grupo, e por conseguinte da própria pessoa, seja por tabela, seja por pertencimento a esse grupo. A memória da África, pode fazer parte da herança da família com tanta força que se transforma praticamente em sentimento de pertencimento. (Pollak, 1992, p. 5)

O Congado passou por um processo de transformação, tornando-se um patrimônio cultural herdado e reconstruído em que os sujeitos reafirmam sua identidade, ganham visibilidade, ratificam politicamente suas trajetórias históricas e o pertencimento no cotidiano da cidade. Dessa forma, novas perspectivas surgem no grupo, mantendo vivas as histórias da ancestralidade, para que as lembranças permaneçam no presente (Brasileiro, 2019). O passado é uma área de conflito e a este se referem, quase sempre em concorrência, a memória e a história. Em Uberlândia, as memórias foram construídas e reconstruídas ao longo do século XX, mas sempre pertenceram a uma memória coletiva que se iniciou no processo pós-abolicionista e que não ouviu todas as vozes durante o processo histórico.

A memória dos congadeiros é marcada pela construção social. Diante do quadro de modernização da sociedade, esses sujeitos enfrentaram a questão da urbanização que, por sua vez, trouxe consigo elementos transformadores na configuração do processo cultural dos povos de comunidades rurais, pressões sociais e imobiliárias, além do racismo legitimado na delimitação de lugares diferentes para brancos e negros (Lopes, 2007). Trata-se de vivências e narrativas de uma experiência que a história oficial deixou de contar. As interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integram em tentativas de definir e reforçar sentimentos de pertencimento entre coletividades: região, partidos, famílias, etc. A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, mas também as oposições irredutíveis (Pollak, 1989).

A separação das festas no século passado, evidencia a segregação racial que persistia no cotidiano da cidade. E essa divisão não se restringia aos lugares de oração. Durante muitas décadas, além de não rezarem juntos, brancos e negros não frequentavam os mesmos espaços em cinemas e clubes, além de andarem em calçadas diferentes (Sousa, 2014). Esta dinâmica racista é diretamente responsável pela forma como a história do município de Uberlândia foi sendo construída por um grupo que procura legitimar os acontecimentos através de um trabalho que Pollak chama de enquadramento da memória, que pode ser feito em organizações políticas, sindicais, na igreja e em tudo aquilo que leva os grupos a solidificarem o social (Pollak, 1992).

As memórias coletivas criadas e defendidas por um trabalho de enquadramento são importantes para a continuidade do tecido social e das estruturas institucionais de uma sociedade. Não se trata de uma falsificação do passado, mas de sua reorganização conforme a necessidade daquele grupo de manter a sua coesão. “A análise do trabalho de enquadramento de seus agentes e seus traços materiais é uma chave para estudar, de cima para baixo, como as memórias coletivas são construídas, desconstruídas e reconstruídas” (Pollak, 1992, p. 10). É colocada uma realidade que legitima a história de grupos específicos, compondo uma memória coletiva organizada, que resume a imagem que uma sociedade majoritária deseja passar e impor. Portanto, faz-se necessário buscar novas possibilidades a partir de outras vozes, fontes e documentos, para que possamos compreender as realidades que não compuseram as memórias coletivas de Uberlândia.

A partir da segunda metade do século XX, especificamente na década de 1970, teorias tentaram dar conta das novas formas de mobilização social existentes, fazendo com que as Ciências Sociais se voltassem para o estudo desses movimentos (Sousa, 2014). O sujeito voltou a ser preocupação dos pesquisadores e pôde-se compreender que as subjetividades eram iminentes e que a análise dessas relações entre pessoas e grupos seria fértil para as novas metas dos historiadores. “A sociologia da década de oitenta foi dominada pela temática dos novos sujeitos sociais e dos novos movimentos sociais (NMSs)” (Sousa Santos, 1999, p. 221). A importância política desses movimentos sociais cresceu significativamente no Brasil durante este período, que foram aos poucos conquistando espaço nas lutas de formulação de políticas, ganhando expressão e legitimidade no campo das preocupações sociais.

É neste período que toma força a história oral, junto as novas concepções historiográficas. Ligava-se à nova linha de estudos culturais, levando em conta novos objetos, metodologias e fontes. Pollak (1992) explana que a história oral, a coleta de representações por meio da história oral, que é também história de vida, tornou-se claramente um instrumento privilegiado para abrir novos campos de pesquisa. A história tal como a pesquisamos pode ser extremamente rica como produtora de novos temas, de novos objetos e de novas interpretações. Por meio dela, é possível ouvir as memórias contadas por sujeitos que pertencem a grupos minoritários, que não compuseram o processo de construção das memórias oficiais de Uberlândia:

ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à Memória oficial. Num primeiro momento essa abordagem faz da empatia com os grupos dominados uma regra metodológica e reabilita a periferia e a marginalidade. (Pollak, 1989, p. 2)

O conceito de “memória subterrânea” ou marginalizada, como propõe Pollak, refere-se à memória dos integrantes dos grupos dominados que não foram ouvidos e que se opõem à “memória oficial”, criada para definir de forma universal a identidade da cidade. Trabalhar com as memórias coletivas subterrâneas é privilegiar os excluídos, oferecendo um novo ponto de vista da história e dos fatos sociais do passado, cuja referência “serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementaridade, mas também as oposições irreduzíveis” (Pollak, 1989, p. 9). Perceber as mudanças e as continuidades nas práticas do Congado só é possível com a análise dos relatos, das experiências sociais e das memórias dos sujeitos, pois apesar de silenciada pela memória oficial ao longo dos anos, ela foi refeita de uma geração a outra oralmente e permanece viva.

DELIMITAÇÃO HISTÓRICA

Será que a produção de sentido do presente do Congado, no cotidiano de Uberlândia, pode ser ratificado pela reconstrução histórica do passado da luta pela identidade do ser negro sem que recaia na despolitização dos sujeitos pela beleza da representação folclórica ou de ser atrativo turístico? O problema aqui recuperado toma lugar diferente quando se toma consciência de que a narrativa do negro, do congadeiro, é fundante para se apresentar outra produção de sentido na história. Mais do que memória, se efetiva nesta leitura do passado a compreensão sobre a identidade desses homens e mulheres que vivenciam suas tensões e conflitos.

Para materializar esse empreendimento analítico se tomará por referência de temporalidade três períodos históricos, que consideramos importante para entender, mesmo delimitado, o movimento da cultura popular neste processo comunicativo. O primeiro período se compreende no início do Congado, em 1874. E aqui se efetiva uma

pergunta primordial: qual o sentido de efetivar uma crítica ao presente do século XXI de fato histórico ocorrido no final do século XIX? Poderíamos apresentar aqui, primeiro, que se trata de ser coerente com a abordagem metodológica da análise cultural. Por estar constitutiva do método dialético, a história se fundamenta como problema substantivo para a análise cultural, o que afasta a possibilidade de tratar a história aqui como periodização, como se fosse constituída por espaços ocupados por datas.

Ao tratar a história como problema analítico somos levados a considerar que a história do terno de Congado em Uberlândia está relacionada também ao contexto histórico em que a luta do negro se efetiva. E, por que não, considerar que o debate sobre a escravidão no país, cuja Lei Áurea foi assinada em 13 de maio de 1888, é o quadro analítico. Em sua obra, Alfredo Bosi (1992) apresenta o contexto da dialética da colonização. Em um dos trechos em que aborda a reforma e abolição, o autor mostra os embates ocorridos no Brasil no período de 1868 e que culminaria até 1888. Bosi cita como elemento de análise, a distinção feita por Joaquim Nabuco sobre as cinco forças e os agentes que levaram da reforma para a abolição:

1) os abolicionistas que fizeram a campanha no Parlamento, na imprensa e nos meios acadêmicos; 2) os militantes da causa, abertamente empenhados em ajudar as fugas em massa e instruir os processos de alforria; 3) os proprietários de escravos, sobretudo nordestinos e gaúchos, que se puseram a libertá-los em grande número nos últimos anos do movimento; 4) os homens públicos (Nabuco os chama generosamente estadistas) mais ligados ao governo, que a partir da Fala do Trono de 1867, mostrou sua intenção de resolver gradualmente a questão servil; 5) a ação pessoal do imperador e da princesa regente. (Bosi, 1992, pp. 244-245)

É certo que o texto aqui enfatiza a dialética da colonização, mas o desfecho da carta de Nabuco depois do fechamento da problematização da república no Brasil sobre a questão dos negros a partir da narrativa do liberalismo é sintomático.

Nabuco escreve a Rebouças, que se auto exilaria para a África no dia mesmo da proclamação da República: Com que gente andamos metidos! Hoje estou convencido de que não havia uma parcela de amor do escravo, de desinteresse e de abnegação em três quartas partes dos que se diziam abolicionistas. Foi uma especulação mais! A prova é que fizeram esta República e depois dela só advogam a causa dos bolsistas, dos ladrões da finança, piorando infinitamente a condição dos pobres. É certo que os negros estão morrendo e pelo alcoolismo se degradando ainda mais do que quando escravos, porque são hoje livres, isto é, responsáveis, e antes eram puras máquinas, cuja sorte Deus tinha posto em outras mãos (se Deus consentiu na escravidão); mas onde estariam os propagandistas da nova cruzada? Desta vez nenhum seria sequer acreditado (...) Estávamos metidos com financeiros, e não com puritanos, com flâmulos de banqueiros falidos,

mercenários de agiotas etc.; tínhamos de tudo, menos sinceridade e amor pelo oprimido. A transformação do abolicionismo em republicanismo bolista é tão vergonhosa pelo menos como a do escravagismo”. (Bosi, 1992, pp. 244-245)

A narrativa acima descrita permite entender o principal dilema pela dialética da colonização: o que aconteceu pós-lei áurea é que os negros escravizados foram atirados à própria sorte. E a pergunta que se coloca, como o próprio Bosi retrata os dilemas apresentados por Lima Barreto e Cruz e Souza sobre os negros, é como esse processo abolicionista e republicano traz para o presente daquele período outro dilema existencial para a modernidade. A construção crítica do olhar de Lima Barreto é encadeado por Bosi diante deste dilema dialético:

depois do treze de Maio, qual poderia ser a expectativa de negros e mulattos agregados, subproletários ou marginais? Já não se sustentava historicamente o mito da redenção de um povo inteiro. Só se concebem esperanças de resgate coletivo quando se vive, ou se crê viver, um tempo grávido de promessas: é a espera messiânica de um dia que virá para tudo julgar, libertar, salvar. Mas sobrevivendo este Dia D, é o presente que se impõe com o fardo das suas contradições. Lima Barreto olhou na cara este seu presente, que foi a nossa República Velha. Como um observador que se sabe vencido mas não submisso à máquina social. (Bosi, 1992, pp. 266-267)

Sabe-se vencido mas não submisso à máquina social. Esse embate nos coloca diante dos conflitos sobre a realidade do negro no Brasil. E, como revelado anteriormente, pode ser estendido como contextualização da situação vivenciada pelos negros em Uberlândia neste período, como início do Congado em 1874. Há uma demarcação importante considerada por Bosi e que nos coloca diante da crise da modernidade. É quando os negros reconhecem que o Dia D tem outro sentido para o seu cotidiano. O enfrentamento da falta de oportunidades econômicas e de ação social e a mentalidade escravagista que, no período pós-abolição, se efetiva e demarca nas micro relações sociais. O enfrentamento não é mais contra o estado escravagista, mas no interior das relações sociais.

É com este teor problemático que devemos lançar a análise para a história do movimento dos negros em sua produção de sentido sobre o Congado, em Uberlândia. Pois o período se configura como momento de tensão, de esperança e de um presente cujo resultado é a tomada de consciência de que o presente pós-abolição tem de ser enfrentado, para que o mesmo seja tratado como sujeito. E o primeiro sentido da luta, que se efetiva anos depois, é revelar que os passos para abolição passam pela dialética dos colonizados como sujeitos. As rebeliões nas fazendas, as fugas em massa, a formação da sociabilidade dos negros em quilombos, a vida e a morte do líder Zumbi dos Palmares, produz a narrativa de que o negro atuou como sujeito na história do Brasil.

Por um lado podemos considerar a acusação de Lima Barreto sobre o ocorrido nesta Nova República: “no fundo, o que se deu em 15 de novembro foi a queda do

Partido Liberal e a subida do conservador, sobretudo da parte mais retrógrada dele, os escravocratas de quatro costados” (Bosi, 1992, p. 267). Por outro, há essa narrativa do negro como sujeito questionador do processo escravocrata no Brasil, cuja ação definiu esse ser sujeito. Diante deste quadro como podemos considerar o início do movimento do Congado em Uberlândia, mesmo antes da constituição da própria cidade como município? Que concepção de coletivo de ser negro atravessa esse período até a revelação do presente do Dia D e seu resultado nas mudanças de significado? Ou melhor: quais foram as táticas e as estratégias utilizadas diante deste novo contexto que se apresenta a esse grupo?

O que se concebe é que essa forma de agir consciente de que sua existência tem sentido para além daquilo que o nega pode ser entendida como primeiro aspecto do movimento negro tal como a Frente Negra Brasileira, em 1931. Mas é no contexto de ordem internacional, principalmente com a luta disseminada também nos Estados Unidos, que florescem no Brasil novas frentes para lutar contra o racismo, as desigualdades e para exigir políticas públicas sobre os direitos dos negros. Esse período está sendo considerado como o segundo problema de delimitação histórica para analisar essa nova ressignificação dos ternos de Congado em Uberlândia. Entre os movimentos podemos citar o Movimento Negro Unificado. É inegável que os anos da década de 70 e 80 configuram, na historiografia, a crise da modernidade que se acentua desde o “desencantamento” do negro do pressuposto discurso de igualdade do Dia D.

É neste momento que as questões sobre o ser negro (*black is beautiful*) passam a tomar nova camada de crítica no corpo na sociedade brasileira para denunciar o racismo. É um período em que podemos analisar a luta por outros movimentos sociais como o das mulheres e a discussão sobre a velhice, para enquadrarmos o cotidiano do Terno de Congado de Uberlândia. A proposta a partir deste período é efetivar para a sociedade brasileira o sentido de identidade desses grupos e, ao mesmo tempo, revelar a obscuridade em que a narrativa do passado se efetivou no país. E é assim que os Ternos de Congado passam a ter novas leituras dos sujeitos que os compõem, tanto da luta do negro, quanto da mulher negra, quanto dos velhos. Aqui está o paradoxo: a produção de sentido deve contestar em sua constituição de identidade os valores que movem o preconceito.

Esse contínuo histórico do movimento negro toma novas dimensões no século XXI. A marcha Zumbi, em 1995, reuniu 30 mil pessoas, em Brasília, para exigir a inclusão e efetivação de políticas públicas aos negros. Mas ao mesmo tempo o reconhecimento dos Ternos se efetiva como novo problema. Do ponto de vista interno, houve o reconhecimento dessa ressignificação de ternos como o Estrela Guia. De outro, a luta para que a suposta aceitação como movimento de Uberlândia se dilua na aceitação de ser uma festa realizada em um dia, efetivando uma tradição folclórica. A luta é que se compreenda a cultura do Congado como política. Esse terceiro período de delimitação histórica, do século XXI, embora pareça próximo dos anos 60, efetiva uma nova compreensão sobre o debate em comunicação, da qual efetivamos a crítica ao positivismo. Assim surge o temor de que o Congado seja mais tratado como fenômeno em si, sem que se valorize os

sujeitos que produzem sentido no cotidiano de Uberlândia. Nesta lógica de negação, os congadeiros se defrontam com um novo modo de enfrentamento contra o preconceito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A cultura popular existe em outro lugar que não no ato que a suprime? Este é o problema epistemológico lançado por Certeau (1995) no texto da “Beleza do Morto”. A crítica em que se fundamenta o autor está na violência física seguida da violência simbólica com que a cultura popular é assolada na sociedade. Na narrativa que se efetiva do popular, embora seja preponderante a denúncia, mais se apresenta pela sua negativa do que pelo movimento afirmativo. Deste modo, o popular torna-se belo no momento em que sua força de mudança política por meio dos seus sujeitos é dilacerado pela violência do outro.

A análise da história dos Ternos do Congado, em Uberlândia, traz como preocupação essa problemática de contar mais a narrativa da violência sofrida pelos negros, em Uberlândia, do que o movimento que o constitui como identidade. A memória coletiva do sujeito da cultura popular perpassa pelas violências física e simbólica. Entretanto, seria errôneo considerar, por essa concepção teórica, que o sujeito negro do Terno de Congado se resume de forma restrita ao outro que o nega. É no mergulhar da profundidade da experiência vivida do eu, por meio da memória, que a reconstrução histórica toma novo sentido em relação à historiografia oficial. E assim atingimos a memória em conflito, que na realidade se efetiva como a produção de sentido de sujeitos na disputa hegemônica da realidade brasileira.

A partir violência física do período em que se instaura a escravidão e da violência simbólica do presente em que a valorização da festa decreta o esvaziamento do sujeito, a crítica deve ser buscada agora na dialética do movimento negro, ou na dialética da construção de identidade do Congado. Os velhos que serão entrevistados estão demarcados neste contexto de luta, tanto do ser negro, quanto do ser velho, diante de uma determinação econômica capitalista. As novas gerações que se lançam para outras referências do movimento negro, como o Hip Hop, para produzir o sentido no cotidiano do Terno Congado, revelam as camadas com que as táticas e as estratégias vão tomando corpo para o significado social do próprio movimento.

O desafio teórico analítico, diante do dilema da historicidade apresentada do Congado, em Uberlândia, é desvelar a memória do outro, do marginalizado, a partir deste outro lugar de fala, que altera a compreensão da realidade social. Não se trata de recusar a violência sofrida pelo outro como problema de análise. Trata-se aqui de considerar que o eu, ao se reconhecer neste processo, produz novos sentido da história. E a narrativa dessas experiências, assim como os lugares de memória, são elementos essenciais para que a memória subterrânea permita que o não dito assuma uma nova configuração de ser, do sujeito que narra. A existência do sujeito negro torna-se o ponto central do discurso. A reescrita do passado por meio da memória do presente é o movimento do sujeito na constituição histórica de si e do grupo ao qual possui pertencimento. Torna-se,

assim, possível reconfigurar, nesta nova leitura, a determinação das relações de poder que esses homens e mulheres negros conduzem e/ou são conduzidos a enfrentar na tensão do cotidiano.

REFERÊNCIAS

- Benjamin, W. (1984). *Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação*. São Paulo: Summus.
- Benjamin, W. (1986). *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. São Paulo: Cultrix.
- Bosi, A. (1992). *Dialética da colonização*. São Paulo: Cia das Letras.
- Brasileiro, J. (2012). *O ressoar dos tambores do Congado – entre a tradição e a contemporaneidade: cotidiano, memórias, disputas (1955-2011)*. Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia.
- Brasileiro, J. (2019). *O Congado (a) e a permanência do racismo na cidade de Uberlândia- MG: resistência negra, identidades, memórias, vivências (1978-2018)*. Tese de Doutorado em História, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia.
- Carvalho, E. F. (2008). *O rosário de Aninha[manuscrito]: os sentidos dadevoção rosarina na escritura de Anna Joaquina Marques*. Goiás: E. F. Carvalho.
- Certeau, M. de. (1994). *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis (RJ): Vozes.
- Certeau, M. de (1995). *A cultura no plural*. Campinas (SP): Papyrus.
- Gabarra, L. O. (2003). Congado: a festa do batuque. *Caderno Virtual de Turismo*, 3(2). Retirado de <http://www.ivt.coppe.ufrj.br/caderno/index.php/caderno/article/view/32/30>
- Halbwachs, M. (1968). *A memória coletiva*. São Paulo: Ed. Vértice.
- Hall, S. (1997). A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. *Educação & Realidade*, 22(2), 15-46.
- Hall, S. (2003). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Lopes, V. M. Q. C. (2007). Uberlândia: racionalidade urbana, religiosidade e tradições culturais. In M. C. Abdala & M. C. T. Machado (Eds.), *Caleidoscópio de saberes e práticas populares, catálogo da produção cultural do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba* (pp. 76-77). Uberlândia: EDUFU.
- Munanga, K. & Gomes, N. L. (2004). *Para entender o negro no Brasil de hoje: história, realidades, problemas e caminhos*. São Paulo: Global; Ação Educativa.
- Pollak, M. (1989). Memória, esquecimento e silêncio. *Estudos Históricos*, 2(3), 3-15.
- Pollak, M. (1992). Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, 5(10), 200-215.
- Sousa Santos, B. (1999, abril). *Os novos caminhos da teoria crítica*. Conferência de encerramento do colóquio comemorativo dos 20 anos da Revista Crítica de Ciências Sociais: Sociedade, Cultura e Política no Fim do Século; a Reinvenção da Teoria Crítica. Coimbra.
- Sousa, G. (2014). *Memórias do cinema em Uberlândia pela análise da comunicação e cultura*. Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia.

Teixeira, T. (1970). *Bandeirantes e pioneiros do Brasil central: história da criação do município de Uberlândia*. Uberlândia: Uberlândia Gráfica LTDA.

NOTAS BIOGRÁFICAS

Gerson de Sousa é Professor do Curso de Jornalismo da Faculdade de Educação (FACED) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Tecnologias, Comunicação e Educação (PPGCE), FACED UFU, Brasil. É Graduado em Jornalismo na UNIMEP, com Mestrado e Doutorado em Ciências da Comunicação pela Escola de Comunicações e Artes (ECA) da Universidade de São Paulo (USP). Pesquisador atuante nas áreas de Comunicação, cultura, memória e velhice com ênfase na linha teórica dos Estudos Culturais

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3857-3237>

Email: gerson.sousa1971@gmail.com; gerson.sousa@ufu.br

Endereço: Faculdade de Educação, Avenida João Naves de Ávila, 2121, Campus Santa Mônica, Sala 1G156, CEP 38.408-100, Uberlândia (MG), Brasil

Clarice Bertoni é graduada em Jornalismo pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Brasil, bacharel em Cinema e com MBA em Comunicação e Semiótica pela Universidade Estácio de Sá. Realiza pesquisa na área de Comunicação, cultura, velhice, experiência e memória.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6385-309X>

Email: clabertoni@hotmail.com

Endereço: Faculdade de Educação, Avenida João Naves de Ávila, 2121, Campus Santa Mônica, Sala 1G156, CEP 38.408-100, Uberlândia (MG), Brasil

Submetido: 14.05.2019

Aceite: 12.10.2019

TERNO DE REIS: ENTRE A TRADIÇÃO E A ATUALIZAÇÃO DA IDENTIDADE NA COMUNIDADE QUILOMBOLA NOVA ESPERANÇA

Cledineia Carvalho Santos

Etnomídia - Pesquisa em mídia e etnicidades, Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Brasil

RESUMO

O presente artigo busca analisar como a festa de Reis, uma expressão cultural presente em diversas comunidades brasileiras, neste caso, na Comunidade Quilombola Nova Esperança, município de Wenceslau Guimarães, Bahia, mantém a tradição perante as diversas influências culturais oriundas das identidades móveis contemporâneas. A partir de narrativas dos participantes do Terno de Reis, o folguedo é importante elemento na reafirmação da identidade local e, sobretudo, dos laços de ancestralidade comum com o fundador da comunidade. Ao discutir a dinâmica que envolve todo o festejo da festa de Reis, torna-se pertinente pesarmos a cultura como algo dinâmico, vivo no tempo e no espaço, se (re)significando e avivando a memória do povo que possui relação contínua entre passado e presente. As narrativas apresentam ainda a preocupação com a permanência da festa diante das eminentes ameaças que o folguedo sofre face à liquidez das relações sociais contemporâneas.

PALAVRAS-CHAVE

Terno de Reis; cultura; identidade; Nova Esperança

TERNO DE REIS: BETWEEN TRADITION AND AN UPDATE ON IDENTITY IN THE QUILOMBOLA COMMUNITY OF NOVA ESPERANÇA

ABSTRACT

This paper aims to analyze how Three Kings day, a cultural expression present in several Brazilian communities, in this case the Quilombola Community of Nova Esperança, municipality of Wenceslau Guimarães, Bahia, keeps tradition regardless of the various cultural influences from contemporary shifting identities. According to the narratives of participants in Terno de Reis, the celebration is an important element in the reaffirmation of local identity and, above all, of the bonds of common ancestry with the founder of the community. When discussing the dynamics that involve the whole celebration of Three Kings day, it becomes pertinent to weigh culture as something dynamic, alive in time and space, capable of (re)acquiring new meanings and re-igniting the memory of the people who have a continuous relationship with both the past and the present. The narratives also show concern for the survival of this celebration in the face of the eminent threats that it suffers as a result of the liquidity of contemporary social relationships.

KEYWORDS

Terno de Reis; culture; identity; Nova Esperança

INTRODUÇÃO

No presente trabalho nos comprometemos discutir sobre a festividade do Terno de Reis na Comunidade Quilombola Nova Esperança, situada na zona rural do município de Wenceslau Guimarães, estado da Bahia, Brasil, a partir dos elementos que o caracterizam como atividade tradicional e cultural do lugar e de como este folguedo convive com elementos da modernidade que o afetam.

Percebendo que os festejos do Terno de Reis na referida comunidade apresentam elementos tradicionais oriundos da época do surgimento, ao tempo que são inseridos outros ao longo dos anos, buscamos analisar como os sujeitos que o compõem se relacionam com os elementos da modernidade inseridos continuamente devido às influências de outros sujeitos que se movem entre a comunidade e outros espaços, especialmente a cidade grande, numa notória relação entre tradição e modernidade.

Ao longo do artigo apresentamos um breve histórico sobre a origem do Terno de Reis, onde concluímos que o mesmo surge em Portugal por volta do século XIV e, ao se difundir, absorveu elementos teatrais europeus. O mesmo chegou ao Brasil logo após o processo de colonização na região Nordeste do país.

A fim de localizar o folguedo em análise, trouxemos um breve histórico da Comunidade Quilombola de Nova Esperança, assim como pincelamos sobre o conceito de quilombo, tanto no âmbito antropológico, quanto na perspectiva jurídica contemporânea.

A metodologia utilizada foi a história oral por ser próxima da etnografia, visto que em paralelo às entrevistas houve observação e registro dos acontecimentos durante o período da festa. É importante salientar que a metodologia utilizando fontes orais possibilita que os sujeitos historicamente invisibilizados possam falar por si mesmos, enquanto testemunhas dos fatos e, assim, registrar sua memória.

O artigo apresenta e valoriza a existência e (re)existência de comunidades tradicionais no Brasil a partir de elementos culturais marcadores da memória, neste caso, o Terno de Reis, especialmente em tempos de incertezas para os povos que historicamente foram sucumbidos pelo *statu quo* de quem já tem sua história de certo modo registrada nos livros oficiais.

PERCURSO METODOLÓGICO

Este trabalho é de natureza interpretativa, cuja metodologia é a história oral, por meio de entrevistas com integrantes da comunidade Quilombola de Nova Esperança que compõem o grupo do Terno de Reis, a fim de compreender seu entendimento sobre a importância da manutenção do coletivo como afirmação da identidade do quilombo. Conforme Alberti (2005),

a História Oral é uma metodologia de pesquisa e de constituição de fontes para o estudo da história contemporânea surgida em meados do século XX, após a invenção do gravador à fita. Ela consiste na realização de entrevistas gravadas com indivíduos que participaram de, ou testemunharam

acontecimentos e conjunturas do passado e do presente. (Alberti, 2005, p. 155)

Nesse sentido, a história oral, como procedimento metodológico, busca perpetuar as vivências de sujeitos que ao compartilhar percepções de si também falam de seu entorno, mesmo que involuntariamente.

Salientamos que a pesquisa com a história oral procura buscar verdades e não uma verdade absoluta, totalizante. Por isso, ao ouvir os sujeitos comuns articulam-se as narrativas de uma história em que estes se apresentam e representam outros sujeitos com quem em algum momento tiveram contato, construindo e reconstruindo a memória coletiva.

As entrevistas se deram com quatro integrantes do Terno de Reis durante os dias dos festejos em janeiro de 2016. Para preservar a identidade dos sujeitos, os mesmos são tratados por colaboradores. Cada colaborador pôde falar livremente sobre a sua percepção em torno dos festejos com duração que variou entre 30 minutos e uma hora. Durante as gravações, os pesquisadores não entrevistaram com perguntas ou direcionamentos. Assim foi possível registrar não apenas as falas, mas gestos e pausas. Para Alberti

o conhecimento prévio do objeto de estudo é requisito para a formulação de qualquer projeto de pesquisa. No caso da história oral, dele dependem as primeiras escolhas que devem ser feitas no encaminhamento da pesquisa: que pessoas entrevistar, que tipo de entrevista adotar e quantas pessoas ouvir. (Alberti, 2005, p. 32)

Em síntese, o método e as técnicas utilizados na pesquisa contribuíram para a recuperação da memória vivida e a percepção sobre os efeitos do contemporâneo nas festividades do Terno de Reis pela ótica dos sujeitos que vivenciam as atividades culturais da Comunidade Quilombola Nova Esperança.

A FESTA DE REIS NO QUILOMBO: IDENTIDADE COMO RESISTÊNCIA

Como símbolo do amanhecer, a festa de Santos Reis é comemorada no dia seis de janeiro, data em que o menino Jesus se manifestou aos gentios e quando foi revelada ao mundo a vinda do Messias. Esta celebração, trazida pelos colonizadores portugueses, faz parte da herança cultural do povo brasileiro. É uma festa popular folclórica, que por meio da tradição e da memória se mantém viva entre as comunidades tradicionais do Brasil profundo, e que não aparece nos escritos oficiais da história.

É importante considerar que a escravidão no Brasil marcou a história de forma negativa, deixando marcas na memória do povo negro que a duras penas resistiu à sentença de sofrimento imposta pela servidão. Para superar o sofrimento se abraçaram em coletivos, como os quilombos, lugar onde resistiram a todo tipo de opressão.

Nesse contexto, o quilombo tornou-se um local de empoderamento identitário, reavivando as lutas políticas através do processo de resistência, assegurando o direito fundamental de “existir” desses seres humanos que foram (des)humanizados, pelo desejo de superioridade racial.

Os quilombos no Brasil são resultantes da história da escravidão negra no país. Para Munanga e Gomes (2006, p. 71), a história da escravidão é marcada por diversos atos de luta e coragem e os quilombos são uma dessas marcas da resistência negra. Assim, os quilombos surgiram como “estratégias de oposição, a uma estrutura escravocrata pela implementação de uma forma de vida, de uma outra estrutura política na qual se encontraram todos os tipos de oprimidos”.

Surgido no período colonial, o quilombo tem se modificado de acordo com o contexto e as relações estabelecidas ao longo dos anos. Por isto, não se restringe apenas a lugar de negros fugidos, conforme ficou reconhecido por mais de um século após a promulgação da Lei Áurea de 1888, que oficializou o fim do trabalho escravo no Brasil, mas, também, como todo agrupamento oriundo das resistências ao regime escravagista. O quilombo simboliza a expressão da luta de classes no período escravagista contra o sistema opressor, “quer no seu sentido econômico quer na sua significação social, o escravo fugido era um elemento da negação da ordem estabelecida” (Moura, 1981, p. 269).

Clóvis Moura (1981) trata o quilombo enquanto lugar de resistência, na perspectiva da organização política de homens que fugiam da situação de opressão. Para este pesquisador, era considerado quilombo qualquer forma de agrupamento em oposição à escravidão.

O quilombo foi, incontestavelmente, a unidade básica de resistência do escravo. Pequeno ou grande, estável ou de vida precária, em qualquer região em que existia a escravidão, lá se encontrava ele como elemento de desgaste do regime servil. (...) O quilombo aparecia onde quer que a escravidão surgisse. Não era simples manifestação tópica. Muitas vezes surpreende pela capacidade de organização, pela resistência que oferece; destruído parcialmente dezenas de vezes e novamente aparecendo, em outros locais, ... O quilombo não foi, portanto, apenas um fenômeno esporádico. Constituía-se em fato normal dentro da sociedade escravista. Era reação organizada de combate a uma forma de trabalho contra a qual se voltava o próprio sujeito que a sustentava. (Moura, 1981, p. 87)

A questão quilombola é complexa, visto que cada quilombo tem histórias distintas, não sendo apenas um reduto de negros fugidos. Uns são resultado de compras de terras por escravizados forros, outros de terras herdadas dos antigos senhores em falência.

Apesar das diversas origens, há a convergência da escravidão – por isso, existem definições distintas em torno da questão como “terras de pretos”¹, “remanescentes de quilombos”, “comunidade quilombola”² e “comunidades negras, rurais e ou urbanas”³. Segundo Arruti (2008), os quilombos não são isolados e nem todos têm origem na rebeldia

¹ O termo é o mais utilizado pelos estudiosos por considerarem ser expressão nativa, e não uma denominação importada historicamente, entre os quais se destacam Alfredo Wagner Berno de Almeida (2006), Renato Queiroz (1983/2006) e Neusa Maria Mendes de Gusmão (1979, 1995).

² Conceito impresso por Almeida (2011).

³ O termo é mencionado no Artigo 68 do ADCT (Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988, 321w).

e tampouco definidos pela densidade demográfica. Nesse sentido, são considerados quilombos “grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar” (Arruti, 2008, p. 2).

Entende-se que os quilombos foram se ressignificando ao longo do tempo, assim, o termo também foi modificado a fim de atender as demandas atuais. Sobre isto, a Constituição Federal de 1988, no Art. 68, no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, passa a considerar quilombo toda a área ocupada por remanescentes dos antigos quilombos.

Almeida realça que “o novo significado expressa a passagem de quilombo, enquanto categoria histórica e do discurso jurídico formal, para um plano conceitual construído a partir do sistema de representações dos agentes referidos às situações sociais assim classificadas hoje” (Almeida, 2011, p. 47). Ou seja, o termo quilombo carrega em suas entranhas muito mais que uma definição meramente histórica e representa um amplo conceito que perpassa pelas subjetividades de cada grupo nas pautas pela busca de direitos, seja de território, seja de identidades.

Desse modo, o conceito quilombo foi ampliado para atender ao maior número possível de afrodescendentes, e não necessariamente como um lugar de movimentos de rupturas à escravidão, mas a outros grupos de pessoas que de alguma maneira tenham vínculos com este período e buscaram consolidar-se em um território com identidades e representações culturais próprias.

O reconhecimento de comunidades quilombolas remanescentes surge como reparação aos danos históricos causados aos povos escravizados e que ainda hoje lutam pelo seu reconhecimento identitário e reivindicam sua cidadania.

Nesse contexto, a comunidade de Remanescentes Quilombolas de Nova Esperança em Wenceslau Guimarães, cidade do Baixo-Sul do estado da Bahia, na região Nordeste do Brasil, apresenta-se como símbolo de resistência da cultura e oralidade de um povo que mantém nos seus lábios toda uma sabedoria, vivência e amor pela religiosidade.

O Terno de Reis de Nova Esperança surge concomitantemente com a chegada do desbravador do lugar, o Sr. Faustino dos Santos que, segundo a história contada oralmente pelos moradores mais antigos, veio de muito longe, Canudos, trazendo consigo, mulher, filhos e a Santa protetora dos pretos, Nossa Senhora do Rosário.

O Senhor Faustino dos Santos, apesar de muito religioso, gostava de festa. Assim, o Terno de Reis passou a ser a extensão dos ritos religiosos no intuito de entreter os foliões até ao raiar do dia.

O TERNO DE REIS: DE PORTUGAL PARA O BRASIL

A Folia de Reis ou Terno de Reis caracteriza-se por ser uma festividade do “catolicismo popular” que reproduz a história dos Três Reis Magos e sua jornada até o local do nascimento de Jesus. Os festejos ocorrem em vários locais do Brasil, especificamente de 24 de dezembro a 6 de janeiro.

Durante esses dias os foliões fazem visitas às casas, realizam cantos, tocam instrumentos, rezam, dançam e sambam. A folia de reis exerce importante influência em

vários lugares do interior do Brasil. Na maioria dos lugares, no dia 6 de janeiro acontece o desfecho do ritual religioso com muita festa, o dia de Santos Reis.

O Terno de Reis teve origem em Portugal no século XIV, mas foi reconfigurado e divulgado em toda Europa a partir do século XVI. Absorveu elementos do teatro português, dos boêmios e estudantes medievais. Pelo seu caráter colorido e uso de instrumentos musicais variados, acredita-se que o contato com os ciganos também colaborou para a divulgação do folguedo tal como o conhecemos atualmente.

Atribuiu-se as origens da Folia a costumes medievais: mestres, estudantes, boêmios, mendigando e se divertindo percorreram por três séculos, do XII ao XIV, toda a Europa. Em outra versão, os ciganos são apontados como possíveis raízes dessa prática cultural, não só pelo seu nomadismo, mas também pelos instrumentos, estandartes, fitas e flores coloridas que os caracterizam. França, Inglaterra, Bélgica, Alemanha, Itália, Espanha e Portugal, entre outros, festejavam os três Reis Magos na época de Natal. O Presépio e os Autos Natalinos já eram conhecidos desde o século XIV em Portugal, mas as primeiras notícias da Folia, tal como a conhecemos hoje, remontam ao século XVI. (Machado, citado em Gonçalves, 2008, p. 6)

Sobre estes festejos espalhados e reinventados em tantos lugares no Brasil, estudos historiográficos apontam que o “Terno de Reis” tem marcador cultural tradicionalmente católico e chegou ao Brasil ainda no período da colonização portuguesa. Em seus estudos, Pergo afirma:

A tradição da “Folia de Reis” teria chegado ao Brasil por intermédio dos portugueses no período da colonização, uma vez que essa manifestação cultural era realizada por toda a Península Ibérica sendo comum a doação e recebimento de presentes a partir da entoação de cantos e danças nas residências. Nessa linha de argumentação, a Folia de Reis teria surgido no Brasil no século XVI, por volta do ano de 1534, por meio dos Jesuítas, como crença divina para catequizar os índios e posteriormente os negros escravos. (Pergo, s.d., p. 1)

Segundo o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional:

a Folia de Reis, considerada uma das mais belas manifestações populares do Brasil, é uma festa de origem portuguesa. Chegou ao país por volta do século XVIII, inspirada na tradição católica da visita dos três Reis Magos ao menino Jesus. Na cultura tradicional brasileira, os festejos de Natal eram comemorados por grupos que visitavam as casas tocando músicas alegres em louvor aos Santos Reis e ao nascimento de Jesus. Esta tradição ganhou visibilidade, especialmente no século XIX, e se mantém viva e atuante em grande parte do país. (IPHAN)⁴

⁴ IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Retirado de <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/989>.

Para Gonçalves (2008), no Brasil, a Folia de Reis faz-se presente desde o início de sua colonização. O primeiro indício é a data de fundação do “Forte dos Reis Magos” em Natal (RN): “uma prova desta presença é o fato de o Forte dos Reis Magos, em Natal (RN), ter sido fundado em seis de janeiro de 1598, marcando a introdução do culto aos Santos Reis ainda no século XVI” (Gonçalves, 2008, p. 6).

Outra evidência é que os Jesuítas utilizavam símbolos para catequizar os indígenas.

A folia, como a música e o drama, foi usada pelos jesuítas para a catequese. Os padres Manoel da Nóbrega e José de Anchieta usavam a folia e outras danças nas procissões e nos autos, muitos escritos na língua geral. Com a consolidação da colonização, os rituais usados na catequese do índio disseminaram-se entre colonos portugueses, negros escravos e mestiços de toda sorte e foram incorporados nas festas dos padroeiros. (Rios, 2006, p. 3)

Ao longo dos séculos a Folia de Reis no Brasil se reconfigurou, incorporou novos elementos e atualmente cada manifestação deste evento tem características próprias de cada localidade. A Folia de Reis, na forma como acontece nas comunidades, é carregada de elementos característicos da cultura local numa íntima relação entre o sagrado e o profano e reunindo manifestações do seu universo multicultural.

No Brasil, os festejos de Reis acontecem na visitação às casas pelos reiseiros que chegam tocando instrumentos de percussão e canções de repertório popular, conhecidas em Nova Esperança como cantorias de Reis, cuja letras são de fácil assimilação, como esta cantada nos festejos de Nova Esperança no momento em que os foliões pedem permissão para o dono da casa recebê-los:

Ô de casa, ô de fora
Maria vai vê quem é
São os cantador de reis
Quem mandou foi São José (bis).

A exemplo desta cantiga, outras cantorias vão surgindo durante a folia que repete infinitas vezes forma um coro ao som dos pandeiros e palmas. Ao longo dos anos, além das tradicionais canções, outras são criadas pelos próprios foliões, cujas letras atendem as experiências culturais da comunidade, como esta que se refere ao contexto da cacauicultura.

Cacau é boa lavra, eu vou colher
Na força do verão, eu vou vender
Cacau é boa lavra!
Cacau é boa lavra, assim diz o lavrador
Cacau é boa lavra!
Cacau de 150 (cento e cinquenta)
Muitos homens enricou!
Cacau é boa lavra

Assim diz o lavrador!
Quem vende cacau tem dinheiro e tem valor.

Durante o decorrer da festa os foliões saem de casa em casa e, neste movimento, o dono da casa puxa o “samba de despedida” dando sinal que é chegada a hora de seguir para a visitação em outras moradas. Esse sinal é dado cantando:

Nosso Terno se despede
O Santo Reis já vai embora
Fica Deus na sua casa
Vamos com Nossa Senhora

As cantigas abordam temas diversos, sendo muitas de caráter religioso do catolicismo popular, transmitido oralmente. Muito provavelmente, parte delas foram trazidas pelos fundadores da comunidade. Outras já apresentam temáticas locais, como é o caso da música de trabalho sobre a cultura do cacau.

Também entoam cantigas que abordam as relações entre homens e mulheres como esta:

Ô mulher, ô mulher!
Eu vou no samba, vou já!
Se o samba lá tiver bom
Eu vou e venho te buscar!

As festas aos Reis em cada lugar agregam elementos culturais característicos e identitariamente marcados e, no caso do Brasil, esta festa é a junção do catolicismo e dos ritos das religiões de matrizes africanas. Nas comunidades de remanescentes quilombolas ela vem se afirmando como bem imaterial para as políticas afirmativas das identidades locais.

O Terno de Reis, ao chegar no Brasil, ganhou força e se constitui uma tradição em vários lugares do país, sobretudo nas pequenas cidades e nos territórios do interior destas, como é o caso do local aqui apresentado.

O TERNO DE REIS EM NOVA ESPERANÇA

Nova Esperança é uma comunidade de remanescentes quilombolas, localizada na zona rural do município de Wenceslau Guimarães, Baixo Sul da Bahia. A comunidade tem origem em 1929, com a chegada do fundador Faustino dos Santos, sua companheira Antônia Maria de Jesus e seus oito filhos. Ali estabeleceram moradia, enfrentaram e venceram as adversidades na busca de melhores condições de vida. Nesta empreitada trouxeram consigo heranças culturais e religiosas adquiridas nas relações construídas em suas vidas pgressas.

A comunidade guarda até os dias atuais rituais ligados aos ancestrais fundadores, dentre estes o Terno de Reis. Com origem no catolicismo popular, os festejos de Reis em

Nova Esperança agregam elementos culturais diversos, numa relação entre o sagrado e o profano. A festa de reis tem importante influência na ressignificação da comunidade enquanto espaço de resistência do povo de quilombo.

Em Nova Esperança, o Terno de Reis acontece de 24 de dezembro a 6 de janeiro, com todos os ritos direcionados ao nascimento do Menino Jesus, relembrando a visita dos três Reis Magos. Durante esses dias na comunidade fazem-se cultos na igreja local e visitam-se as casas, tendo o grande ápice no dia 6 de janeiro, no qual os participantes fazem apresentações na igreja e posteriormente saem visitando os moradores. No último dia, os moradores fazem apresentação teatral onde entoam cantos religiosos e leituras bíblicas.

O grupo do terno é composto por 12 cantadores, quatro personagens representando a parte religiosa, sendo os Três Reis Magos e o Menino Jesus, e um porta-bandeira. Além destes personagens caracterizados, a participação da comunidade confunde-se com o folguedo, visto que todos se envolvem, da organização à festa.

Para a apresentação, as pessoas usam indumentárias bastante coloridas, com fitas e bandeiras, e alimentos que cada morador leva e compartilha durante o evento. Após esse momento, entoam os primeiros cantos com uso de instrumentos musicais como triângulos, sanfonas, pandeiros, pífanos e muitas palmas. Com muita alegria e cantigas de roda os cantadores de reis tocam instrumentos e sambam. Ao final, o morador retribui a visita com muita comida e bebidas.

Após visitar todas as casas, os cantadores de Reis finalmente chegam à praça central, localizada em frente da igreja, e continuam os festejos com muita comida, bebida, samba e cantoria, em ambiente festivo até o raiar do dia.

Embaixo da árvore de amêndoa uma grande mesa é posta para a confraternização entre todas as pessoas que estão presentes. Os alimentos são feitos pelos moradores de forma espontânea. Cada família oferece o que pode e deseja. A mesa é composta por pratos doces como: canjica, cocadas, bolos assados em palhas de banana, bolos de milho, mungunzá; ao raiar o dia é servida a feijoada da comunidade feita pelas mulheres na associação de moradores.

A festa tem um misto do sagrado e do profano. No campo do sagrado está a festa na igreja local que celebra a festa da visitação do Três Reis Magos ao Menino Jesus. O profano acontece logo após o ato na igreja quando os integrantes do coletivo saem em visitação com suas indumentárias e tocando instrumentos artesanais, como tambores, pandeiros e sanfonas, que seguidos por todos vão até às casas com o presépio onde pedem licença para entrar. Dando sequência aos festejos, sambadores e foliões saem da casa puxando o “samba de despedida” e se direcionam para a próxima casa.

O festejo aos Santos Reis está intimamente ligado ao pertencimento dos sujeitos que vivem a comunidade. Conforme nos foi dito por uma das entrevistadas: “o terno é, para nós, a vida da nossa comunidade. Indo de casa em casa a gente se diverte, samba, bebe um vinhozinho. Tem sempre umas comidas. Vou dizer, é só alegria aqui pra nós” (Colaboradora 3, 70 anos, entrevistada em 2015).

Há um construto histórico em torno da memória dos moradores mais velhos da comunidade. Para estes, a festa se confunde com a história afetiva do lugar, visto que a mesma serviu de elemento de referência para o reconhecimento do lugar, enquanto remanescentes quilombolas.

Esta percepção, tanto histórica quanto afetiva, revela certa insegurança sobre o futuro do festejo, pois, segundo o relato a seguir, os jovens não têm demonstrado interesse em participar por não se perceberem fazendo parte do folguedo.

O Terno de Reis prá nós é uma apresentação da religião herdada de nosso avô. Todo ano depois das festa... a missa, sempre terminava com o Terno de Reis. Hoje os “jove” não quer participar. Diz ser coisa de velho. Eu gosto muito. Gosto de festa. Sempre gostei de dançar. To nessa idade e todo ano to aqui. Hoje ficou uma coisa importante para o lugar. Depois que aqui virou quilombola. (Colaborador 1, 86 anos, entrevistado em 2015)

Entre os mais velhos existe uma percepção da perda de entusiasmo dos jovens para dar seguimento à cultura herdada de seus ancestrais. Esta preocupação tem certa razão de ser, posto que são poucos os jovens que mostram interesse em pegar os instrumentos ou “puxar” um samba; outro possível fator é a migração para as grandes cidades em busca de melhores condições de trabalho e educação.

As indumentárias idealizam a visão do sagrado com a bandeira que representa a Trindade e, mais recentemente, outro estandarte foi incluso no conjunto, a bandeira do “Quilombo”, correspondendo ao que Wagner (2011) chama de cultura inventiva ao argumentar:

(A cultura)... opera através de nossos formulários, cria em nossos termos, pede emprestadas nossas palavras e conceitos para seus significados e nos recria através dos nossos esforços. (...) Se a nossa cultura é criativa, então as “culturas” que estudamos, como exemplos desse fenômeno dos outros, também devem ser. (Wagner, 2011, p. 16)

Às roupas estão associados significados, designadamente quanto a representações acerca das cores, seja no campo do sagrado ou da cultura local. As indumentárias e as comidas colaboram para a afirmação da identidade quilombola no enfrentamento às ameaças simbólicas e políticas que as comunidades tradicionais vêm sofrendo no atual contexto político brasileiro.

Na visão da entrevistada que segue, o reconhecimento oficial da comunidade enquanto lugar de quilombo favoreceu um novo olhar sobre o Terno de Reis.

Olha, eu acho que aos poucos, depois que aqui foi conhecido como comunidade quilombola, o terno de reis reviveu. Faz parte da nossa cultura, né? A escola já colocou como atividade da escola. Na Semana da Consciência Negra tem apresentação mirim. Eu mesmo acho isso importante. (Colaboradora 2, 68 anos, entrevistada em 2015)

Ao perceber esta valorização por parte das atividades decorrentes na escola local, a comunidade também se imbuí deste pertencer como parte imaterial do Terno de Reis.

A insegurança em relação ao futuro do Terno de Reis em Nova Esperança decorre do fato de que a modernidade promove a busca dos anseios individuais dos moradores em busca de outras propostas de vida oferecidas pelo mercado externo, ficando o folgado reservado às apresentações restritas para visitantes efêmeros.

Eu gosto da festa. Todo ano a gente tá aqui. Faço de tudo para não perder. A gente parece que precisa vir aqui. Pena que só posso vir no dia da festa. Temos de trabalhar e aqui não tem oportunidade, mas damos sempre um jeitinho para tá aqui todo ano. O povo, né, nossa família, são resistentes. Não desanimam. Todo ano eles estão aqui. Também acho que às vezes precisa renovar o jeito da festa, senão o povo não vem. (Colaborador 4, 27 anos, entrevistado em 2015)

De acordo com Stuart Hall (2006), as “crises de identidade” resultam das amplas mudanças que ocorrem nas estruturas sociais contemporâneas, com consequentes reconfigurações da identidade cultural.

Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as *identidades* se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem “flutuar livremente”. (Hall, 2006, p. 43)

A identidade não é inerente ao nascimento, mas construída ao longo de nossa existência a partir das relações construídas e individualizadas pelas narrativas do eu e reelaboradas continuamente na contemporaneidade.

Para Hall (2011, p. 13), “a identidade pode ser construída precisamente com aquilo que falta por meio das diferenças e não fora dela”, por isso a identidade torna-se uma “celebração móvel”, formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou queremos representar-nos a nós, ao outro e ao lugar a partir de modelos culturais que nos rodeiam.

A identidade é, portanto, um processo interminável de interações entre pessoas que resulta em fronteiras e proximidades em um território cultural, ou seja, construímos identidades em interação com o outro – em contato com a família, a comunidade, a cultura, em espaços diversos – de maneira que adquirimos informações que resultam em subjetividades. Como nos fala Roy Wagner (2011), o homem “é um mediador de coisas, construtor e capaz de ‘transformar-se’ nas coisas em seu entorno, de integrá-las ao seu conhecimento, ação e ser” (Wagner, 2011, p. 211).

Isto decorre das mudanças ocorridas nas estruturas sociais da pós-modernidade na qual a identidade do sujeito também se modifica pelo seu contato com outras identidades, elaborando culturas híbridas. Para Canclini (1997), a hibridização opera a partir da mescla entre culturas, entre o popular e culto, e entre o tradicional e moderno.

A hibridação sociocultural não é uma simples mescla de estruturas ou práticas sociais discretas, puras, que existiam em forma separada, e ao combinar-se, geraram novas estruturas e novas práticas. Às vezes isto ocorre de modo não planejado, ou é o resultado imprevisto de processos migratórios, turísticos ou de intercâmbio econômico ou comunicacional. Mas com frequência a hibridação surge do intento de reverter um patrimônio (uma fábrica, uma capacitação profissional, um conjunto de saberes e técnicas) para reinseri-lo em novas condições de produção e mercado. (Canclini, 1997, p. 113)

Entendendo a tradição como o passado persistindo no presente e aceite por quem a recebe, ela perpetuará de geração em geração e, por isso, não é possível concebê-la fora do lugar, pois a mesma está intimamente ligada a um grupo social historicamente e geograficamente situado. Porém, essa tradição não é imóvel, ao contrário, ao longo do tempo os sujeitos vão absorvendo outros hábitos. As culturas estão em constante processo de mobilidade e ação.

Os sujeitos que compõem o Terno de Reis de Nova Esperança deslocam-se continuamente visto estarem em constante vai-e-vem entre a comunidade e outros espaços fora dela. Para Dubar (1997), as identidades são construídas a partir de outras experiências e, por conseguinte, são injetadas na cultura local abrindo possibilidades para outros elementos”, pois a “identidade nunca é dada, é sempre construída” (Dubar, 1997, p. 104).

Nesse fluxo de sujeitos que vivenciam experiências diversas, a comunidade de Nova Esperança experimenta ao mesmo tempo continuidade e descontinuidade cultural e étnica do Terno de Reis, pois o mesmo está sendo cada vez mais alimentado por outros elementos que também se retroalimentam.

A identidade acontece na trama das relações culturais impostas pelo deslocamento dos sujeitos na busca de outras oportunidades de sobrevivência. Isto resulta na pluralidade de movimentos culturais e étnicos que entrelaçam-se, reificando a cultura em uma trama contínua entre o presente e passado, onde é preciso haver empatia entre o novo e o velho.

Neste ir e vir, o Terno de Reis se ressignifica para se manter em movimento. Dentre os diversos elementos que envolvem esse ressignificar está o dia da festa, que antes era sempre comemorado no dia seis de janeiro. Atualmente, para atender aos jovens que trabalham fora da comunidade e só podem vir no final de semana, a festa está sendo realizada no primeiro sábado que sucede a data oficial.

O Terno de Reis também tem recebido mudanças no que tange sua musicalidade. Além dos instrumentos tradicionais, atualmente foi inserido o uso do microfone. O objeto tem, de certo modo, modificado o modo comportamental em volta do festejo, pois o mesmo muitas vezes inibe alguns participantes, o que interfere na espontaneidade inerente ao folguedo.

O que antes se encerrava com o samba de casa em casa, agora é finalizado com uma festa alargada, com direito a banda tocando gêneros musicais ao gosto dos mais jovens, como Arrocha, Brega romântico e Axé.

Esta abertura ao novo tem como intuito agregar os mais jovens no evento e, assim, garantir sua continuidade visto que muitos jovens partiram para as cidades em busca de melhores condições de vida e depois retornaram, percebendo que esse território é base para a sua identidade.

INCONCLUSAS CONSIDERAÇÕES

O Terno de Reis de Nova Esperança é um folguedo que contribui para o processo de construção identitária e para a reprodução cultural da comunidade. Os membros expressam satisfação de fazer parte do grupo e são conscientes da importância do evento para a afirmação da história do lugar e, ao mesmo tempo, demonstram preocupação com a baixa participação dos jovens. O mesmo é reconhecido formalmente como patrimônio cultural imaterial da comunidade, enfatizando a importância desta manifestação cultural na autoafirmação dos membros da comunidade quilombola.

É preciso dizer que o Terno de Reis em Nova Esperança é uma representação cultural de cunho religioso. A religiosidade presente na festa não impede a relação com elementos profanos. Na verdade, torna o evento popular e com expressiva participação. Como dizem na comunidade, “termina a reza, fica a resenha”. Assim, tudo o que chega de positivo é agregado como valor e isto torna o folguedo alegre e frequentado.

Mediante o exposto, entende-se cultura como experiências adquiridas pelos indivíduos ao caminhar pelo mundo, possibilitando as multiplicidades de saberes permitindo alterar a cultura local e gerar outros elementos identitários, pois a cultura está sempre em mudança. Para Frederick Barth (2000), a cultura é “feita de retalhos e remendos”, entendida como parte das tradições culturais e experiências individuais.

A sociedade contemporânea é afetada pelo movimento dos sujeitos, resultando muitas vezes em conflitos de identidades e geracionais. Nesse sentido, caberia às políticas culturais apontar saídas para as tensões e, com isso, possibilitar novos paradigmas para as culturas tradicionais onde estes grupos vejam oportunidades de revitalizar as tradições e constituir com isso resistência aos processos de homogeneização e hegemonia cultural.

Desse modo, as tramas que envolvem o Terno de Reis de Nova Esperança devem ser usadas como caminho para o fortalecimento da identidade local, onde as novas identificações dos sujeitos não sejam vistas como atentado às tradições, mas como elementos redefinidores de sua cultura.

Ao final, salientamos que este artigo não teve a pretensão de dar conta das discussões acerca dos diversos fenômenos que envolve a festividade do Terno de Reis de Nova Esperança. Buscamos apontar as permanências e mudanças de elementos culturais que envolve o folguedo perante o contínuo movimento dos sujeitos que dele participam, na perspectiva de apontar possibilidades de ressignificação do festejo frente os movimentos identitários que a contemporaneidade impõe. A cultura se dá na compreensão do modo pelo qual os homens criam a realidade em que vivem, e do como a realidade pode criar os homens que através dela se fazem existir; que “em certo sentido, a invenção não é absolutamente um processo inventivo, mas um processo de obviação” (Wagner, 2011, p. 240).

REFERÊNCIAS

- Alberti, V. (2005). *Histórias dentro da História*. In C. B. Pinsky (Ed.), *Fontes históricas* (pp. 155-191). São Paulo: Contexto.
- Almeida, A. W. B. (2006). *Terras de quilombo, terras indígenas, “Babaçuais Livres”, “Castanhais do Povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PPGSCA-UFAM.
- Almeida, W. B. (2011). *Quilombolas e novas etnias*. Manaus: UEA Edições.
- Arruti, J. M. (2006). *Mocambo: Antropologia e História do processo de formação de quilombola*. Bauru: Edusc.
- Barth, F. (2000). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- Dubar, C. (1997). *Para uma teoria sociológica da identidade*. In *A socialização* (pp. 133- 156). Porto: Porto Editora.
- Canclini, N. G. (1997). *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp.
- Gonçalves, M.C.S. (2008). *Folias de reis: o eco da memória na (re)construção da performance e identidade dos foliões em João Pinheiro, estado de minas gerais*. IV Enecult - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura (p. 6). Universidade Federal da Bahia. Salvador, Brasil.
- Gusmão, N. M. M. de (1995). *Terra de pretos, terra de mulheres. Terra, mulher e raça num bairro rural negro*. Brasília: Fundação Cultural Palmares.
- Gusmão, N. M. M. de. (1979). *Campinho da independência: um caso de proletarização caiçara*. Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, Brasil.
- Hall, S. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Editora DP&A.
- Hall, S. (2011). *Quem precisa de identidade?* In T. T. Silva (Ed.), *Identidade e diferença* (pp. 103- 132). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Queiroz, R. da S. (1983/2006). *Caipiras negros no Vale do Ribeira: um estudo de antropologia econômica*. São Paulo: EDUSP.
- Meihy, J. C. S. B. (1998). *Manual de história oral*. São Paulo: Loyola.
- Moura, C. (1981). *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. São Paulo: Editora Ciências Humanas.
- Munanga, K. & Gomes, N. L. (2006). *O negro no Brasil de hoje*. São Paulo: Editora Global.
- Pergo, V. L. *Os rituais na folia de reis: uma das festas populares brasileiras*. Retirado de <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st1/Pergo,%20Vera%20Lucia.pdf>.
- Rios, S. (2006). Os cantos da festa do reinado de Nossa Senhora do Rosário e da Folia de Reis. *Sociedade e Cultura*, 9(1), 65-76.
- Wagner, R. (2011). *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

NOTA BIOGRÁFICA

Cledineia Carvalho Santos é Mestre em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal da Bahia, especialista em ensino de Língua Portuguesa pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Licenciada em Letras pela mesma universidade e Licenciada em História, pela Universidade do Estado da Bahia. É membro do grupo de pesquisa em Mídia e Etnicidade – Etnomídia da Universidade Federal da Bahia. Atua como professora da Educação básica.

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4446-6913>

Email: keucarvalho@yahoo.com.br

Morada: Universidade Federal da Bahia. Av. Adhemar de Barros, s/nº - Ondina, Salvador - BA, 40170 110, Brasil

Submetido: 14.05.2019

Aceite: 23.09.2019

VARIA | VARIA

MIGRAÇÃO VENEZUELANA NO JORNAL NACIONAL

Valéria Marcondes

Faculdade de Ciências Sociais Aplicadas, Universidade do Oeste de Santa Catarina, Brasil

Moisés de Lemos Martins

Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, Portugal

RESUMO

Com o propósito de explorar os sentidos narrativos, este artigo analisa o discurso do *Jornal Nacional* (JN), da Rede Globo, sobre os venezuelanos deslocados para o Brasil, em decorrência da crise econômica, política e social em curso na Venezuela. Definimos como recorte temporal 17 edições de 2018, que enquadraram a presença de imigrantes venezuelanos no Brasil. À luz da Sociologia compreensiva identificamos nós cegos nas práticas discursivas do JN. A chegada dos imigrantes é narrada como uma ameaça à normalidade e à estabilidade. A perpetuação deste regime discursivo pode funcionar como um mecanismo de exclusão, gerador de novos medos e inseguranças.

PALAVRAS-CHAVE

jornalismo; silenciamentos; imigrantes; exclusão social; Venezuela

VENEZUELAN MIGRATION IN JORNAL NACIONAL

ABSTRACT

This article analyzes the discourse of *Jornal Nacional* (Globo Channel) about Venezuelans displaced to Brazil as a result of the economic, political and social crisis in Venezuela, in order to explore their narrative senses. We decided to use, as a temporal cut-off, 17 editions of 2018, with an analytical emphasis on those that showed the presence of Venezuelan immigrants in Brazil. With the help of Sociology, we identified the blind nodes in the discursive practices of *Jornal Nacional*. The arrival of the immigrants is narrated as a threat to normality and stability. The perpetuation of this discursive regime may function as a mechanism of exclusion, generating new fears and insecurities.

KEYWORDS

journalism; silencing; immigrants; social exclusion; Venezuela

TEXTOS E CONTEXTOS

Os grandes movimentos migratórios atuais devem-se à miséria, perseguição política, conflitos bélicos, crises econômicas, questões climáticas. Não é de hoje que os homens migram para fugir da fome, das guerras, dos riscos ambientais. Podemos retomar

a expansão europeia, dos séculos XV e XVI, e a colonização de continentes que se lhe seguiu, ou restringir-nos às grandes guerras mundiais do século XX. Em termos sociais, a Europa de hoje está em transformação graças às migrações, não apenas de sírios e africanos, que fogem dos conflitos bélicos, mas mesmo de europeus que migram devido a motivações econômicas, buscando melhores oportunidades profissionais e qualidade de vida, por exemplo. Quanto à América Latina, foram a colonização e os movimentos migratórios, incluindo milhares de refugiados, os responsáveis pela sua forma social.

Historicamente, os seres humanos buscam além-fronteiras a dignidade não encontrada em suas nações de origem. Imigrantes e refugiados, no entanto, são vistos de forma distinta. Segundo respondentes de uma pesquisa realizada com 16.040 pessoas em diversos países, nem todos os refugiados precisavam realmente fugir de seus países de origem. 61% dos inquiridos, entendem que terroristas estão infiltrados em grupos de refugiados (Buarque, 2016). Após a divulgação desta pesquisa, a ONU, por meio do porta voz da Acnur, “alertou contra a demonização dos refugiados”.

A ONU (Malik, 2014, p. 213) conceitua refugiados como

peças que fugiram do seu país de origem devido a um receio de perseguição fundamentado em razão da sua raça, religião, nacionalidade, opinião política ou pertença a um grupo social específico e que não podem ou não desejam regressar ao seu país de origem.

Bauman (2004, 2016, 2017) pensou o desperdício das vidas teorizando sobre o refúgio na sociedade atual, referindo-se à questão migratória na Europa. Identificou o medo que se sente dos refugiados como uma ameaça existencial. A diferença é percebida como risco ao modo de ser europeu, uma ameaça à identidade europeia. O autor fala na indústria do medo, produzido pelo próprio sistema e critica a salvação vinda do poder do Estado.

Anteriormente, Bourdieu (1998, p. 11) descreveu o não-lugar dos imigrantes:

atopos, sem lugar, deslocado, inclassificável (...). Nem cidadão nem estrangeiro, nem totalmente do lado do Mesmo, nem totalmente do lado do Outro, o “imigrante” situa-se nesse lugar “bastardo” de que Platão também fala, a fronteira entre o ser e o não-ser social. Deslocado, no sentido de incongruente e de importuno, ele suscita o embaraço; e a dificuldade que se experimenta em pensá-lo (...). Incômodo em todo lugar e que doravante tanto em sua sociedade de origem quanto em sua sociedade receptora, ele obriga a repensar completamente a questão dos fundamentos legítimos da cidadania e da relação entre o Estado e a Nação ou a nacionalidade. Presença ausente, ele nos obriga a questionar não só as reações de rejeição, que ao considerar o Estado com uma expressão da Nação, justificam-se pretendendo fundar a cidadania na comunidade de língua e de cultura (quando não de raça), como também a “generosidade” assimilacionista que, confiante em que o Estado, armado com uma educação, saberá produzir a Nação, poderia dissimular um chauvinismo do universal.

Voltando à América Latina, a Organização dos Estados Americanos (OEA, 2017, p. 13) publicou, em dezembro de 2017, estudo sobre a situação dos direitos humanos na Venezuela, no qual denuncia a debilidade da democracia, o aumento da repressão, a violência e a insegurança, apontando a “grave crise política, econômica e social que atravessa o país nos últimos dois anos”, “caracterizada pelo desabastecimento generalizado de alimentos, medicamentos, tratamento, material a consumo médico, dentre outros. Precisamente em 2015, registrou-se um aumento de 180,9% nos preços, e em abril de 2016, 80% da população enfrentava escassez de alimentos” (OEA, 2017, pp. 22-23).

Na abordagem do estudo da OEA (2017, p. 17), a crise na Venezuela

constitui uma problemática complexa que tem raízes na ingerência do Poder Executivo sobre os outros poderes públicos. Esta inobservância do princípio de separação de poderes se reflete de maneira particularmente grave na preocupante atuação do Poder Judicial, em especial nos dois últimos anos. Como efeito, o agravamento da crise recente na Venezuela se relaciona estreitamente com uma série de decisões adotadas pelo Supremo Tribunal Justiça (STJ), que representam ingerências na Assembleia Nacional (AN) e afetaram o princípio de separação de poderes. Esta situação se agravou em 2017 a ponto de produzir-se uma alteração da ordem constitucional.

Boaventura de Sousa Santos (2017, s.p.) comenta sobre o processo em curso naquele país, as interferências externas, relembra a “tentativa de golpe de Estado em 2002 “protagonizada pela oposição com o apoio ativo dos Estados Unidos”, que, em 2015, declarou considerar a Venezuela como “ameaça à segurança nacional dos Estados Unidos”.

Os efeitos da crise econômica mundial e o abalo no setor petrolífero em 2009 tiveram efeitos, inclusive na Venezuela. Logo após a sucessão do socialista de cariz bolivariano (Botelho, 2008; Lopes, 2013; Schurster & Araujo, 2015), Hugo Chávez (1999 a 2013), por Nicolás Maduro, num processo eleitoral acirrado que fortaleceu a oposição, houve, em 2014, outra queda do valor do barril do petróleo no mercado internacional.

Novamente, Boaventura de Sousa Santos (2017, s.p.) contextualiza:

a situação passou a piorar, até que, em dezembro de 2015, a oposição conquistou a maioria na Assembleia Nacional. O Tribunal Supremo de Justiça suspendeu quatro deputados, alegando fraude eleitoral, a Assembleia Nacional desobedeceu. A partir daí, a confrontação institucional se agravou e foi progressivamente se espalhando pelas ruas, alimentada também pela grave crise econômica e de abastecimento que eclodiu no país. Mais de cem mortos, uma situação caótica.

Estes fatos terão contribuído significativamente para que a Venezuela iniciasse um processo de desestabilização da economia, que conduziu o país à hiperinflação,

desabastecimento de itens básicos, escassez de alimentos. As reservas de petróleo da Venezuela – recurso estratégico para o país – são de interesse internacional, principalmente de potências neoliberais como os Estados Unidos.

Preocupado com as interferências externas na Venezuela, Sousa Santos (2017, s.p.) reforça:

a história recente mostra que as sanções econômicas afetam mais aos cidadãos inocentes do que aos governos. Basta lembrar das mais de 500 mil crianças que, segundo o relatório das Nações Unidas de 1995, morreram no Iraque como resultado das sanções impostas depois da Guerra do Golfo. Recordemos também que na Venezuela vivem meio milhão de portugueses ou lusodescendentes. A história recente também ensina que nenhuma democracia sai fortalecida de uma intervenção estrangeira.

Um milhão de venezuelanos deixaram o seu país entre 2014 e 2017, de acordo com o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados¹. O Ministério da Justiça (2017b, s.p.) brasileiro relata o panorama regional do refúgio nas Américas:

entre janeiro e setembro/2017, cerca de 48.500 venezuelanos solicitaram refúgio no mundo, quase o dobro do ano anterior. Até julho de 2017, estimava-se que havia cerca de 300.000 venezuelanos na Colômbia, 40.000 em Trinidad e Tobago, e 30.000 no Brasil em situações migratórias diversas ou em situação irregular.

Quanto à imigração de venezuelanos ao Brasil, o Ministério da Justiça (2017a, s.p.) informou que houve um aumento significativo nos pedidos de refúgio de venezuelanos entre 2010 e 2016. Neste ano, foram 3.375 solicitações – cerca de 33% de todos os registros no país em 2016. Em 2015, 829 venezuelanos entraram com pedido de refúgio. Em sua conclusão, o documento citava os “cinco países com maior solicitação de refúgio em 2016: Venezuela, Cuba, Angola, Haiti e Síria”. Ou seja, a situação não é obra do acaso.

No período analisado neste artigo, o *Jornal Nacional* (JN) optou por silenciar o fato de que outros países da América Latina estão recebendo venezuelanos. O *G1 Roraima* publicou uma reportagem em 02/03/2018 com dados que poderiam ter sido utilizados pelo *Jornal Nacional* (Costa & Brandão, 2018). “Os venezuelanos também vão à Colômbia, Peru, Equador, Chile, Argentina e Uruguai”, informa o professor José Franco. Ele explica que primeiro vinham venezuelanos de classe média e depois os das classes mais populares. Segundo o JN, edição de 10/03/2018², entre janeiro e fevereiro de 2018, 24.466 venezuelanos pediram para entrar no Brasil pelo posto da Polícia Federal de Roraima – número quase três vezes maior do que no mesmo período de 2017. Dada a ênfase noticiosa, o discurso demonstra que a vinda de venezuelanos de classe média

¹ Informação retirada de <http://www.unhcr.org/publications/fundraising/5aobff07/unhcr-global-appeal-2018-2019-americas.html>

² Começa a campanha de vacinação contra o sarampo em Roraima (10 de março de 2018). *Jornal Nacional*. Retirado de <https://globoplay.globo.com/v/6569499/programa/>

ao Brasil não representa ameaça, quando comparado à chegada de venezuelanos de camadas mais pobres da sociedade. Este “regime do olhar” perpetua um discurso de não aceitação e a impossibilidade de convivência, que se processa por meio da sensibilização centrada na unidade e não na alteridade (Martins, 2011, 2019).

O levantamento do Conselho Nacional de Imigração, divulgado em setembro de 2017 pela ACNUR, detalha o perfil sociodemográfico e laboral dos imigrantes venezuelanos no Brasil:

72% dos venezuelanos não-indígenas são jovens entre 20 e 39 anos, a maioria do sexo masculino (63%) e solteiros (54%). Praticamente um em cada três (32%) tem curso superior completo ou pós-graduação, enquanto três em cada quatro (78%) têm nível médio completo. Entre os não-indígenas, 82% já apresentaram pedido de refúgio. Nesse caso, cerca de 1/3 deles têm o protocolo de refúgio, 23% possuem carteira de trabalho, 29% têm CPF e 4% não possuem nenhum documento.³

Estes dados não foram, todavia, assinalados pelo JN.

Roraima é apenas a porta de entrada, apesar de muitos venezuelanos optarem por ali se estabelecer, dada a proximidade com seu território de origem. Na leitura do JN, e segundo fontes oficiais da prefeitura de Boa Vista e do governo de Roraima, lá se instalou o caos, por causa da migração em massa de venezuelanos, e o poder público federal pouco faz para resolver a situação.

O Estado enfrenta problemas logísticos e não consegue oferecer condições dignas de alojamento aos imigrantes, apesar dos repasses de recursos federais. Roraima já decretou diversas vezes estado de emergência social, solicitando reforço das forças armadas para controle da fronteira e assistência à saúde. A imigração não é caótica, como parecem expressar os discursos analisados. O número de venezuelanos no Brasil “é considerado baixo em termos absolutos, quando comparados com o tamanho da população do Brasil, a extensão territorial e a realidade de outros países de porte semelhante”, como refere Camila Asano, Coordenadora do Programa da ONG Conectas Direitos Humanos, em entrevista ao jornal *Nexo* (Charleaux, 2018). De acordo com Camila Asano “todos os imigrantes, regulares e irregulares, correspondem hoje, no Brasil, a 1% da população total do país. Nos EUA, é 14%. Na Argentina, 4%. O Brasil recebe pouco e poderia receber muito mais”. A coordenadora afirma que “é a falta de respostas adequadas aqui que dá a sensação de crise no Brasil”.

O DISCURSO DO JN PELO VIÉS DA SOCIOLOGIA COMPREENSIVA

A Sociologia compreensiva permitiu analisar o regime discursivo sobre os refugiados. Nela, o discurso é compreendido como exercício de poder simbólico (Bourdieu, 1989), interiorizado pelo dominante e pelo dominado como violência simbólica, dentro

³ Informação retirada de <http://www.acnur.org/portugues/noticias/noticia/maioria-de-venezuelanos-em-roraima-e-jovem-possui-boa-escolaridade-e-esta-trabalhando/>

de um campo social e num contexto de relação concretas, de emissores e receptores legítimos, segundo rituais legítimos e aceitáveis. É no discurso que o indivíduo se distingue. Usa a linguagem para ser percebido. Também os discursos midiáticos estão inscritos nesse regime de funcionamento dos sistemas simbólicos (Martins, 2015).

No âmbito dos conceitos de campo e *habitus*, Bourdieu entende as representações como construções coletivas e históricas que precedem o indivíduo, ou seja, já existem na estrutura da sociedade, sendo todavia reformuladas pelo indivíduo através da linguagem com a qual se constrói uma visão de mundo particular, influenciada pela posição social que se assume, orientando suas práticas sociais.

Weber (2004/1922, p. 191) compreende dominação como

uma situação de fato, em que uma vontade manifesta (“mandado”) do “dominador” ou dos “dominadores” quer influenciar as ações de outras pessoas (do “dominado” ou dos “dominados”), e de fato as influencia, de tal modo que estas ações, num grau socialmente relevante, se realizam como se os dominados tivessem feito do próprio conteúdo do mandado a máxima de suas ações de obediência.

Eagleton (1997, p. 83), a partir de Bourdieu, descreve a legitimação da dominação: “um tipo de dominação costuma legitimar-se quando as pessoas submetidas a ela chegam a julgar sua própria conduta pelos critérios dos seus governantes”. Assim, das representações, julgamentos, preconceitos, valores, percepções, capitais simbólicos, presentes nas estruturas cognitivas, interiorizados no *habitus*, derivam práticas sociais (discursos e ações).

A Sociologia da Comunicação (Berkowitz, 1997; Breed, 1997; Schudson 1986, 1988; Sousa Santos, 2000; Traquina, 2001; Tuchman, 1978) e as noções de campo e *habitus* (Bourdieu, 1978, 1989, 1998) permitem compreender as notícias como resultantes de um processo de construção simbólica, no qual estão envolvidos aspectos sociais, cognitivos, culturais, cujos produtores pertencem a uma comunidade jornalística e estão inseridos num contexto organizacional, numa dada sociedade. Também nos discursos midiáticos encontramos demonizações, silenciamentos, ideologias, valores das organizações jornalísticas, dos poderes instituídos e das fontes, evidenciados na reconstrução dos acontecimentos ordenados pela estrutura da notícia.

Em pesquisa de maior escopo, analisámos as edições de 2017 e 2018 do *Jornal Nacional* sobre a Venezuela. A coleta foi realizada entre fevereiro e março de 2018, no portal Globo Play – *Jornal Nacional*⁴ –, via cadastro de assinante, por meio da identificação dos vídeos postados pelo JN entre 2017 e 2018, cujos títulos identificassem o tema Venezuela. Ao todo, tratou-se de 50 matérias em 2017 e 21 matérias entre um de janeiro e 20 de março de 2018. Dada a limitação de espaço, no presente artigo, apresentamos a análise do conteúdo de 17 matérias, do total das 21, apresentadas entre cinco de janeiro e 20 de março de 2018⁵.

⁴ Retirado de <https://globoplay.globo.com>

⁵ Excluímos da análise duas notas peladas (apenas texto) e duas notas cobertas (com áudio e vídeo).

O *Jornal Nacional* levou ao ar, em 26 de janeiro de 2018⁶, uma reportagem relativa ao agravamento da crise, após o governo Maduro rejeitar a candidatura de chapa opositora à disputa eleitoral, antecipada para abril. O JN informa que a comunidade internacional (nomeadamente EUA, Grupo de Lima, Espanha) condenou a convocação do pleito. Não há posicionamento de fontes do governo venezuelano. A crise na Venezuela é enquadrada de modo a que o público naturalize a ideologia do próprio JN. A ideologia é aqui entendida enquanto produto coletivo e coletivamente apropriado, servindo a interesses particulares que tendem a apresentar-se como interesses universais (Bourdieu, 1989). Não há outras explicações sobre os motivos que levaram à crise econômica.

No mês de fevereiro⁷, o *Jornal Nacional* veiculou matérias focadas nos “problemas” enfrentados pelo Estado de Roraima “por causa dos venezuelanos”, incluindo a volta do sarampo, trazido “por venezuelanos não vacinados”, e nas ações do governo brasileiro e de Roraima para controlar a entrada e a interiorização destes imigrantes.

O ataque a imigrantes venezuelanos foi destaque em chamada do JN e posterior nota coberta, de 08/02/2018⁸. Afirmando que a “polícia investiga ataques com gasolina a duas casas de imigrantes venezuelanos em Boa Vista”, é apresentado o relato de uma vítima e destacado outro ataque em que criança de três anos e o pai ficaram feridos. Foram dois casos em três dias. Uma comitiva do governo federal esteve em Roraima para tratar da “imigração em massa de venezuelanos que fogem da crise”. O JN informa que 40 mil venezuelanos estão vivendo em Boa Vista. Dentre as medidas adotadas pelo Palácio do Planalto, estão o reforço do policiamento da fronteira, a revalidação de diplomas de médicos e professores venezuelanos e o projeto para levar imigrantes para outros estados (interiorização). Em nota coberta de 09/02/2018⁹, o JN afirma que, segundo a polícia, uma mesma pessoa – cujo nome não foi divulgado – seria responsável pelos dois ataques. Crimes foram registrados por câmera de vigilância. Diversas organizações assinaram nota de repúdio à xenofobia em Roraima.

Uma reportagem de 12/02/2018¹⁰ aborda a reunião entre o Presidente Temer e autoridades do Estado de Roraima, na qual decidiram pela criação de força-tarefa para tratar do problema de imigrantes venezuelanos no Estado. Segundo o jornal, Temer solicitou controle das fronteiras e criou um gabinete federal para acompanhar as ações e a realização de censo para saber o número exato de venezuelanos. O Presidente afirmou

⁶ Justiça da Venezuela barra aliança da oposição (2018, 26 de janeiro). *Jornal Nacional*. Retirado de <https://globoplay.globo.com/v/6452910/programa/>

⁷ Calil e Barboza (2018) vinculam o aquecimento do debate em redes sobre imigrantes venezuelanos e o fortalecimento desta pauta na agenda midiática a dois fatores: “o desfile do Grupo Especial das escolas de samba do Rio (...) e a viagem do presidente Michel Temer, durante o feriado de Carnaval, a Roraima. (...) o debate passa a incorporar, de forma centralizada, a conjuntura de chegada e recepção dos imigrantes na fronteira do país”. Retirado de <http://dapp.fgv.br/analise-de-redes-sobre-refugiados-venezuelanos-aponta-para-o-desafio-migratorio-em-roraima/>

⁸ Casas de imigrantes venezuelanos em Boa Vista são incendiadas (2018, 8 de fevereiro). *Jornal Nacional*. Retirado de <https://globoplay.globo.com/v/6487662/programa/>

⁹ Casas de venezuelanos em Boa Vista foram atacadas pela mesma pessoa, diz polícia (2018, 9 de fevereiro). *Jornal Nacional*. Retirado de <https://globoplay.globo.com/v/6491024/programa/>

¹⁰ Temer anuncia força-tarefa para tratar de imigrantes venezuelanos (2018, 12 de fevereiro). *Jornal Nacional*. Retirado de <https://globoplay.globo.com/v/6497344/programa/>

que o Exército estará à frente das ações junto ao governo do Estado de Roraima. Temer editaria medida provisória para destinar “todos os recursos necessários para solucionar a questão dos venezuelanos em Roraima”. Como ocorre em outras matérias, o JN apresenta números: são 40 mil venezuelanos morando na capital. Só em janeiro, 15.108 pediram para entrar em Roraima pela fronteira. Eles fogem da fome e do desemprego, repete o JN.

Dentre os destaques apresentados no início do JN de 15/02/2018¹¹ está: “o Brasil adota medidas para dar assistência a venezuelanos que chegam a Roraima”. A reportagem fala do decreto de emergência social no Estado e do envio de 30 homens da força nacional para ajudar o controle da fronteira. Foca também na campanha de vacinação de imigrantes. “Em busca de remédio para malária, venezuelana chora agradecida pelo atendimento. A Venezuela sofre de surto de doenças como sarampo” – um caso confirmado de sarampo em bebê de um ano que morava em Boa Vista. A repórter afirma que desde 2015 não havia registro da doença no Brasil. Venezuelana conta que no país vizinho não tinha vacina de graça e agora se sente protegida. Presidente Temer assinou medida provisória, com ações emergenciais para acolher imigrantes, decreto criando comitê federal para monitorar a situação e outro decreto, ainda, reconhecendo a vulnerabilidade de Roraima “por conta da intensa imigração de venezuelanos”. Em Boa Vista vivem 40 mil venezuelanos, finaliza a matéria.

Roberto Burnier conduz uma reportagem (16/02/2018)¹² em Boa Vista. Da praça central Simon Bolívar – “ponto de encontro de venezuelanos”, inicia relato detalhado, sensibilizando para a miséria e pobreza em que vivem atualmente. Explica que a hiperinflação do país vizinho passa de dois mil por cento ao ano. Burnier mostra as filas de venezuelanos, em busca da solicitação de *status* de refugiado. “Como se não bastassem todos esses problemas, o sarampo – doença erradicada no Brasil desde 2016 – voltou”. Ingrid, imigrante que mora na praça há um mês, diz: “não quero que me tragam comida. Quero um trabalho para poder ganhar”.

Numa chamada de destaque do JN de 17/02/2018¹³ é referido: “nossos repórteres vão à fronteira com a Venezuela e mostram que nada mudou com a decretação de emergência social em Roraima, por causa da onda de imigrantes que fogem da crise no país vizinho”. Burnier entrevista Carmem que migrou há três anos. Está aqui porque precisa de trabalho. “Não há comida na Venezuela. Não há nada”, relata Carmem. O Programa de assistência emergencial aos imigrantes prevê

medidas de proteção social nas áreas de infraestrutura, saúde e educação, mas na pequena Pacaraima venezuelanos dormem nas ruas. Alguns tentam emprego no município, mas a maioria vai para Boa Vista. Na fronteira,

¹¹ Governo federal decreta emergência social em Roraima (2018, 15 de fevereiro). *Jornal Nacional*. Retirado de <https://globoplay.globo.com/v/6506359/programa/>

¹² Roraima começa a vacinar imigrantes venezuelanos contra o sarampo (2018, 16 de fevereiro). *Jornal Nacional*. Retirado de <https://globoplay.globo.com/v/6509642/programa/>

¹³ Venezuelanos chegam todos os dias para buscar refúgio no Brasil (2018, 17 de fevereiro). *Jornal Nacional*. Retirado de <https://globoplay.globo.com/v/6511798/programa/>

alguns venezuelanos fazem câmbio paralelo entre o real e o bolívar - atividade ilegal e clandestina. Não há fiscalização. Cambistas agem livremente.¹⁴

Burnier conversou com agente da Polícia Federal que

não pode ser identificado. Ele disse que, apesar de Temer ter decretado estado de calamidade social no estado, por enquanto, nada mudou no controle da fronteira. 30 militares da Força Nacional de segurança já estão em Pacaraima, mas até agora não começaram a atuar. O Governo Federal afirmou que o decreto de situação de emergência social não fecha a fronteira, mas disponibiliza recursos. Diz que a Polícia Federal e o Exército já dobraram o efetivo no Estado e que na segunda mais efetivo chegará a Roraima.¹⁵

A migração venezuelana ao Brasil nos é contada pelo JN através de repetições e reforços discursivos: “aumento vertiginoso”, “onda de imigrantes” venezuelanos que fogem da fome, do desemprego, dos altos preços dos itens básicos, da “gravíssima crise política, econômica e social”. Resumindo do ponto de vista do JN, os venezuelanos fogem do modelo socialista bolivariano de Hugo Chávez, perpetuado por Nicolás Maduro. Com efeito, na abordagem do *Jornal Nacional*, a crise política é anterior à crise econômica e social. A entonação de William Bonner na abertura da reportagem de 19/02/2018¹⁶, e o uso de adjetivo superlativo, revela que:

a crise econômica, social e política da Venezuela, gravíssima, produziu onda imigratória no norte do Brasil. Todos os dias chegam 800 venezuelanos ao Estado de Roraima. Em Boa Vista, eles ainda dependem de ajuda de voluntários para ter o que comer.

Burnier mostra crianças “lutando contra a fome”, o “desespero” atrás de comida e a gratidão dos venezuelanos aos voluntários que distribuem comida e sobra das refeições. O jornalista ressalta: enquanto Maduro estiver no governo, Iris não volta pra Venezuela. José lembra que estava passando fome no país vizinho.

Burnier reforça que “muitos venezuelanos cruzam a pé os 220 quilômetros para chegar ao Brasil pelo município de Pacaraima. A ajuda humanitária prevista no decreto assinado semana passada só deve começar na quinta desta semana”¹⁷. General do Exército Gustavo Dutra afirmou que a força-tarefa logística e humanitária atuará recebendo, cadastrando e também precedendo com a interiorização de imigrantes.

¹⁴ Venezuelanos chegam todos os dias para buscar refúgio no Brasil (2018, 17 de fevereiro). *Jornal Nacional*. Retirado de <https://globoplay.globo.com/v/6511798/programa/>

¹⁵ Venezuelanos chegam todos os dias para buscar refúgio no Brasil (2018, 17 de fevereiro). *Jornal Nacional*. Retirado de <https://globoplay.globo.com/v/6511798/programa/>

¹⁶ Por dia, 800 venezuelanos entram no Brasil pela cidade de Pacaraima (RR) (2018, 19 de fevereiro). *Jornal Nacional*. Retirado de <https://globoplay.globo.com/v/6515990/programa/>

¹⁷ Por dia, 800 venezuelanos entram no Brasil pela cidade de Pacaraima (RR) (2018, 19 de fevereiro). *Jornal Nacional*. Retirado de <https://globoplay.globo.com/v/6515990/programa/>

Em “Filhos da imigração”, reportagem que foi ao ar em 20/02/2018¹⁸, Bonner qualifica e caracteriza a imigração escolhendo agora o adjetivo “vertiginoso” para relatar os problemas enfrentados por Roraima, apoiando-se, novamente na metáfora da força da natureza: a “onda imigratória de venezuelanos pro Brasil, produziu um aumento vertiginoso nos atendimentos no Sistema Público de Saúde de Roraima, principalmente de um tipo específico de procedimento”. Burnier revelará o suspense: só em Roraima, 150 venezuelanas deram à luz no mês de janeiro – são os “filhos da imigração Venezuela”. “E esse número deve aumentar. É cada vez mais comum venezuelanas grávidas cruzando a fronteira com o Brasil”. A reportagem apresenta dados de partos de venezuelanas em Roraima: em 2016 foram 288, em 2017, 572 partos. Em 2018, uma média de cinco partos por dia. Muitas grávidas moram nas praças de Roraima e chegam à maternidade desnutridas. A quantidade de bebês prematuros é enorme, ressalta Burnier. O diretor da maternidade, confirma a preocupação do jornalista.

Outra situação “comum” apresentada pelo JN em tom de ameaça e iminência de caos no atendimento público de saúde do Estado de Roraima, são as venezuelanas habitantes de Santa Elena – município do país vizinho – que cruzam a fronteira para dar à luz em Roraima, pois “lá a situação é muito precária”. Muitas dessas mulheres não voltam à Venezuela. Com filhos brasileiros, a cidadania é garantida, explica fonte da OAB de Roraima, contextualizando que estas mães não precisam encaminhar processo de solicitação de refúgio.

Nota pelada de 21/02/2018¹⁹ noticia em 15 segundos que governo brasileiro vai começar a transferir imigrantes venezuelanos de Roraima – a chamada interiorização. São Paulo e Amazonas serão os primeiros Estados a receber estrangeiros que “fogem da crise gravíssima no país vizinho”. Em 23/02/2018²⁰, o JN reproduz, em nota coberta, defesa da OEA para que Venezuela adie as eleições presidenciais e conte efetivamente com a participação de todos os partidos políticos.

A imigração venezuelana é destaque dentre as chamadas no início da edição de 26/02/2018²¹. Em nota coberta, o JN anuncia o controle da entrada de venezuelanos em Pacaraima por 100 homens do Exército: “só este ano, 18 mil venezuelanos entraram no Brasil fugindo da fome e da crise política no país deles. No fim de semana, quase 600 foram cadastrados para deixar Roraima com destino ao Amazonas e a São Paulo”.

O silenciamento discursivo excludente demarca a ideologia (Bourdieu, 1998), impõe o medo (Bauman, 2016), diferencia o nós e o outro (Foucault, 1997), os dominantes e os dominados (Weber, 2004/1922). Este “regime do olhar” perpetua um discurso de

¹⁸ Filhos da imigração: em Roraima, 150 venezuelanas deram à luz em janeiro (2018, 20 de fevereiro). *Jornal Nacional*. Retirado de <https://globoplay.globo.com/v/6519034/programa/>

¹⁹ Governo brasileiro vai transferir de RR para outros estados imigrantes venezuelanos (2018, 21 de fevereiro). *Jornal Nacional*. Retirado de <https://globoplay.globo.com/v/6522041/programa/>

²⁰ A OEA pede que Venezuela adie as eleições presidenciais (2018, 23 de fevereiro). *Jornal Nacional*. Retirado de <https://globoplay.globo.com/v/6528438/programa/>

²¹ Exército e Força Nacional controlam entrada de venezuelanos na região Norte (2018, 26 de fevereiro). *Jornal Nacional*. Retirado de <https://globoplay.globo.com/v/6534599/programa/>

não aceitação e impossibilidades de convivência que se processa por meio da sensibilização focada na unidade, e não na alteridade (Martins, 2011, 2019).

Casos de sarampo em venezuelanos voltam a ser noticiados em 28/02/2018²²: já são seis os casos confirmados em Roraima, principalmente em crianças. O JN apresenta outros números, ressaltando que a campanha de vacinação será antecipada e priorizará imigrantes venezuelanos, para evitar um surto da doença “como o que ocorreu no país deles”.

O noticiário de março veicula três notas e uma reportagem. Em 01/03/2018²³, aborda o adiamento das eleições presidenciais para a segunda quinzena de maio, sem a presença dos dois maiores líderes rivais, impedidos por Maduro de participar. Opositores convocaram boicote às eleições. No dia seguinte, 02/03/2018²⁴, outra nota pelada relata morte de criança de quatro anos, cujo atestado de óbito indicou pneumonia, infecção generalizada e desnutrição grave. Este era um dos 12 casos suspeitos. As autoridades já confirmaram seis casos de sarampo em crianças venezuelanas, afirma a matéria.

Em reportagem do dia 10/03/2018²⁵, o tema é destaque na abertura do JN: «começa a campanha de vacinação contra o sarampo em Roraima. O Estado tem oito casos confirmados. Todos em venezuelanos”. Campanha foi antecipada por causa do surto entre venezuelanos que estão no Estado e que não tinham acesso a vacinas no seu país de origem. Outros 38 casos suspeitos de sarampo estão sendo investigados. O Brasil está montando barreira sanitária para conter surto. Brasil não registrava casos de sarampo desde 2015. Ao final, a reportagem informa que, entre janeiro e fevereiro de 2018, 24.466 venezuelanos pediram para entrar no Brasil pelo posto da Polícia Federal de Roraima – número quase três vezes maior do que no mesmo período de 2017.

Por fim, uma nota coberta de 20/03/2018²⁶, relata em 26 segundos ações de moradores de Mucajaí, Roraima, que invadiram um prédio ocupado por venezuelanos, expulsando 50 imigrantes e queimando seus pertences, em protesto pelo assassinato de um morador, que teria sido morto por um venezuelano durante uma tentativa de assalto. Manifestantes contrários à imigração fecharam a rodovia que liga Brasil a Venezuela e exigiram fechamento das fronteiras.

Nas matérias apresentadas pelo JN, a desinformação é gerada pela carência de dados confiáveis, referentes ao atual processo de migração venezuelana no Brasil, justificado pela falta de controle efetivo de entradas e saídas de cidadãos venezuelanos na fronteira com o Estado de Roraima, principalmente a partir da crise econômica do país

²² Já são seis os casos confirmados de sarampo em crianças venezuelanas em Roraima (2018, 28 de fevereiro). *Jornal Nacional*. Retirado de <https://globoplay.globo.com/v/6540991/programa/>

²³ Venezuela adia eleições presidenciais (2018, 1 de março). *Jornal Nacional*. Retirado de <https://globoplay.globo.com/v/6544191/programa/>

²⁴ Criança venezuelana com suspeita de sarampo morre em Boa Vista (2018, 2 de março). *Jornal Nacional*. Retirado de <https://globoplay.globo.com/v/6547533/programa/>

²⁵ Começa a campanha de vacinação contra o sarampo em Roraima (2018, 10 de março). *Jornal Nacional*. Retirado de <https://globoplay.globo.com/v/6569499/programa/>

²⁶ Grupo expulsa venezuelanos em Roraima (2018, 20 de março). *Jornal Nacional*. Retirado de <https://globoplay.globo.com/v/6595539/programa/>

vizinho, momento em que muitos venezuelanos cruzavam a fronteira para comprar alimentos e produtos básicos, por preços mais acessíveis.

REFLEXÕES ACERCA DO DISCURSO DO *JORNAL NACIONAL*

Nas edições de 26/01, 19 e 26/02, o *Jornal Nacional* indica o governo de Maduro como responsável pela dimensão da crise, excluindo fatores globais e intervenções estrangeiras. Mas não são apresentadas fontes oficiais do governo venezuelano, nem contrapontos sobre a situação política. As únicas fontes disponíveis são de opositores de Maduro, assim como dos países dominantes da OEA.

Das matérias analisadas neste recorte, depreendemos que o JN elabora representações sociais dos outros e de si, mediadas por estratégias simbólicas, que vão gerar efeitos sociais, ao interferir na construção de outras visões de mundo e no “inconsciente cultural”, internalizando e reproduzindo valores, perpetuando relações de dominação (Bourdieu, 1989).

Em 20 de março de 2018, o JN cita que a crise foi agravada pela queda do preço internacional do petróleo. Não há referência contextual temporal anterior a esta. Em nenhum momento, o JN retoma dados do relatório da ONU (Jahan, 2017), até então o mais recente, sobre os progressos daquele país quanto ao Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) nos últimos anos, por exemplo. O IDH da Venezuela estava próximo ao do Brasil, porém à frente. Não há menção à participação de multinacionais no mercado petrolífero da Venezuela, nem às tentativas de interferência norte-americana na política venezuelana, nem às sanções econômicas, nem tampouco à conturbada luta de Chávez e Maduro contra o imperialismo dos EUA, e destes contra o socialismo (Lopes, 2013; Sousa Santos, 2017).

Não faltam posicionamentos críticos do JN às violações dos direitos humanos em matérias cujas fontes são representantes da ONU, Mercosul, Espanha, EUA, Brasil, Argentina, Chile. São silenciados os discursos de aliados do governo Maduro, como Nicarágua, El Salvador, Equador, e demarcados posicionamentos contrários à política de Nicolás Maduro.

As matérias de caráter humanista descrevem situações degradantes nos centros de acolhimento, assim como a morosidade na constituição do processo que lhes garanta condições de iniciar a construção de uma vida digna como refugiados. O funcionamento do processo de interiorização, ou seja, o processo de envio de imigrantes a outros estados, não é esclarecido pelo JN. A presença de refugiados enquanto fontes é significativa. Os seus depoimentos são utilizados para frisar o ponto de vista do JN sobre a Venezuela e seu modelo político. Dificilmente, as fontes são representantes de um contraponto. A expressividade de venezuelanos como fontes reforça a ideia de que são atores sociais excluídos e desempoderados pelas estruturas socialistas de Maduro, e que veem uma chance no modelo político-econômico brasileiro. A vinda dos migrantes e refugiados é marcada pelo JN como causa da desestabilidade da ordem, até então existente no norte do Brasil.

Os brasileiros de Roraima são representados como generosos, exemplares, responsáveis por organizar o caos gerado pelo socialismo de Nicolás Maduro. No entanto, em meio à solidariedade da população de Boa Vista, são denunciados pelo JN ataques de brasileiros contrários à imigração. O jornal narra a perversidade com que os refugiados e migrantes são tratados e “administrados” pelos governos, segundo a lógica da mercadoria, a partir do cadastramento, controle, realocação, redistribuição.

A identidade é um lugar que se assume, uma costura de posição e contexto, e não uma essência ou substância. As identidades não estão vinculadas a lugares e tradições de tempos específicos; são fluidas e híbridas, segundo Hall (2003). É a “presença (do outro) que me põe em xeque”, que me força a pensar, assinala Levinas (1961/2002). É pela diferença do outro que me construo como eu mesmo. Diferir é distinguir-se, afirma Descombes (1998). A diferença constrói a identidade, “tornando objetos e seres diferenciáveis e, portanto, reconhecíveis em sua individualidade”, diz Luiz Lasbeck (2009, pp. 97-98) citando Heráclito, porque “a diferença (o conflito, a polêmica) é a origem de todas as coisas. Ou seja, é da divergência instaurada pelas diferenças que surge a multiplicidade das possibilidades”. Essa visão afasta o medo.

Os outros neste estudo são os venezuelanos, imigrantes, refugiados, requerentes de asilo, é a Venezuela socialista. O nós representa o Brasil capitalista, que deve fugir das ameaças da esquerda. Os outros são aqueles cuja subjetividade é problematizável e cuja existência ocorre, como escreveu Bourdieu (1989, 1998), a partir do momento em que se é nomeado.

A representação dos cenários da “crise dos refugiados” venezuelanos opera através do poder simbólico, que legitima a construção da realidade, tendendo a estabelecer um sentido imediato do mundo (Bourdieu, 1989). Estas representações sociais dos outros e de si, mediadas por estratégias simbólicas, geram efeitos sociais, ao interferir na construção de outras visões de mundo no “inconsciente cultural”, quer internalizando e reproduzindo valores, quer perpetuando relações de dominação. Pelo lado subjetivo, a percepção deste fenômeno migratório é “produto das lutas simbólicas anteriores e exprime, de forma mais ou menos transformada, o estado das relações de força” (Bourdieu, 1989, pp. 139-140).

Na amostra selecionada, imperam dados sobre a chegada de imigrantes, sobre a paralisia do governo brasileiro diante dos fatos, e sobre aumento de casos de sarampo entre a população. O JN não propõe alternativas ao “problema”. As ações explicitadas do governo federal demonstram que a questão deve ser resolvida por Roraima. As ações da esfera pública federal quanto à interiorização destes imigrantes não foram apoiadas nem questionadas pelo JN. Seu consentimento corrobora com mecanismos de seleção de imigrantes aptos (ou dispostos?) a compor a população de outros estados.

A chegada dos imigrantes é narrada como uma ameaça à normalidade e à estabilidade, que requer o uso do poder e da força do governo federal em Roraima. O JN propaga o sentimento de insegurança e caos, oferecendo números como entidades absolutas, sem o devido contexto. A prevalência dos interesses nacionais constrói um discurso

perigoso, de crise constante, que pode levar à xenofobia. Muitos cidadãos rejeitam refugiados por medo de perder suas posições sociais, trabalho, qualidade de atendimento na saúde. É o medo do outro que não somos nós, medo da diferença, como se esta colocasse-nos em risco. Não é mais somente a cor, o idioma, a raça do outro, que incomodam. O medo relaciona-se com a perda daquilo de que os imigrantes estão à procura: a dignidade de poder fazer suas escolhas e a segurança da aparente estabilidade.

O uso recorrente da expressão “onda de imigrantes venezuelanos” pelo *Jornal Nacional* integra uma estratégia de silenciamento, que substitui as pautas de interesse político e nacional por escolhas editoriais. Esta afirmação pode ser comprovada pela ínfima presença no noticiário de dados publicados por instituições públicas de pesquisa, referentes ao uso dos serviços públicos por venezuelanos em Roraima, assim como à posição do Brasil no cenário global de acolhimento de pessoas em situação de vulnerabilidade (Simões, Cavalcanti, Oliveira, Moreira & Camargo, 2017).

Em Bourdieu, as noções de campo e *habitus*, assim como as reflexões de Foucault sobre o discurso, permitem compreender as notícias como resultantes de um processo de construção simbólica, no qual estão envolvidas diferentes motivações, que evidenciam os silenciamentos e os pretextos que levam aos enfoques no acontecimento, e não na problemática.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À luz da Sociologia compreensiva e da Filosofia, analisámos os nós cegos da “crise dos refugiados”, presentes nas práticas discursivas do JN. A constatação dos silenciamentos permitiu perceber os mecanismos de exclusão e a “domesticação dos dominados” (Weber, 2004/1922), ocultos à primeira vista.

As narrativas do JN não contribuem para a coabitação das diferenças. O campo midiático, econômico e político, como pilares da sociedade monetarizada, centrados na unidade que assimila a diferença, domina os subalternos. Este “regime da unidade” funciona por meio da analogia e da correspondência, lembra Martins (2011, p. 46): o que nos for estranho não é legítimo nem pode ser legitimado. Anula-se a diferença pela impossibilidade de co-existência, o que nos leva à “fragmentação da experiência”.

A perpetuação do regime discursivo acerca do outro funciona como mecanismo de exclusão, ou então, de domesticação – ambos exercícios do poder e da vontade de verdade, geradores de medos e inseguranças, enquanto criam, ou então mantêm, “corpos-dóceis” (Foucault, 1970, 1988, 1997). Do que se trata, então, é do homem inseguro, dependente, que vive um simulacro de autonomia e participação via consumo. Simulacro de resistência, talvez, mas que serve para que o dominante continue dominando, na visão de Foucault. É bem verdade que os bons governantes amam a santa indignação dos governados, desde que ela permaneça lírica. Para que o poder prospere, mantém-se, pois, esta resistência, no dizer de Martins (2011), que torna o homem cada vez mais dependente do seu emprego e salário, para sobreviver e bancar outras dependências, como a tecnológica, a sensorial e a erótica.

Uma vez legitimado e reconhecido como um locutor confiável pela sociedade, o JN tem autoridade para elaborar percepções de mundo que poderão constituir a visão dos seus leitores. É o funcionamento do campo, do *habitus* e do poder simbólico, de que tratou Bourdieu. O JN passa-nos uma leitura de que o Brasil estaria em outro *status* de civilização em relação à Venezuela. Apaga seu próprio histórico colonial, de país em desenvolvimento, para colocar-se num patamar de superioridade, por seu modo de produção capitalista em oposição ao socialismo de Maduro. Uma visão distorcida, que reforça a impossibilidade da diferença. Ambos os países são coloniais. O Brasil também enfrenta um momento de instabilidade político-econômica, mas, ainda assim, é melhor opção, no ponto de vista dos imigrantes venezuelanos. No momento das narrativas, o JN apaga a crise brasileira. Foca em dados que podem gerar medos e receios nos brasileiros, como ter de ceder espaço aos venezuelanos no mercado de trabalho e nos serviços públicos de saúde.

“Dar voz” aos imigrantes e refugiados não é sinônimo de respeito e reconhecimento da sua alteridade. A mídia é um campo legítimo para as disputas ideológicas. O JN defende suas visões de mundo nas narrativas sobre os venezuelanos, num discurso nacionalista, colonizador, no qual reverbera a voz do neoliberalismo e do capitalismo como única condição de desenvolvimento social.

REFERÊNCIAS

- Acnur. *Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados*. Retirado de http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Convencao_relativa_ao_Estatuto_dos_Refugiados.pdf
- Acnur. *O que é a Convenção de 1951?* Retirado de <http://www.acnur.org/portugues/informacao-geral/o-que-e-a-convencao-de-1951/>
- Bauman, Z. (2004). *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Bauman, Z. (2016, 13 de outubro). *Why the world fears refugees*. Retirado de https://www.youtube.com/watch?v=_Qlv8pqtTss
- Bauman, Z. (2017). *Estranhos à nossa porta*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Berkowitz, D. (Ed.) (1997). *Social meanings of news. A text-reader*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Botelho, J. C. A. (2008). A democracia na Venezuela da era chavista. *Aurora*, 1(2), 18-25. Retirado de <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/aurora/article/view/1174>
- Bourdieu, P. (1978). Capital simbólico e classes sociais. *Novos estudos - Cebrap*, 96. Retirado de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002013000200008#nt
- Bourdieu, P. (1989). *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Bourdieu, P. (1998). Prefácio. In A. Sayad (Ed.), *A imigração ou os paradoxos da alteridade* (pp. 9-12). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Breed, W. (1997). Social control in the news room. In D. Berkowitz (Ed.), *Social meanings of news. A text-reader* (pp. 107-122). Thousand Oaks: Sage Publications.

- Buarque, D. (2016, 11 de agosto). Pesquisa revela alta rejeição a refugiados e imigrantes no mundo. *Folha de São Paulo*. Retirado de <http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2016/08/1801673-pesquisa-revela-alta-rejeicao-a-refugiados-e-imigrantes-no-mundo.shtml>
- Charleaux, J. P. (2018, 14 de fevereiro). Como o Brasil lida com a imigração. *Nexo Jornal*. Retirado de <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2018/02/14/Como-o-Brasil-lida-com-a-imigra%C3%A7%C3%A3o-venezuelana>
- Costa, E. & Brandão, I. (2018, 2 de março). Rota da fome. *G1 Roraima*. Retirado de <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/rota-da-fome-o-caminho-dos-venezuelanos-que-enfrentam-perigo-falta-de-comida-e-de-agua-para-chegar-a-boa-vista.ghtml>
- Descombes, V. (1998). *Lo mismo y lo outro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid: Catedra.
- Eagleton, T. (1997). *Ideología. Uma introducción*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1970). *The order of things: na archaeology of the Human Sciences*. Londres: Tavistock.
- Foucault, M. (1988). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, M. (1997). *A ordem do discurso*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Hall, S. (2001). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora.
- Hall, S. (2003). *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG.
- lasbeck, L. C. A. (2009). Diferença. In C. M. Filho (Ed.), *Dicionário de Comunicação* (pp. 97-98). São Paulo: Paulus.
- Jahan, S. (2017). *Relatório de desenvolvimento humano (RDH) 2016*. Nova Iorque: Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD). Retirado de <http://www.br.undp.org/content/brazil/pt/home/idho/relatorios-de-desenvolvimento-humano/rdhs-globais.html>
- Levinas, E. (1961/2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridade*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Lopes, M. O. (2013). Balanço teórico da Venezuela bolivariana. In *Anais V Simpósio Internacional Lutas Sociais na América Latina: revoluções nas Américas: passado, presente e futuro* (pp. 11-25). Londrina, Brasil: grupo de Estudos de Políticas da América Latina. Retirado de http://www.uel.br/grupo-pesquisa/gepal/v2_mariana_GVI.pdf
- Malik, K. (2014). *Human development report*. Nova Iorque: Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD). Retirado de http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr2014_pt_web.pdf
- Martins, M. L. (2011). *Crise no castelo da cultura: das estrelas para os ecrãs*. Coimbra: Grácio Editor.
- Martins, M. L. (2015). Os Estudos Culturais como novas Humanidades. *Revista Lusófona de Estudos Culturais / Lusophone Journal of Cultural Studies*, 3(1), 341-361. Retirado de <http://hdl.handle.net/1822/40655>
- Martins, M. L. (2019). A “crise dos refugiados” na Europa – entre totalidade e infinito. *Comunicação e Sociedade*. [vol. especial], 21-36. [https://doi.org/10.17231/comsoc.o\(2019\).3058](https://doi.org/10.17231/comsoc.o(2019).3058)
- Ministério da Justiça (2017a). Refúgio em números. Retirado de http://www.justica.gov.br/news/brasil-tem-aumento-de-12-no-numero-de-refugiados-em-2016/20062017_refugio-em-numeros-2010-2016.pdf/view
- Ministério da Justiça. (2017b). Refúgio em números. Retirado de http://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2018/04/refugio-em-numeros_1104.pdf

- ONU ataca 'demonização' de migrantes após pesquisa mostrar rejeição a eles (2016, 11 de agosto). *Folha de São Paulo*. Retirado de <http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2016/08/1802265-onu-ataca-demonizacao-de-migrantes-apos-pesquisa-mostrar-rejeicao-a-eles.shtml>
- Organização dos Estados Americanos (OEA) (2017). *Institucionalidad democrática, estado de derecho y derechos humanos en Venezuela: Informe de país*. Venezuela: Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Retirado de <http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/Venezuela2018-es.pdf>
- Schudson, M. (1986). *What time means in a news story* (Occasional Paper No. 4). Nova Iorque: Columbia University, Gannett Center for Media.
- Schudson, M. (1988). Por que é que as notícias são como são. *Comunicação e Linguagens*, 8, 17-27.
- Schurster, K. & Araujo, R. (Ed.) (2015). *A era Chávez e a Venezuela no tempo presente*. Rio de Janeiro: Autografia.
- Simões, G., Cavalcanti, L., Oliveira, T., Moreira, E. & Camargo, J. (2017). *Perfil sociodemográfico e laboral da imigração venezuelana no Brasil*. Brasília: Conselho Nacional de Imigração. Retirado de <http://obmigra.mte.gov.br/index.php/publicacoes-obmigra>
- Sousa Santos, B. (2017, 28 de julho). Em defesa da Venezuela. *Brasil de Fato*. Retirado de <https://www.brasildefato.com.br/2017/07/28/artigo-or-em-defesa-da-venezuela/>
- Sousa, J. P. (2000). *As notícias e os seus efeitos*. Coimbra: Minerva Editora.
- Traquina, N. (2001). *O estudo do jornalismo no século XX*. São Leopoldo: Editora Unisinos.
- Tuchman, G. (1978). *Making news. A study in the construction of reality*. Nova Iorque: The Free Press.
- Weber, M. (2004/1922). *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. V. 2. Distrito Federal: Editora Universidade de Brasília. Retirado de <https://ayanrafael.files.wordpress.com/2011/08/weber-m-economia-e-sociedade-fundamentos-da-sociologia-compreensiva-volume-2.pdf>

NOTAS BIOGRÁFICAS

Valéria Marcondes é docente na Universidade do Oeste de Santa Catarina (Santa Catarina, Brasil), na Faculdade de Ciências Sociais Aplicadas (Facisa), Curso de Jornalismo. Doutora em Comunicação Social pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, com bolsa Capes (2011). Pós-doutora pela Universidade do Minho (Braga, Portugal), 2017, sob supervisão de Moisés de Lemos Martins. Participou do Programa de Doutorado com Estágio no Exterior (PDEE), em 2009, na Universidade Autônoma de Barcelona (UAB), com bolsa Capes. Mestre em Comunicação Social pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, com bolsa Capes (2006), bolsa CNPq. Jornalista pela Universidade de Passo Fundo (2003). Diretora de Pesquisa e Pós-graduação *stricto sensu* na Unochapecó (2012-2016).

Email: leriamarcondes@hotmail.com

Morada: Rodovia BR 282, KM 528, Acesso Linha Limeira, 199, CEP 89.825-000 Xaxim/ SC, Brasil

Moisés de Lemos Martins é Professor Catedrático do Departamento de Ciências da Comunicação da Universidade do Minho. Dirige o Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (CECS), que fundou em 2001. É Diretor da revista *Comunicação e Sociedade* e também da *Revista Lusófona de Estudos Culturais* (RLEC). Doutorado pela Universidade de Estrasburgo em Ciências Sociais (na especialidade de Sociologia), em 1984, tem publicado, no âmbito da Sociologia da Cultura, Semiótica Social, Sociologia da Comunicação, Semiótica Visual, Comunicação Intercultural, Estudos Lusófonos. Dirigiu durante dez anos o Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho (de 1996 a 2000, e de 2004 a 2010). Em 2016, a Universidade do Minho concedeu-lhe o Prémio do Mérito Científico. Destacam-se as seguintes obras: *Crise no Castelo da Cultura. Das Estrelas para os Ecrãs* (2017, 2011); *A Linguagem, a Verdade e o Poder. Ensaio de Semiótica Social* (2017, 2002); *O Olho de Deus no Discurso Salazarista* (2016, 1990); *A Internacionalização das Comunidades Lusófonas e Ibero-Americanas de Ciências Sociais e Humanas. O Caso das Ciências da Comunicação* (2017); *Lusofonia e Interculturalidade – Promessa e Travessia* (2015).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3072-2904>

Email: moisesm@ics.uminho.pt

Moarada: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho, campus de Gualtar, 4710-057 Braga, Portugal

Submetido: 12.05.2019

Aceite: 12.09.2019

AS POLÍTICAS CULTURAIS COMO UM CAMPO DE GOVERNO: ARTISTAS EMPREENDEDORES DE SI

Sharine Machado C. Melo
Fundação Nacional de Artes, Brasil

RESUMO

Este artigo apresenta alguns aspectos da obra do pesquisador inglês Tony Bennett (1988, 1998, 2008, 2011) sobre as políticas culturais e os circuitos artísticos. O autor adota o conceito de governamentalidade, proposto por Foucault (2016), e sugere que o encontro da estética pós-kantiana com o pensamento liberal, no final do século XVIII, criou condições para que as artes e a cultura passassem a ser vistas como um campo de governo. Essa tendência é visível no desenvolvimento das políticas culturais, especialmente a partir de meados do século XX e, mais recentemente, na difusão do conceito de economia criativa. Em seguida, a proposta é avançar sobre o pensamento de Foucault (2008), especialmente sobre as noções de empreendedorismo e capital humano. A hipótese é que um dos fatores que faz dos circuitos da arte um foco de interesse na sociedade atual é a maneira como os artistas investem a própria vida na criação de suas obras. Com isso, multiplicam-se grupos de interesse, que lutam por melhores condições de trabalho e políticas públicas. Por outro lado, corre-se o risco de que as redes se fechem em seus próprios circuitos, fragmentando o campo cultural. O desafio é fazer com que as artes e a cultura se transformem, de fato, em um bem comum, que faça parte do cotidiano da população.

PALAVRAS-CHAVE

governamentalidade; empreendedorismo; arte; cultura; políticas culturais

CULTURAL POLICY AS A GOVERNMENTAL FIELD: ENTREPRENEUR ARTISTS

ABSTRACT

This article presents some aspects of the work of the British researcher Tony Bennett (1988, 1998, 2008, 2011) about cultural policy and artistic field. The author adopts Foucault's (2016) concept on governmentality and suggests the encounter between post-Kantian aesthetics and liberal thought at the end of the eighteenth century allowed for the arts and cultures to be understood as a governmental field. This trend can be seen in the development of cultural policies, particularly those starting from the middle of the twentieth century, and, more recently, in the spread of the concept of creative economy. We further elaborate on Foucault's thought, especially on entrepreneurship and human capital. The hypothesis is that one of the factors that transforms art circuits into a matter of concern in contemporary society is the manner how artists invest their own life into artistic production. Interest groups are multiplied and struggle for better work conditions and public policies. On the other hand, networks run the risk of limiting themselves to their own circuits, thus fragmenting the cultural field. The challenge is to turn art and culture into a common good, which is part of the population's daily life.

KEYWORDS

governmentality; entrepreneurship; art; culture; cultural policy

INTRODUÇÃO

Acontecimentos recentes, como a extinção e a recriação do Ministério da Cultura durante o governo de Michel Temer e mudanças na Lei de Incentivo (Lei nº 8.313/1991), têm colocado a cultura e as artes em pauta nos meios de comunicação brasileiros, embora as notícias nem sempre sejam positivas: cortes de verba e falta de preservação do patrimônio são alguns dos problemas. Ao mesmo tempo, termos como “economia criativa” ou “economia da cultura” são repetidos por gestores, pesquisadores e economistas. Para além das ações político-partidárias, o que se percebe (mesmo quando há pessimismo e certo tom nostálgico) é que, de alguma maneira, as artes e a cultura chamam a atenção nas sociedades contemporâneas.

No lançamento dos dois primeiros volumes do *Atlas Econômico da Cultura Brasileira*, em abril de 2017, o então Ministro da Cultura Roberto Freire ressaltou que, de acordo com estudo publicado em 2010 pela UNCTAD (Conferência das Nações Unidas sobre Comércio e Desenvolvimento), a cultura é responsável por 4% do PIB (Produto Interno Bruto) brasileiro (Bocchini, 2017). Além da questão econômica, na primeira década dos anos 2000, a proliferação de editais e prêmios para as linguagens artísticas também contribuiu para que o trabalho de artistas e coletivos se multiplicasse no país, especialmente em grandes cidades, como São Paulo e Rio de Janeiro. Por esses e outros motivos, parece um consenso afirmar que o incentivo às artes e à cultura é importante – e, de fato, ele é fundamental nos tempos atuais.

Mas, segundo Foucault, nem tudo pode ser pensado em todas as épocas. As artes, como ainda as entendemos, são uma invenção moderna, de pouco mais de dois séculos. Para o historiador Larry Shiner (2001), elas emergem do encontro de instituições (museus, galerias, bibliotecas, teatros, academias), ideias (como as diversas correntes estéticas) e relações de poder. Foi somente no final do século XVIII, com o declínio das monarquias absolutistas e o desenvolvimento do mercado, que esse conjunto de práticas e enunciados se afirmou como um campo autônomo frente à economia e à política – ou, mais precisamente, como um espaço de disputas, permeado por ambivalentes relações de força e poder, sempre em busca de uma coerência interna ou de algo que o diferencie de outros aspectos da sociedade.

Como descrito por Bourdieu (1998), foi a luta diária de uma geração que contribuiu para que as linguagens artísticas e seus circuitos se tornassem autorreferentes no século XIX. Porém, são muitos os circuitos da arte, como são muitas as diferenças e as conexões, as divergências e justaposições entre cultura, política e economia: das propostas de caráter predominantemente comercial aos protestos políticos e à negação do mercado pelas correntes experimentais. Mais do que circuitos, formam-se redes de artistas, investidores, críticos e empresários, que se interessam por determinados temas ou linguagens, adotam estilos de vida semelhantes e compartilham códigos de conduta.

Também são inúmeras as abordagens possíveis sobre esse campo. O pesquisador inglês Tony Bennett (1998, 2011) optou por olhar para a tradição estética que, a partir da experiência europeia, estabeleceu-se em grande parte do ocidente desde o final do século XVIII. O autor aproximou-se do conceito de governamentalidade, proposto por Foucault (2016), para investigar como a arte e a cultura se transformaram não somente em um foco de interesses, mas principalmente em algo a ser gerido. Se o que hoje se entende por arte foi construído, não sem conflitos, pelo esforço de artistas e outros profissionais, a necessidade de traçar políticas públicas para a cultura¹ também não é evidente: ela emerge de condições históricas específicas, como o crescimento das indústrias culturais, mas também da liberdade humana de agir. Por isso, é necessário o empenho de governos, iniciativas privadas e da sociedade em geral.

A proposta deste artigo é apresentar alguns aspectos da obra de Bennett. O autor remete constantemente para a Inglaterra, não por ser sua terra natal, mas para dialogar com os Estudos Culturais e porque o país foi um dos berços do liberalismo econômico. Bennett (2008) acredita que foi o encontro entre o pensamento liberal e o regime estético que, antes mesmo do crescimento das indústrias culturais, levou a gestão das artes e da cultura a ser pensada nas terras britânicas, ainda de modo utilitarista. Após apresentar alguns tópicos da obra do autor, a ideia é avançar sobre os conceitos de empreendedorismo e capital humano, também estudados por Foucault (2008). A hipótese é que, atualmente, a maneira como os artistas investem a própria vida na luta diária pela criação de suas obras é um dos fatores que iluminam os circuitos da arte e fazem deles um foco de interesses.

FOUCAULT E OS ESTUDOS SOBRE A CULTURA

Bennett não foi o primeiro pesquisador de sua área a dialogar com Foucault. Nos anos 1960, os fundadores dos Estudos Culturais, entre eles Raymond Williams (1967) e Stuart Hall (1980), procuravam diferenciar dois conceitos de cultura: o primeiro, relacionado ao campo autônomo das Belas Artes, remete a certo “ideal de perfeição”; já o segundo, adotado pelos pesquisadores, é mais amplo e refere-se ao “ato de atribuir e de receber sentidos”. Com isso, os autores sugeriam que, após um período dominado pela tradição estética, a cultura se tornasse ordinária, cotidiana, e propunham que esse termo tão difícil de definir fosse repensado em suas relações de poder. Para eles, a cultura é um espaço complexo, em que diferentes influências se combinam e entram em conflito. A linha de pesquisa cresceu e fragmentou-se, mas até hoje predominam algumas questões comuns em torno das *representações*, da *identidade*, da *subjetividade* e da *autoridade* dos enunciados que se destacam nos múltiplos grupos sociais: “quem está falando?” (Hesmondhalgh, 2013).

O interesse pelo presente e as relações entre poder e saber, essenciais a Foucault, são visíveis nessas formulações. Contudo, eram distintas as referências teóricas. Enquanto Williams (1967) e seus colegas partiam de motivações marxistas, como o desejo

¹ Conjunto de ações de governo que incidem sobre as práticas artísticas e culturais da população.

de dar voz às classes trabalhadoras, revelando a multiplicidade de suas manifestações artísticas e culturais, o pensador francês se esforçava para mostrar que as relações de poder são sempre bilaterais. O poder – seja ele político, religioso ou social – não é localizado, não está somente no Estado, no Capital ou em uma classe dominante. Ele se espalha pela sociedade. Esse foi o principal ponto de divergência entre as propostas: Foucault foi criticado por “não perceber como as relações econômicas do capitalismo constituiriam um princípio unificado de formação social”. Ou seja, o filósofo era re-preendido na Inglaterra justamente em razão daquilo que sua obra tinha de singular: sua concepção de microfísica do poder não chegava a formar uma base para uma luta mais ampla da sociedade, com “potencial revolucionário” (Bennett, 1998, p. 63).

O conceito que prevaleceu entre os pesquisadores dos Estudos Culturais foi, então, o de hegemonia, proposto pelo filósofo marxista Antonio Gramsci. Se, para Foucault, o poder é disperso, para Gramsci (citado em Bennett, 1998), ele tem uma origem unificada. Em resumo, sua tese é a de que as classes populares aspiram suporte e participação ativa nos projetos das classes dominantes. Há, portanto, a formação de um consenso, em que estão em jogo forças hegemônicas e contra-hegemônicas. O papel dos pesquisadores seria o de analisar essas forças de modo a poder lutar contra os processos de dominação.

Bennett (1998) nos lembra que, em sua leitura da tradição romântica, Williams não criticava somente o elitismo da definição de cultura, mas também as dificuldades práticas: como propor modos de resistência a partir de um conceito totalizante? Ele procurava, ainda, distanciar-se dos intelectuais que diziam que o engajamento com as formas existentes de políticas públicas não era necessário, afastando-se da crítica cultural abstrata e transcendente. O autor chegou a colaborar com instituições culturais após a Segunda Guerra Mundial e a reconhecer a importância de Keynes, o arquiteto do Arts Council, por seu “espírito aberto”. Contudo, Bennett (1998) também afirma que, apesar do engajamento de Williams, por muito tempo, questões sobre políticas públicas estiveram praticamente ausentes dos debates propostos pelos Estudos Culturais. Ao adotar o conceito de hegemonia, que perpassa a sociedade como um todo, muitos pesquisadores deixavam de olhar para as questões práticas. Além disso, ao se opor à noção romântica de cultura, Williams e seus colegas deixaram de perceber que, apesar da relevância de seu trabalho, eles não eram os únicos a se preocupar com a diversidade. Afinal, o desenvolvimento desse campo de pesquisas coincide com a abrangência da cultura popular, de massa ou cotidiana também por parte dos órgãos governamentais.

Realmente, após a Segunda Guerra Mundial, com a emancipação de colônias europeias na África e na Ásia e o crescimento dos movimentos migratórios, os modos de vida dos diversos grupos sociais passaram a ser um foco de atenção dos governos, que buscavam estratégias para absorver essa população na sociedade. Bennett cita como exemplo métodos de ensino em escolas públicas inglesas que, pela primeira vez, lidavam com alunos que não tinham acesso aos padrões culturais europeus. Professores, psicólogos e pedagogos passavam a valorizar os hábitos e os artefatos culturais dos lugares de origem dos alunos, como uma maneira de se aproximarem das crianças e

adolescentes. Além disso, os meios de comunicação se desenvolviam e as indústrias culturais cresciam, principalmente nos Estados Unidos, que passavam a exportar filmes e músicas para todo o mundo.

Governos de outros países também voltavam o olhar para as artes nesse mesmo período. O principal exemplo é a França, que criou, em 1959, o *Ministère d'État chargé des Affaires Culturelles*, conhecido como o primeiro Ministério da Cultura do mundo, na acepção atual do termo. As ações para fomento aos artistas, preservação do patrimônio e democratização cultural foram os pilares do ministério durante a gestão de André Malraux (Poirrier, 2012). No entanto, a diversidade cultural e os meios de comunicação de massa rapidamente entraram em pauta. Em um panfleto escrito em 1968, Jean Dubuffet opunha a noção de diversidade à centralização exercida pelo Estado na área cultural: “nesse campo, é nocivo tudo o que tende para a hierarquização, para a seleção, para a concentração, porque o resultado é esterilizar o vasto, o incontável e abundante terreno fértil das multidões” (Dubuffet, 2012, p. 69).

Essas questões tinham ressonâncias internacionais. Apesar do ânimo libertário dos eventos de maio de 1968, nos anos seguintes, intensificaram-se os debates sobre o papel do Estado no campo cultural. Em 1970, foi realizada, em Veneza, a “Conferência intergovernamental sobre os aspectos institucionais, administrativos e financeiros das políticas culturais”. Entre as recomendações do relatório final, estavam: a criação de políticas de estado para a cultura e o fortalecimento das identidades nacionais, principalmente nas antigas colônias, situadas na Ásia e na África, que teriam hábitos e costumes tradicionais ameaçados pelas indústrias culturais. O Brasil, ainda em meio à ditadura militar, chegou a apresentar um projeto na conferência, o que viria a ser o Plano de Ação Cultural (PAC), lançado em 1973, para financiamento de atividades nas áreas de música, folclore, circo, teatro e cinema. Em 1975, o governo brasileiro criou a Fundação Nacional de Artes (Funarte). Ainda sob regime militar, pela primeira vez uma política cultural estruturada, de caráter nacional, era pensada no país.

Em 1981, uma nova mudança veio da França: o ministério da cultura passou a se chamar *Ministère de la Culture et de la Communication* e teve sua missão modificada: a criatividade individual tomava o lugar da democratização da arte e o respeito pelas culturas regionais e internacionais era enfatizado (Poirrier, 2012). Seguindo essa direção, nos anos 1980 houve uma ênfase crescente no multiculturalismo, e o então ministro da cultura francês, Jack Lang, tornou-se internacionalmente conhecido por estender as políticas a gêneros que antes eram “excluídos”, como o rock e o hip-hop. No Brasil, o Ministério da Cultura foi transformado em uma pasta autônoma em 1985, já com a proposta mais ampla de fomentar a criatividade. Em seu discurso de posse, o economista Celso Furtado afirma:

vivemos numa civilização em rápida transformação. Numa época de revolução nas tecnologias de comunicação. A cultura não é apenas o acervo que recebemos do passado. Por mais importante que seja a defesa da herança cultural, não podemos desconhecer que a essência do homem como

criador de cultura reside em sua criatividade, em poder romper com o passado ao mesmo tempo que dele se alimenta (...). Criar condições para que a criatividade seja exercida em sua plenitude – eis a essência do que chamamos de democracia. (Furtado, 2012, pp. 52-53)

A tendência iria se fortalecer, principalmente em países anglo-saxões, a partir da década de 1990: a cultura, baseada agora no conceito de criatividade, passava a ser vista como um dos motores da economia. Em 1994, a Austrália foi declarada Nação Criativa e, em 1997, Tony Blair formou uma equipe para mapear as indústrias criativas do Reino Unido, ao mesmo tempo em que aumentava o subsídio para as artes. Não demorou para que a ideia se espalhasse pelo mundo. Em 2005, o governo brasileiro assinou a “Convenção sobre a proteção e promoção da diversidade das expressões culturais”, promovida pela Unesco. Nesse documento, a cultura assumia o papel de “elemento estratégico” para o “desenvolvimento sustentável” e se tornava “fonte de riquezas materiais e imateriais”, capaz de contribuir para a “erradicação da pobreza”, a proteção de saberes “tradicionais”, a melhoria da “condição das mulheres”, entre outros temas. Os objetivos seriam alcançados mediante a “livre circulação de ideias”, as “trocas constantes” e a “interação entre as culturas”. A globalização era citada como uma oportunidade, mas também como risco de “desequilíbrios entre países ricos e pobres”. Nesse contexto, alguns pesquisadores (pertencentes a uma geração que Hesmondhalgh, 2013, chama de quase-foucaultiana, por se desviar de seus propósitos iniciais) voltou a atenção para novas formas de políticas públicas, que tinham o objetivo de expandir o papel econômico das indústrias culturais, agora chamadas de indústrias criativas. Em um misto de otimismo tecnológico e pós-modernismo, autores como John Hartley (citado em Hesmondhalgh, 2013) acabavam se debruçando cada vez mais sobre aspectos práticos e administrativos e afastando-se da crítica às relações de poder.

Esse cenário de explosão criativa acabou gerando repercussões negativas. Alguns autores argumentam que questões estéticas são deixadas em segundo plano quando o que está em jogo é a inovação, em termos mercadológicos. Realmente, o conceito de economia criativa foi construído sobre o aumento do valor da propriedade intelectual e o crescimento de atividades como design, produção de software, propaganda, artes performáticas, editoração e mercado de artes. Mas Thomas Osborne (2003, p. 508) ressalta que, embora pareça ser meramente ideológico, uma resposta às necessidades do capitalismo, dizer que o constante apelo pela criatividade simplesmente responde a necessidades estruturais seria “ignorar o fato de que a explosão criativa também é um produto da ação humana”, das “maquinações de especialistas” e dos “trabalhadores do intelecto”. A criatividade não é somente algo que se espera encontrar. Psicólogos, gestores e profissionais de recursos humanos, entre outros, não cessam de buscar condições para que ela seja produzida. Isso faz da criatividade um problema não apenas de ideologia, mas principalmente de governamentalidade, para usar o termo cunhado por Foucault (2016). Ora, entre as principais questões dos movimentos artísticos modernos e contemporâneos, estão justamente a quebra de paradigmas, a originalidade e a

criação. Por isso, as artes certamente estão inseridas nesse modo de gerir a vida que, de alguma forma, já estava presente antes mesmo de serem fundados os Estudos Culturais e se intensificou, vertiginosamente, a partir dos anos 1980.

UM CAMPO DE GOVERNO

Considerando a crescente articulação, no campo do governo, entre as artes (expandidas pelo conceito de diversidade cultural), a economia e as indústrias criativas, Bennett (1998) sugeriu estudar a obra de Foucault de um ponto de vista diferente do que já havia sido adotado pelos britânicos, principalmente pelos representantes dos Estudos Culturais. Ainda na década de 1980, o autor associou-se ao grupo de pesquisa sobre a história do presente, que tinha o objetivo de examinar a composição e a operação de formas modernas de governo em campos diversos, como a economia, a educação, a psicanálise, a ética, a cidadania e a cultura.

Os estudos sobre o liberalismo, que também ganhavam força nos anos 1980, foram fundamentais para as pesquisas de Bennett (1998), que remetia, mais uma vez, a Foucault (2016). Para o último, no regime liberal que emergiu no final do século XVIII, predominava a ideia de que uma sociedade é formada por cidadãos livres, que se articulam para alcançar interesses heterogêneos. No entanto, para que esses cidadãos livres pudessem se integrar à sociedade como indivíduos “normais”, eles deveriam seguir certos códigos de conduta e prestar atenção ao próprio comportamento. As chamadas *sociedades disciplinares*, que compreendiam o mesmo período (do final do século XVIII a meados do século XX), tinham como principal característica a clausura dos corpos em instituições como escolas, hospitais e prisões. Influenciados por essas ideias, pesquisadores como Jeffrey Minson (citado em Bennett, 1988) atribuíram um sentido semelhante aos equipamentos culturais. E, de fato, autores influentes do século XIX, como o economista William Stanley Jevons, apostavam no caráter utilitarista desses espaços:

a principal razão de ser das bibliotecas públicas e gratuitas, assim como dos museus, das galerias de arte, dos parques, edifícios, relógios, e de muitos outros tipos de obras públicas, é o enorme aumento da utilidade, adquirida, desse modo, pela comunidade por um custo insignificante. Se uma bela pintura estiver dependurada na sala de jantar de uma casa particular, talvez ela seja vista por uns poucos convidados uma ou duas vezes por ano. Sua utilidade real é frequentemente a de contribuir para o orgulho egoísta de seu dono. Se ela estiver exposta na National Gallery, ela será contemplada por centenas de milhares de pessoas, cujos olhares, não é necessário dizer, não tendem a se desviar do quadro. (citado em Bennett, 1998, p. 108)

O “princípio de multiplicação da utilidade”, cunhado por Jevons (citado em Bennett, 1998, p. 108), era acompanhado pela ideia de que museus e outras instituições culturais podem ser usados como ferramentas de instrução pública, o que os aproximava

de programas educacionais, estatísticos e sanitários. Contudo, Bennett (1988) sugere que, embora tenham encerrado as obras de arte entre suas paredes, os museus e outros equipamentos culturais abriram suas portas a grande parte da população. Um exemplo é o South Kensington Museum (Londres, Inglaterra), que foi concebido como um depósito centralizado, a partir do qual objetos artísticos poderiam circular para as províncias, em um esforço para que as influências positivas da cultura se espalhassem pelo território inglês. Analisando esse e outros exemplos, Bennett (1998) percebe uma relação complexa entre estratégias de vigilância e técnicas de espetáculo. Os museus e outros equipamentos culturais, assim como hospitais, escolas e prisões, seriam, de fato, uma resposta ao problema da ordem pública. Mas o empenho em fomentar a cultura envolve algo além da “disciplina e do treinamento dos corpos”: a conquista de “corações e de mentes” (Bennett, 1998, p. 76).

Bennett (1998) conclui que o esforço em multiplicar os circuitos da arte é impulsionado por uma lógica governamental: mais do que representar o poder, a arte é vista, ela própria, como uma forma de poder a serviço de um programa cuja finalidade não é exatamente o domínio sobre a população, mas o desenvolvimento de suas capacidades. Novamente é a Foucault que o autor se refere. Para o filósofo francês, uma sociedade é atravessada por campos de saber e de poder. No primeiro, os enunciados que se formam a partir dos discursos de leigos ou especialistas, veiculados em meios de comunicação ou em relatórios oficiais, dispersos nas conversas do dia a dia ou vindos de qualquer outra fonte, produzem “verdades históricas”, que servem como referências para uma determinada época. Já o segundo é o domínio das práticas, do “governo das condutas”, que orienta os modos de vida e que é permeado por relações de força e de poder. Nesse campo, estão as ações exercidas sobre os indivíduos, seja por eles próprios ou pelas instituições. O entrelaçamento dessas duas dimensões resulta na forma como cada um passa a agir sobre si, governando seus próprios atos e pensamentos (Costa, 2014, pp. 118-119). Nesse sentido, o que as diversas formas de governo liberal propõem é que as pessoas tenham autonomia para conduzir as próprias vidas, sendo guiadas por valores éticos que as inclinam a seguir certos padrões de comportamento. São alguns exemplos o aumento ou a diminuição do consumo, a adoção de hábitos saudáveis e, por que não, a frequência a equipamentos culturais.

O contato com uma obra de arte, no viés estudado por Bennett (2011), é entendido, então, como um exercício que pode fazer com que as pessoas se voltem para si, seja para se comportarem “corretamente” nos espaços culturais (não correr, falar em voz baixa, não comer ou beber, não tocar nos objetos), seja no próprio ato de contemplação. O autor recorre à filosofia para sustentar seu argumento, situando o discurso da estética, especialmente de viés kantiano, no conjunto de tecnologias do governo liberal, que atua por um modo particular de “liberdade guiada”. Para o pesquisador inglês, a estética – que emerge com o Iluminismo – seria um dentre tantos processos éticos, mais preocupados em induzir os indivíduos a moldarem suas condutas por meio de modos particulares de governo de si do que em prescrever códigos morais.

O Iluminismo é entendido aqui de forma bastante precisa: não como a era da razão, a que o pós-modernismo iria se opor, mas como um modo particular de pensar e agir, em que ainda estamos imersos, marcado pelo constante questionamento do próprio presente e pela incessante busca por verdades (no plural), que se manifestam na ciência ou na sociedade. Essa atitude característica, segundo Osborne (1998), visa, entre outros aspectos, a construção de processos racionais que possam promover a liberdade. Ocorre que “ser livre” também tem um sentido preciso, que Bennett (2011) e Osborne (1998) extraem da obra de Kant: a independência tanto de coerções externas quanto de emoções e sentimentos internos. O ser humano não é livre quando age sem valores morais, mas quando submete suas ações a valores éticos que ele próprio escolheu seguir. A questão torna-se mais complexa quando se pensa nos indivíduos em sociedade.

No artigo “Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo?”, Kant (1784) se dedica ao tema a partir de dois conceitos: os dos usos privado e público da razão. O primeiro refere-se à nossa atividade como “funcionários”, “quando somos componentes de uma sociedade ou governo, cujos princípios e objetivos são aqueles do bem coletivo” (Kant, 1784, p. 35, citado em Bennett, 2011, s. p.). Já o último é aquele que fazemos de nosso entendimento e de nossas faculdades à medida que nos posicionamos como sujeito universal. O desafio iluminista seria justamente fazer um uso público da razão, pensar por si mesmo, sem a tutela de outra pessoa. Mas a proposta do filósofo não é a substituição completa do uso privado pelo uso público da razão. O que o pensador alemão sugere é uma divisão proporcional entre os dois, uma vez que é o uso público da razão – no qual não há relações de tutela nem de autoridade – que regula as esferas nas quais o uso privado é exercido. Ou seja, a liberdade do pensamento leva à conclusão de que obedecer a certos códigos de conduta é fundamental para a integração dos indivíduos em comunidade, para a construção do comum.

Foucault (2013) dedicou as primeiras aulas do curso “O governo de si e dos outros” a esse tema, afirmando que o artigo de Kant foi um dos primeiros textos modernos a tratar do próprio presente e do governo das condutas. Bennett (2011), por sua vez, recorreu a outro filósofo – Deleuze – na tentativa de relacionar essas ideias à multiplicação dos circuitos artísticos. Para os autores, associada ao prazer desinteressado e livre do julgamento conceitual, a estética kantiana abre o caminho para a produção de um espaço de universalidade, no qual os princípios do uso público da razão poderiam ser livremente exercidos. Considerada sob esse viés, a estética operaria como uma tecnologia de si. Sem restrições políticas ou religiosas, a arte seria o campo de uma liberdade potencialmente ilimitada, mas, ao mesmo tempo, inalcançável.

Ainda hoje essas noções são recorrentes. Quando Rancière (citado em Bennett, 2011), por exemplo, propõe o regime estético, ele remonta à obra kantiana, que desconecta a arte das atividades interessadas. O autor refere-se a uma “partilha do sensível”, que permite que obras de épocas e lugares distintos dividam o mesmo espaço, recebam novos sentidos e façam parte de novas composições. De acordo com Bennett (2011), até mesmo pesquisadores como Bourdieu estão mais próximos dessas ideias do que

parecem. Para o sociólogo francês, a arte é, ao mesmo tempo, histórica – porque é resultado de um conjunto particular de circunstâncias sociais e de relações culturais – e trans-histórica – porque é o modo como a obra é condicionada pelas relações sociais que permite que ela se liberte dos limites temporais e os transcenda para alcançar seu valor como fonte de conhecimento. Compreender os processos históricos que levaram ao desenvolvimento do campo artístico permite, por um lado, que os artistas continuem lutando por sua autonomia, ameaçada principalmente por fatores comerciais, e, por outro, que sejam realizados esforços para que mais pessoas possam ter acesso às obras de arte (Bourdieu, 1998).

Se, para Bourdieu (citado em Bennett, 2011), a redistribuição da liberdade pelas classes sociais é alcançada pelo acesso igualitário ao campo cultural, para Rancière (citado em Bennett, 2011), o regime estético da arte permite uma redistribuição do sensível, que assegura o direito ao discurso e enfraquece a distinção entre voz e ruído, em nome da igualdade. O que Bennett (2011) sugere com essas aproximações é que, apesar das diferentes perspectivas, Bourdieu e Rancière, entre tantos outros autores, são produtos de uma tecnologia de governo que busca produzir e distribuir a liberdade. Essas questões não são apenas teóricas. Do empenho em distribuir as obras do South Kensington Museum à preocupação com o multiculturalismo nas escolas públicas britânicas, são os modos particulares de governar as condutas que estão em debate. Bennett não quer dizer que todos os equipamentos culturais foram construídos com o mesmo propósito ou que não existam outras estéticas. O que ele supõe é que, de forma consciente ou não, grande parte do trabalho de gestores, pesquisadores e outros profissionais da área cultural emerge do desejo de abrir esse campo de liberdades, que se torna possível quando os indivíduos se voltam para si e conduzem, de maneira ética, a própria vida.

Longe de ser mera utopia ou certa ideologia ingênua, esses objetivos são coerentes com o pensamento liberal, o que não significa, por outro lado, que sejam corrompidos pelo capitalismo ou que a preocupação de tantos profissionais não seja autêntica. Bennett (1998, 2011) considera fundamental o empenho de todos os que buscam expandir o alcance das artes e, justamente por isso, se esforça para mostrar que esse modo específico de compreender as políticas culturais não é algo natural, mas foi construído a partir de enunciados e acontecimentos particulares. Mais do que isso, o autor propõe que, em vez de discutir somente questões ideológicas, sejam analisadas técnicas específicas de governo, que atuam diretamente sobre as condutas individuais. São exemplos, entre outros, ações que podem ampliar o público de um teatro ou estratégias para garantir o acesso a filmes nacionais. Afinal, quando se percebe a “multiplicidade de questões cotidianas no campo da administração cultural” (Bennett, 1998, p. 82), e se reconhece que a cultura é ordinária nesse sentido, fica mais fácil entender, como em qualquer outra área de atividades, que seu futuro depende do modo como questões práticas são formuladas e resolvidas. Dito de outro modo, é a compreensão das forças cotidianas – e das técnicas de governo das condutas – que torna possível a luta por políticas públicas e outras ações de interesse coletivo.

EMPREENDEDORES DE SI

Bennett (1998, 2011) desenvolve seu trabalho sobre o conceito de governamentalidade, dando ênfase à estética pós-kantiana, mas há outros aspetos da obra de Foucault (2008) que podem contribuir para o estudo das políticas culturais e da dinâmica do campo artístico: o capital humano e o empreendedorismo. Em linhas gerais, Foucault (1998) percebeu uma diferença entre o liberalismo do século XIX e o neoliberalismo que se fortaleceu na segunda metade do século XX: no último período, o trabalho deixou de ser entendido apenas como força produtiva e passou a ser visto como o resultado do investimento em fatores como educação e cultura, que os empregados oferecem em troca de um salário. O que caracteriza o regime neoliberal não é, portanto, o livre mercado, mas a lógica empresarial, a concorrência: quando o trabalho passa a ser um capital, o capital humano, cada trabalhador se transforma em uma pequena unidade-empresa.

O perfil do empreendedor é fundamental nesse ambiente. Nos anos 1940, o economista Joseph Schumpeter (1947) já definia a riqueza em função da ruptura inovadora das rotinas econômicas. Para ele, a invenção vem da potência de criação da sociedade, e o empreendedor é quem se apropria dessa força para inseri-la no processo econômico como uma inovação. Contudo, segundo Foucault (2008), a ousadia do capitalismo e a concorrência permanente não são suficientes para explicar o crescimento econômico. Se as pessoas descobrem novas formas de produtividade, ou fazem invenções tecnológicas, é em função da renda do capital humano ou do “conjunto dos investimentos que foram feitos no próprio homem” (Foucault, 2008, pp. 317-318). Com a expansão das comunicações, essa forma de trabalho deixa de se restringir às fabricas e aos escritórios. Se estamos sempre conectados e em rede, e se não é possível parar de pensar, estamos sempre trabalhando, até mesmo nos momentos de descanso e lazer. Para Foucault, é justamente sobre essa vida, em que se investe constantemente como um capital, que se exerce o poder – a biopolítica ou a política sobre a vida.

Para o pesquisador Peter Pelbart (2013), não é coincidência que a temática em torno da governamentalidade, do liberalismo e do empreendedorismo apareça na obra de Foucault ao mesmo tempo em que o autor investiga o “cuidado de si”. O poder é pensado como “ação sobre ação” ou “conduta sobre conduta” e, nesse sentido, tem como condição a própria liberdade dos sujeitos: “o governo concebido como ‘estruturação do campo de ação eventual dos outros’ supõe um sujeito que lhe corresponda, ou seja correlato, ou lhe resista” (Pelbart, 2013, p. 60). A figura do empreendedor, dotado de capacidade de invenção e seguro de si, é, portanto, perfeitamente coerente com a sociedade neoliberal. É também por meio das relações entre poder e liberdade, entre técnicas de governo e processos de subjetivação, que emergem as questões identitárias e as disputas por sentido, presentes nos mais diversos grupos sociais.

Ora, é tradicionalmente a figura do artista (como construída desde o século XVIII na cultura ocidental) que se volta para si e usa como recurso os próprios processos de subjetivação. Já não se trata, contudo, do gênio kantiano, tampouco da construção de um ambiente de universalidade, embora essas questões não deixem de existir. A preocupação estética resiste e encontra novos caminhos, mas as artes também circulam por outros lugares, dando vozes a distintos grupos sociais: dos pesquisadores que

investigam linguagens experimentais aos jovens que protestam por meio do hip-hop; dos integrantes das bandas municipais e dos circos itinerantes aos músicos que se dedicam à perfeição formal das peças de concerto; dos produtores mais comerciais aos artistas que transformam em dança, teatro, performance, artes visuais ou literatura as questões de gênero ou os problemas sociais e raciais. A vida desses artistas certamente está investida em seus trabalhos. Por isso, eles reivindicam seu espaço nos circuitos artísticos e culturais, dedicando-se diariamente à execução de seus projetos, filiando-se a partidos políticos ou lutando por políticas públicas. Seus interesses ora se integram, ora entram em conflito nesse terreno em que estão em jogo estética, economia, política e, principalmente, afeto.

Alguns exemplos brasileiros ajudam a dar materialidade a essa questão teórica: nos anos 2000 intensificaram-se movimentos civis que afetaram diretamente os rumos das políticas culturais. Em São Paulo, a articulação de artistas e profissionais da cultura colaborou para a criação e a implementação de diversas ações, como o Programa Municipal de Fomento ao Teatro (Lei nº 13.278/2002), o Programa Municipal de Fomento à Dança (Lei nº 14.071/2005) e o Programa para a Valorização de Iniciativas Culturais – VAI (Lei nº 13.540/2003). Mais recentemente, questões sócio-raciais passaram a pautar, com mais intensidade, as reivindicações de uma importante parcela da classe artística. O programa de Fomento à Cultura da Periferia (Lei nº 16.496/2016) ilustra alguns dos resultados obtidos. Mas a questão não se restringe ao fomento público, estendendo-se a toda a sociedade. Um exemplo é o aumento do público dos museus em 2019. De acordo com o site G1, as visitas cresceram 61% no primeiro semestre do ano: entre os principais motivos estão as exposições que destacam minorias ou grupos antes pouco representados (Matos, 2019). Esses aspectos colocam em evidência o cotidiano dos diversos grupos sociais, seus afetos e percepções, suas angústias e anseios, a vida em si mesma investida na arte. Por outro lado, sua dinâmica pode levar a um ambiente de concorrência, a uma disputa por apoio ou por verbas, o que pode acabar prejudicando o desenvolvimento das políticas para as artes e a cultura.

Mais do que técnicas que visam a produzir e distribuir a liberdade por meio da contemplação estética, é a própria liberdade dos artistas, os modos como conduzem suas vidas e criam suas obras, que chama a atenção na administração cultural – não somente a das políticas de Estado, mas principalmente as que se espalham por iniciativas privadas, organizações não governamentais e outras instituições. Com isso, acaba emergindo também outro aspecto, mais prático, do empreendedorismo. Os artistas devem aprender a escrever projetos, fazer projeções financeiras, entrar em contato com a imprensa ou com departamentos de marketing, ou seja, são obrigados a gerir o próprio trabalho segundo uma dinâmica claramente empresarial. O crescimento das indústrias culturais, os apelos à economia criativa, a lógica financeira que muitas vezes é visível em editais e prêmios voltados ao fomento ao trabalho artístico, as leis de incentivo fiscal, tudo isso, de alguma forma, acaba por reforçar esse modo de pensar e agir. Adotando, então, o método de pesquisa sugerido por Bennett, percebe-se que, atualmente, mais do que a produção da liberdade, o que se governa é a vida do artista como empreendedor de si.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em uma sociedade em que predomina certa lógica empresarial e empreendedora, e em que a própria vida é transformada em um objeto de governo, é natural que exista concorrência. Se não se pode falar em um espaço estético universal, mas se multiplicam diversos grupos de interesse, a tendência é que as políticas públicas ou as iniciativas privadas também se fragmentem. É importante e legítimo que as correntes artísticas e sociais se fortaleçam e criem mecanismos de continuidade se, em grande parte das vezes, a cultura não é entendida como prioridade, nem pelo Estado nem pela população em geral. No entanto, vale a pena ouvir o apelo (ainda atual) de Bourdieu (1998) para que os artistas lutem por sua autonomia, principalmente em relação aos interesses comerciais. Também é fundamental a proposta de Bennett (1998, 2011) de compreender as técnicas de governo das condutas que incidem sobre os circuitos artísticos.

Quando Bourdieu (1998) ressalta a autonomia, ele não propõe que o campo das artes seja fechado em si, que ignore as questões sociais e culturais ou que seja usado como forma de distinção entre as classes. É justamente porque sua pesquisa denuncia algumas dessas tendências que o autor espera o contrário: que cada vez mais pessoas possam participar dos circuitos artísticos e que tenham liberdade o suficiente para não se deixar determinar pelas forças políticas e econômicas, embora as trocas e relações entre os campos sejam necessárias e inevitáveis. Mas Bourdieu (1998) também chama a atenção para o caráter histórico da arte e mostra que é somente quando se luta por objetivos comuns, como o aumento da verba para a cultura e a construção de políticas públicas abrangentes, que se tem força para propor ações efetivas. Não se trata de lutar por uma arte universal, que provavelmente nunca existiu. Mas de compreender que, quando indivíduos e grupos são capazes de integrar sua potência e seus afetos, também se abre espaço para a multiplicidade de saberes, de expressões artísticas e de modos de vida.

Por outro lado, é preciso lançar um olhar atento ao presente, como ensinou Foucault, para entender as forças que o compõe. Se o conhecimento e a comunicação são hoje fundamentais para a economia e se até mesmo bens de consumo são vendidos como ideologias e imagens, é claro que há interesse pela cultura e pelas atividades criativas. Mas é preciso verificar onde se concentra esse interesse: nas indústrias culturais e nos departamentos de marketing, sem dúvida, mas não somente aí. Como demonstra a atenção voltada à economia criativa, a força reside hoje na capacidade de cada artista empreender e gerar riquezas – e, nesse contexto, a autonomia pode ganhar outro sentido, que leva às ações isoladas e às redes que se fecham em si. Se a potência de invenção existe e, mais do que nunca, está presente na sociedade, como transformá-la em um bem comum? A mensagem de Bennett é clara: envolvendo-se nas questões práticas, conhecendo as propostas culturais dos municípios, dos estados e do país, mapeando as ações e as pessoas envolvidas, debruçando-se sobre leis e editais, mas, acima de tudo, buscando soluções que se estendam à maior parcela possível da população. Assim, as artes e a cultura podem entrar de fato no cotidiano das pessoas, o que, por sua vez, dará força para que os grupos de interesse convivam e afirmem, cada um, sua própria potência.

REFERÊNCIAS

- Bennett, T. (1988). The exhibitionary complex. *New formations*, 4, 73-101.
- Bennett, T. (1998). *Culture. A reformer's science*. Londres: Sage.
- Bennett, T. (2008). Aesthetics, government, freedom. *Key Words: A Journal of cultural materialism*, 6, 76-91. Retirado de <https://raymondwilliamssociety.files.wordpress.com/2017/10/key-words-6.pdf>
- Bennett, T. (2011). Guided freedom: aesthetics, tutelage, and the interpretation of art. *Tate papers*, 15. Retirado de <https://www.tate.org.uk/research/publications/tate-papers/15/guided-freedom-aesthetics-tutelage-and-the-interpretation-of-art>
- Bocchini, B. (2017, 4 de maio). Ministério estima que cultura é responsável por 4% do PIB. *EBC. Agência Brasil*. Retirado de <http://agenciabrasil.ebc.com.br/cultura/noticia/2017-04/ministerio-estima-que-cultura-e-responsavel-por-4-do-pib>
- Bourdieu, P. (1998). *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. Lonrai: Éditions du Seuil.
- Costa, R. (2014). A biopolítica nos estudos sobre pessoas com deficiência. *Diálogo (bio)político: sobre alguns desafios da construção da Rede de Cuidados à Saúde da Pessoa com Deficiência do SUS*. Brasília: Ministério da Saúde.
- Dubuffet, J. (2012). Asfixiante Cultura. In G. Gentil, P. Poirrier & T. Coelho (Eds.), *Cultura e Estado: a política cultural na França, 1955-2005* (pp. 69-71). São Paulo: Iluminuras.
- Foucault, M. (2008). *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2013). *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2016). *Microfísica do poder*. São Paulo: Paz e Terra.
- Furtado, C. (2012). Discurso de posse. In Furtado, C. (Ed.), *Ensaio sobre cultura e o Ministério da Cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Hall, S. (1980). Cultural studies: two paradigms. *Media Culture Society*, 2 (1), 57-72. <https://doi.org/10.1177/016344378000200106>
- Hesmondhalgh, D. (2013). *The Cultural Industries*. Londres: Sage.
- Lei nº 8.313/1991, de 23 de dezembro, República Federativa do Brasil.
- Lei 13.278/2002, de 8 de janeiro, Prefeitura do Município de São Paulo, República Federativa do Brasil.
- Lei 13.540/2003, de 24 de março, Prefeitura do Município de São Paulo, República Federativa do Brasil.
- Lei 14.071/2005, de 18 de outubro, Prefeitura do Município de São Paulo, República Federativa do Brasil.
- Lei nº 16.496/2016, de 20 de julho, Prefeitura do Município de São Paulo, República Federativa do Brasil.
- Matos, T. (2019, 12 de agosto). Museus em alta: 1º semestre de 2019 tem recordes de público pelo Brasil. *G1*. Retirado de <https://g1.globo.com/pop-arte/noticia/2019/08/12/museus-em-alta-1o-semester-de-2019-tem-recordes-de-publico-pelo-brasil.ghtml>
- Osborne, T. (1998). *Aspects of Enlightenment. Social theory and the ethics of truth*. Oxford: Rowman & Littlefield. Retirado de <https://www.kobo.com/us/en/ebook/aspects-of-enlightenment-2>

Osborne, T. (2003). Against 'creativity': a philistine rant. *Economy and society*, 32(4), 507-525. <https://doi.org/10.1080/0308514032000141684>

Pelbart, P. (2013). Foucault versus Agamben? *Revista Ecológica*, 5, 50-64.

Poirrier, P. (2012). Introdução. In G. Gentil, P. Poirrier & T. Coelho (Eds.), *Cultura e Estado: a política cultural na França, 1955-2005* (pp. 17-39). São Paulo: Iluminuras.

Schumpeter, J. (1947). The creative response in economic history. *The Journal of Economic History*, 7(2), 149-159.

Shiner, L. (2001). *The invention of art: a cultural history*. Chicago: University of Chicago Press.

Unesco (1970, 24 de agosto a 2 de setembro). *Conferencia Intergubernamental sobre los Aspectos Institucionales, Administrativos y Financieros de las Políticas Culturales*. Retirado de <http://unesdoc.unesco.org>

Unesco (2005). *Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais*. Retirado de <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000149742>

Williams, R. (1967). *Culture and Society*. Londres: Chatto & Windus. Retirado de <https://www.kobo.com/br/pt/ebook/culture-and-society>

NOTA BIOGRÁFICA

Sharine Machado C. Melo é graduada em Comunicação Social com habilitação em Publicidade e Propaganda pela Escola Superior de Propaganda e Marketing (2005). Mestre (2010) e doutora (2015) em Comunicação e Semiótica na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP, com período de doutorado sanduíche na Universidade de Leeds (Inglaterra). Foi orientada por Rogério da Costa, Kate Oakley e David Hesmondhalgh. Escreveu a tese *Artistas e empreendedores: um estudo sobre o trabalho criativo na economia do imaterial*. Atualmente trabalha como administradora cultural na Fundação Nacional de Artes (Funarte). Em 2017, desenvolveu, em parceria com Ester Moreira, o site Vozes da Funarte SP (<http://sites.funarte.gov.br/vozessp>), que apresenta pesquisa histórica e entrevistas sobre políticas culturais brasileiras.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3160-1151>

Email: sharinemelo@gmail.com

Morada: Funarte, Complexo Cultural Funarte SP - Alameda Nothmann, 1058, Campos Elíseos, São Paulo – SP, Brasil

Submetido: 15.05.2019

Aceite: 23.09.2019