



A FESTA COMO ESPAÇO DE SOCIABILIDADE: SABERES E CELEBRAÇÕES NA COMUNIDADE NEGRA RURAL DO MULUNGU DE BONINAL - BAHIA

THE PARTY AS A SPACE OF SOCIALITY: KNOWLEDGE AND CELEBRATIONS IN THE RURAL BLACK COMMUNITY OF MULUNGU DE BONINAL - BAHIA

EL PARTIDO COMO ESPACIO DE SOCIALIDAD: CONOCIMIENTOS Y CELEBRACIONES EN LA COMUNIDAD NEGRA RURAL DE MULUNGU DE BONINAL – BAHIA

1

Maria Eunice Rosa de Jesus¹

DOI: <https://doi.org/10.22481/sertanias.v4i2.13791>

Resumo: O evento festivo torna-se um campo privilegiado para se compreender a importância das diversas formas de sociabilidade as quais revelam marcas culturais, de pertencimento e identitárias de um povo na sua forma de agir, de pensar, de celebrar, de ser e de estar no mundo. Nesta perspectiva nosso objetivo é compreender a festa como espaço de sociabilidade, pois as festas são entendidas como prática social voltada à promoção e organização dos mecanismos que instauram a relação do indivíduo com a cultura, com vista à criação das condições necessárias ao modo de celebrar, e de se relacionar de modo individual e coletivo num determinado contexto social. Neste sentido, a pesquisa de cunho Etnográfico foi a minha escolha metodológica, uma vez que parece ser o caminho que melhor traduz a rotina diária e os eventos especiais que nos levam a uma compreensão das redes de significações entre a festa com o “modo de celebração” e de coletividade, as crenças, os modos de viver que são partilhados pelo sujeito e com seu grupo social. Com isso, festejar, celebrar, comemorar recai, sobretudo, na reunião de pessoas as quais se juntam para um mesmo fim, em que o princípio da festa apropriadamente se constitui por diferentes caminhos ou olhares, pois para cada um dos envolvidos (o folião, o visitante, o festeiro, o promesseiro, o devoto, o morador do local, o

¹ Doutorado e mestrado em Educação e Contemporaneidade pela Universidade do Estado da Bahia – UNEB. Especialização em Planejamento Educacional pela Universidade Salgado de Oliveira. Graduação em Letras – Língua Portuguesa e Literaturas de Língua Portuguesa pela Universidade do Estado da Bahia – UNEB (1997). Bacharelado em Administração pela Universidade do Estado da Bahia – UNEB. Professora Adjunta da Universidade do Estado da Bahia, lotada no Departamento de Ciências Humanas - DCH - CAMPUS V, Santo Antônio de Jesus – Bahia no Colegiado de Letras – Língua Portuguesa. É, também, Professora Padrão D, Grau III, da Secretaria Estadual de Educação - SEC/BA, estatutária, regime de trabalho 20h semanais, no Colégio Estadual Francisco da Conceição Menezes, Santo Antônio de Jesus. Tem experiência de pesquisa nas áreas de Letras e Educação, com ênfase em Etnolinguística, formação docente, atuando principalmente nos seguintes temas: festividade, saberes locais, cotidiano, catolicismo rural e religiosidade, falares da Chapada Diamantina – vocábulos de Língua africana dos troncos Banto e Kwa incorporados ao português brasileiro e, em especial, falados em algumas cidades e comunidades negras rurais da Chapada Diamantina – Bahia. E-mail: eunicerosa2@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6393-8579>





pesquisador) é despertado por interesses e perspectivas subjetivas, revelando diferentes significados, daí a polissemia promovida para ou pela palavra *festa*.

Palavras-chave: Festividade. Pertencimento. Sociabilidade.

Abstract: A festive event becomes a privileged field for understanding the importance of the different forms of sociability which reveal cultural, belongingness and identity marks of a people in their way of acting, thinking, celebrating, being and being in the world. From this perspective, our objective is to understand the party as a space for sociability, for parties are understood as a social practice aimed at promoting and organizing the mechanisms that establish the individual's relationship with their culture, with a view to creating the necessary conditions to celebrating, and to relate individually and collectively in a given social context. In this sense, ethnographic research was my methodological choice, since it seems to be the path that best reflects the daily routine and special events that lead us to an understanding of the networks of meanings between the party and the “celebration mode” and of collectivity, the beliefs, the ways of living that are shared by the subject and with his social group. Therefore, celebrating, commemorating means, above all, on the gathering of people who come together for the same purpose, in which the beginning of the party appropriately constitutes itself through different paths or perspectives, because for each of those involved (the reveler, the visitor, the party-goer, the promise-giver, the devotee, the local resident, the researcher) is aroused by interests and subjective perspectives, revealing different meanings, hence the polysemy promoted by or by the word party.

Keywords: Belongingness. Festivity. Sociability.

Resumen: El acontecimiento festivo se convierte en un campo privilegiado para comprender la importancia de las diferentes formas de sociabilidad que revelan marcas culturales, de pertenencia e identidad de un pueblo en su manera de actuar, pensar, celebrar, ser y estar en el mundo. Desde esta perspectiva, nuestro objetivo es entender el partido como un espacio de sociabilidad, entendiendo los partidos como una práctica social encaminada a promover y organizar los mecanismos que establecen la relación del individuo con la cultura, con miras a crear las condiciones necesarias para la forma de celebrar, y de relacionarse individual y colectivamente en un determinado contexto social. En este sentido, la investigación etnográfica fue mi elección metodológica, ya que parece ser el camino que mejor refleja la cotidianidad y los acontecimientos especiales que nos llevan a una comprensión de las redes de significados entre la fiesta y el “modo de celebración” y colectivo. , las creencias, las formas de vida que son compartidas por el sujeto y con su grupo social. Por lo tanto, celebrar, festejar, conmemorar recae, sobre todo, en la reunión de personas que se reúnen con un mismo propósito, en el que el inicio de la fiesta se constituye apropiadamente por caminos o perspectivas diferentes, porque para cada uno de los involucrados (el juerguista , el visitante, el fiestero, el que hace promesas, el devoto, el residente local, el investigador) se suscita por intereses y perspectivas subjetivas, revelando diferentes significados, de ahí la polissemia promovida por o por la palabra fiesta.

Palabras-clave: Festividad. Pertencimiento. Sociabilidad.





Introdução – Itinerâncias literárias no espaço da festa

Focalizo neste artigo as festas populares, especialmente as religiosas em homenagem aos santos do catolicismo popular, muitos deles incorporados às Folias de Reis, tomando como referência o espaço rural, mais especificamente, a comunidade negra rural do Mulungu, localizada no município de Boninal – BA, como um território onde se articulam o global e o local, o tradicional e o moderno. Pensar a comunidade como palco da vida cotidiana, será o caminho escolhido para analisar os modos de sociabilidade e construção de identidades, através de suas tradições festivas produzidas e compartilhadas pelos moradores e dinamizadas pela ação coletiva, uma vez que viver a comunidade e conquistar um lugar na sociedade local é, para os moradores do Mulungu, colocar em operação redes de relações, a partir das quais organizam práticas coletivas de uso, apropriação e produção de sentido dos espaços festivos. Para tanto, será utilizado o conceito de sociabilidade (SIMMEL, 1983) como uma categoria mediadora na construção identitária em espaço rural, bem como (REQUENA SANTOS, 1996) a partir da compreensão de sociabilidade e a importância das relações sociais, buscando nelas um olhar para um melhor entendimento sobre a construção dessas relações que os moradores, em especial, as mulheres estabelecem no cotidiano da comunidade. Por fim, a noção de sociabilidade festiva (PEREZ, 2002) presente nas ritualizações da vida cotidiana, através das quais muitos moradores de comunidades negras e rurais se apresentam/representam como habitantes de um lugar com tempo e espaço específicos, onde o lúdico tem um lugar central.

A Festa/Festividade, as Folias de Reis e as Congadas podem ser compreendidas como um evento social e religioso que modificam, transformam, mesmo que momentaneamente, a paisagem do lugar, da comunidade. Para Weber (2002), em todas as culturas e religiões a festa possui uma dimensão religiosa. É também, a manifestação de uma vida diferente, presenteada que o ser humano não pode dar a si mesmo. Essa vida presenteada a cada pessoa no interior de cada comunidade ganha na celebração de suas festas sua própria identidade. Ainda segundo o autor, um povo ou grupo étnico que não saiba comemorar ou fazer suas festas levariam a si mesmos à morte e desapareceriam rapidamente da história da humanidade.

A relação estreita entre festas e religião foi apontada por Durkheim (2008, p. 372), para quem *nos dias de festa, a vida religiosa atinge grau de excepcional intensidade*. Ainda segundo Durkheim, as festas teriam surgido da necessidade de separar o tempo em dias sagrados e profanos. Referindo-se ao descanso religioso, lembra que *o caráter distintivo dos dias de festa*





corresponde, em todas as religiões conhecidas, à pausa no trabalho, suspensão da vida pública e privada à medida que estas não apresentam objetivo religioso (p. 371-372). Acrescenta também que, *a vida religiosa e a vida profana não podem coexistir nas mesmas unidades de tempo* (p.373). Assim, as festas surgiram pela necessidade de separar no tempo *dias ou períodos determinados dos quais todas as ocupações profanas sejam eliminadas* (Id. Ib. 373). Adiante afirma *o que constitui essencialmente o culto é o ciclo das festas que voltam regularmente em épocas determinadas* (Id. Ib. 419). Neste sentido, a repetição do ciclo das festas constitui, para Durkheim, elemento essencial do culto religioso.

4

Em sua obra clássica sobre a vida religiosa, Durkheim (2008, p.452-453) coloca em evidência a importância dos elementos recreativos e estéticos para a religião, comparando-os as representações dramáticas, mostrando que, às vezes, é difícil assinalar com precisão as fronteiras entre rito religioso e divertimento público. Estabelece, portanto, relações íntimas entre religião e festas, entre recreação e estética, mostrando a proximidade entre o estado religioso e a efervescência, os excessos e/ou exageros das festas.

A festa é, portanto, para todas as culturas e sociedades, práticas de resistências e possibilidade de reinvenção de uma vida diferente onde as pessoas estão associadas, juntas através da experiência ritual da memória coletiva, vivência do passado e do presente. Pode-se afirmar, então, que a festa tem como princípio básico opor-se ao ritmo regular e rotineiro da vida cotidiana, uma vez que nos momentos festivos as pessoas tendem a comemorar e rememorar acontecimentos a partir do encontro com o outro e consigo mesmo, possibilitando momentos de fantasia e de realidade, de ressignificação e percepção, de autoconhecimento e conhecimento do outro, do cuidar de si e olhar para o outro, momentos de vida, de interação. Como bem diz Del Priori (2000, p.10), *na roda da festa como na roda da vida, tudo volta inelutavelmente ao mesmo lugar, os jovens aprendendo com os velhos a perpetuar uma cultura legada pelos últimos*. E acrescenta:

[...] a festa é também fato político, religioso e simbólico. Os jogos, as danças e as músicas que a recheia não só significam descanso, prazeres e alegria durante sua realização; eles têm simultaneamente importante função social: permitem às crianças, aos jovens, aos espectadores, aos atores da festa introjetar valores e normas da vida coletiva, partilhar sentimentos coletivos e conhecimentos comunitários. Servem ainda de exutórios à violência contida e às paixões, enquanto queimam o excesso de energia das comunidades (DEL PRIORI, 2000, p.10).





A festa, portanto, pode ser entendida, em suas diferentes abordagens, como um espaço para analisar as relações de sociabilidade, conflitos, trocas e interação entre pessoas. Assim, a festa transforma-se em momentos privilegiados de convivência e sociabilidade, do “estar junto”, ou seja, o momento de se pensar, interpretar a maneira do outro participar, dialogar, estabelecer formas de convívio, do encontro e de inclusão social. Neste sentido, pode-se dizer que a festa é de grande relevância na vida da comunidade/sociedade, pois as pessoas festejam, comemoram e, sobretudo, estão juntas umas com as outras.

5

Diante do exposto, o evento festivo deve ser compreendido como uma atividade exclusivamente humana e como fenômeno social ele tem uma intencionalidade, constituindo-se como fundamento de comunicação sobre questões relativas ao mundo obrigatório – espaço que caracteriza o vivido e vivenciado pelos indivíduos como o real, bem como o mundo inventado e criado por meio de mecanismos capazes de exprimir os dias de alegria e fantasia desse outro mundo constituído pela festa. É neste sentido teórico e metodológico que destacamos o evento *festa* como um momento de expressão dos processos sociais mais amplos e vivenciados em suas múltiplas facetas pela sociedade, pois nos momentos festivos podemos observar a sociedade em seus mais variados aspectos sociais, políticos, morais, econômicos e éticos.

Sendo então a festa/festividade uma ação importante para a vida da sociedade, percebe-se que ao longo dos tempos diversos olhares vêm se desdobrando sobre esta temática, seus impactos e a importância que tem e traz para a comunidade no âmbito da religiosidade, do trabalho, da sociabilidade e do entretenimento, quer seja nos espaços urbano ou rural. Para Amaral (1998), a festa como objeto de estudo das ciências sociais apresenta diversos aspectos já estudados e alguns problemas ainda por tratar; se não para solucioná-los, ao menos para colocar em evidência novos fatores. A autora constata no seu estudo *As mediações culturais da festa* a escassez de reflexões teóricas sobre as festas, que geralmente aparecem como um ponto inserido nos estudos dos rituais ou, mais propriamente, nas teorias sobre a religião. Sendo assim, o "conjunto" de estudos sobre festas é composto por um farto ajuntamento de subcapítulos, parágrafos, temas afins nem sempre relacionáveis entre si, dispersos não só em obras antropológicas, mas, também, filosóficas, sociológicas, históricas, literárias, etc.



Conforme Perez (2002) a festa também se faz presente na literatura antropológica. Todavia, é uma presença paradoxal: uma espécie de hóspede não convidado que irrompe porta adentro, trazendo, aliás como é próprio da festa, a *des-ordem* e a *con-fusão*, de modo a não se saber muito bem o que fazer com ela, como tratá-la. Mesmo que constantemente referenciada, geralmente não lhe é atribuído o estatuto de objeto analítico, uma vez que ela aparece como uma mera ilustração de certas excentricidades da vida social, ou como elemento descritivo de rituais, esses, sim, tomados como objetos privilegiados. Aparece também — e aqui existe uma evidente confluência entre a literatura antropológica e um certo senso comum — como folclore. Ou seja, a festa é vista como um mero divertimento das ditas classes populares, ou, confundindo-se com esse último, como sobrevivência de certos arcaísmos tradicionais. Desse modo, a festa é congelada no tempo — num tempo findo — e reduzida a uma espécie em extinção, a um objeto eminentemente exótico que pode ser objeto de nobre trabalho de salvamento — em nome da História e da Memória — servindo, assim, a explorações políticas e comerciais de toda ordem, bem ao gosto dos sempre vivos colecionadores de borboletas. Felizmente, essa tendência parece estar se modificando de uns tempos para cá, com a multiplicação de trabalhos que tomam a festa como objeto (PEREZ, 2002, p.16).

Nesta mesma direção Tinhorão (2001) sinaliza o interesse e a curiosidade acadêmica para os estudos sobre a festa como temática principal de alguns seminários e congressos. A Sociedade Portuguesa de Estudos do Século XVIII escolheu “A Festa” como tema do seu VIII Congresso Internacional, em 1922, em Lisboa, com a participação de historiadores, sociólogos, antropólogos e folcloristas de várias nacionalidades, inclusive brasileira, responsáveis por trabalhos que encheram 1.255 páginas de três volumes de textos de comunicação. Em setembro de 1999, o Departamento de História da Universidade de São Paulo, viria a recolocar o tema em pauta com a realização do seminário “Festa – Cultura & Sociedade na América Portuguesa”, cujos resultados seriam publicados em dois volumes até o fim dos anos 2000. Por fim, o autor esclarece que nesses dois momentos “A Festa” foi estudada sob os mais diferentes ângulos quer seja como festas públicas, religiosas, particulares do mundo rural, bem como as mais típicas das cidades, entre as quais o velho entrudo e o moderno carnaval (TINHORÃO, 2001, p.17).

Desenvolvimento – A festa como espaço de pertencimento e celebração



O evento festivo religioso torna-se um campo privilegiado para se compreender a importância das diversas formas de sociabilidade as quais implicam dimensões educativas presentes nas comunidades e que revelam suas marcas culturais e identitárias de um povo na sua forma de agir, de pensar, de ser e de estar no mundo. E dentro desta perspectiva compreendemos a festa como espaço de sociabilidade e como ambiente educativo, no sentido que neles estão constituídas das formas de agir no mundo. A educação é entendida, portanto, como uma prática social voltada à promoção e organização dos mecanismos que instauram a relação do indivíduo com a cultura, com vista à criação das condições necessárias ao modo de ensinar, aprender e ao desenvolvimento do sujeito num determinado contexto.

Neste sentido, o modo de conduzir o ritual do Jiro de Reis e as celebrações em louvor a São Sebastião deve ser visto como elemento essencial na condução e permanência dessas festividades como parte fundante da cultura da comunidade, sendo uma das maiores de cunho festivo-devocional do município de Boninal, localizado na Chapada Diamantina, na Bahia.

A festa como fenômeno sociocultural e histórico passa, então, a ser uma das temáticas principais para as pesquisas acadêmicas a partir das primeiras décadas do século XX e diante destes acontecimentos, proponho neste estudo dialogar com alguns autores e pesquisadores a ideia de festa, sobretudo, da festa nos moldes brasileiro, popular, interiorano e rural como forma didático-pedagógica de afirmar os laços de sociabilidade, de parentesco e de vizinhança, bem como um fenômeno gerador de imagens da vida coletiva, buscando mostrar como o vínculo social pode ser gerado a partir da experiência humana em sociedade.

Dessa forma, pode-se destacar que a festa não é apenas um acontecimento folclórico, exótico, imutável e, sim, um fenômeno histórico e cultural capaz de expressar semelhanças e especificidades visíveis na esfera social a partir das relações mantidas pelos sujeitos com seus grupos. Além disso, ela é capaz de propiciar trocas de experiências entre indivíduos, reafirmando os laços de afetividades, religiosidade e pertencimento, sendo, então, um espaço/lugar onde as pessoas se sentem vinculadas a um todo social, recriando esses vínculos através das comemorações sem ter uma obrigatoriedade em retribuir algo ou alguma coisa em troca dos possíveis encontros compartilhados nos momentos festivos. Como nos dirá Perez (2002):

A festa possibilita, assim, que visualizemos, sob um outro ângulo, o espetáculo plurívoco do elo “societal”, sobretudo no que tange à acentuação do afetivo e do sensível. O estudo da festa permite redimensionar essa



discussão à medida que, sendo um “fenômeno vindo do fundo da tradição” e, que, em relação à contemporaneidade mais imediata, possa parecer alguma forma de arcaísmo, de sobrevivência, de nostalgia, ou até mesmo de atraso, é, no entanto, vivida, por aqueles que dela participam, como explosão de vida, como revigoramento e, portanto, como uma espécie de renascimento, pleno de atualidade, de inovação, de ruptura. Para quem participa dela, a festa não tem idade, é sempre atual. (PEREZ, 2002, p.53).

Diante do posicionamento da autora, podemos entender a festa como acontecimento total, tempo de exceção e como efervescência coletiva. É com esse propósito que Perez (2002), resgata a ideia de festa, *tratando-a como forma lúdica de socição e como um fenômeno gerador de imagens multiformes da vida coletiva*, mostrando, ainda, que *a festa não é somente boa para dela se participar, é também boa para pensar os fundamentos do vínculo coletivo, o que faz sociedade* (PEREZ, 2002, p. 17-18).

A festa, a procissão, o cortejo, a folia, a congada e os folguedos de modo geral marcam a religiosidade que se faz presente do contexto da sociedade brasileira por conta da coexistência de culturas, povos e costumes. Sabe-se, também, que esses eventos festivos e religiosos vividos no tempo e no espaço constituem territórios, reforçam o sentido de lugar e se disseminam por todas as regiões do país, contribuindo para a formação de identidade de um povo, uma nação. A festa à moda brasileira é, portanto, um espaço que promove encontros entre diversas culturas e povos, determinando as diversas formas de manifestação do sagrado e profano, da ruralidade e da urbanidade no território brasileiro.

As festas religiosas se apresentam como uma das principais formas de expressão social da população das pequenas cidades, desde o período colonial até os tempos modernos. A Congada e a Folia ou a Festa de Reis são celebrações ou rituais da religiosidade popular, difundida principalmente nas regiões Nordeste, Centro-Oeste e Sudeste do Brasil. Na maioria dos estados, os cortejos realizados pela Congada e pela Folia de Reis são compostos por um conjunto de tocadores, também conhecidos como foliões que reunidos em grupos durante um determinado período circulam por um território, visitando ruas e casas, pagando promessas, distribuindo bênçãos aos seus moradores em troca de ofertas para a festa do santo.

Este ritual de sair para celebrar o Santo de devoção, praticado todos os anos pelos foliões além de representar um momento mítico para compensar o corpo e a alma das cansativas jornadas de trabalho, proporciona também um espaço de encontro, de troca de informações e, por conseguinte, constitui-se um espaço de construção e manutenção de costumes e tradições



que são socializados entre os diferentes grupos que compartilham da mesma festividade. Como enfatiza Del Priore, o ritual do giro e da comemoração constitui-se *espaço de múltiplas trocas de olhares, de tantas leituras e de tantas funções políticas e religiosas, a festa e o seu calendário transformaram-se, no período colonial, na ponte simbólica entre o mundo profano e o mundo sagrado* (PRIORE, 2000, p. 27).

Revisitando a história da formação da sociedade brasileira, é possível depreender que a presença dos africanos e seus descendentes, bem como sua religiosidade no catolicismo brasileiro não somente modificou/transformou a religião dominante, como também, conservou formas, acessórios e rituais tradicionais da sua cultura em terras brasileiras. É importante ressaltar que a relação entre portugueses e africanos inicia-se a partir das grandes descobertas do século XV. Até então, não há uma data precisa do “encontro” entre esses povos tão diferentes, mas fundamental para o nascimento de uma nação chamada Brasil, trazendo na sua formação marcas importantes dessas culturas (re)criadas em uma nova terra para compor a nossa história essencialmente brasileira, contada e cantada a partir da influência dos ritmos musicais, das danças, das crenças, enfim da religiosidade africana e posteriormente afrobrasileira, construindo, assim, uma nação tão plural e, ao mesmo tempo, tão singular, que se torna “objeto” de estudo de muitos pesquisadores nacionais e internacionais nos últimos séculos. Como preconiza Souza:

Do final dos anos 1970 para cá, os sistemas sociais e religiosos criados pelas comunidades negras nas Américas têm atraído a atenção dos pesquisadores e são cada vez mais analisados de uma perspectiva que busca fazer conexões entre as culturas de origem dos escravos trazidos para as Américas e as culturas produzidas nas novas situações. A reflexão aqui proposta se enquadra nessa perspectiva de abordagem da religiosidade das comunidades afrodescendentes, tomando como foco não os chamados cultos afro-brasileiros e sim o catolicismo exercido por algumas dessas comunidades (SOUZA, 2002, p.126).

Compreendendo a importância da religião católica para a corte portuguesa a consolidação desta religião na colônia brasileira era objetivo primeiro do colonizador, por isso, era fundamental converter todos os povos, isto é, os povos indígenas e, principalmente, os africanos em cristãos. Contudo, o catolicismo praticado aqui no Brasil, conviveu por logos anos e continua convivendo com as mais diversas tradições religiosas africanas, sendo elas importantes para a formação e modelação do catolicismo brasileiro, uma vez que tanto nas



idades como nas áreas rurais e interioranas, as religiões de matriz africana e posteriormente denominada de afrobrasileira foram importante fator de agregação da população negra desde os tempos da escravidão até os dias atuais. Segundo Souza (2006), a religião, como principal maneira de lidar com as adversidades da vida cotidiana, foi importante na construção de comunidades negras na sociedade brasileira escravista. Em torno dos sacerdotes, especialistas que conheciam ritos sobrenaturais, de onde se supunha virem soluções para muitos problemas, grupos construíram identidades, nas quais também eram consideradas as áreas de origem dos seus membros.

De acordo com os estudos de Albuquerque e Fraga Filho (2006), as irmandades surgiram no Brasil em fins dos séculos XVII, quando a população negra escrava já era bastante significativa em colônia brasileira. A estrutura hierárquica dessas irmandades era muito semelhante à das brancas, cuja diretoria era renovada anualmente, tendo na sua composição juízes e juízas, um procurador encarregado de inquirir sobre a moral dos associados, um tesoureiro e um secretário. Para Cezar (2012):

As irmandades e confrarias religiosas eram instituições regidas por um compromisso, lei interna que estabelecia os estatutos da organização a serem obedecidos por todos os integrantes visando desenvolver a vida social e religiosa de seus associados. Eram associações religiosas que se faziam representar a partir do culto público e celebrações a santos específicos. Promoviam o benefício dos seus membros zelando pela assistência à doença e velhice, realização de enterros dignos aos irmãos e celebração das missas de defuntos, conforme o costume da época. Vinculadas à tradição medieval das confrarias, em geral, as irmandades no Brasil davam maior peso às categorias raciais e sociais pouco se integrando em qualquer finalidade profissional. (CEZAR, 2012, p.189).

Sabe-se ainda que as irmandades tiveram uma importante função na condução de uma vida mais digna para os negros e pobres, pois além de cuidar do culto aos santos, responsabilizavam-se pelos sepultamentos dos seus irmão de cor, mandavam rezar missas para as almas dos mortos e ainda amparavam as famílias dos associados caso não tivessem recursos para sobreviverem em caso de falta do responsável, ou seja, do chefe da família. Vale lembrar que além dessas atribuições as irmandades tinham, também, como momento importante a realização da festa do seu santo de devoção ou invocação de Nossa Senhora à qual era dedicada, que deveria acontecer todos os anos. Nessas festas em devoção aos santos era comum a coroação

de rainhas e reis negros, sendo eles figuras importantes na vida das comunidades às quais pertenciam.

Diante da importância que as irmandades desempenhavam na sociedade colonial elas foram legitimadas pelas autoridades eclesiásticas e pelas classes dirigentes por dois motivos, sendo eles: essas instituições serviam para a acomodação dos africanos quando chegavam ao Brasil, bem como espaços interessantes para manter as rivalidades étnicas entre os grupos, prevenindo alianças perigosas. Contudo, para os africanos e seus descendentes, as irmandades serviram, sobretudo, como aliada na afirmação cultural e na solidariedade étnica. Além de ser também um instrumento essencial na formação e solidificação das comunidades negras na sociedade brasileira. É importante ressaltar que as irmandades eram espaços importantes para reforçar os laços de solidariedade, ao mesmo tempo em que propiciavam a recriação de tradições africanas. Nelas, além de aprender a doutrina cristã os africanos e seus descendentes tinham a oportunidade de conviver com outros africanos que falavam a mesma língua e compartilhavam lembranças da terra natal.

Nas celebrações das irmandades o sagrado e o profano se entrelaçavam e através das festas, elementos da religiosidade africana se manifestavam no interior do catolicismo. Eram nesses momentos de celebrações festivas e religiosas que os reis negros ligados às irmandades eram coroados na igreja e festejados com danças e cantos pelas ruas, ao som de ritmos e instrumentos de origem africana. Por meio da coroação dos reis do Congo, simbolizando os reis dos seus antepassados, as comunidades negras afirmavam uma identidade africana que a todos unia, ao mesmo tempo, que suas formas de organização eram aceitas pelos administradores colônias, pois viam na comemoração do reino do Congo cristão um sinal de inserção pacífica dos africanos e seus descendentes na sociedade brasileira. Segundo entendimento de Souza (2002):

A penetração dessa festa entre muitas comunidades negras do Brasil, principalmente do final do século XVIII a meados do XIX, deu-se devido a uma combinação de fatores que fizeram com que as comemorações em torno de um rei congo tivessem significados importantes tanto para a comunidade negra como para o grupo senhorial, que detinha o poder de permitir ou reprimir as manifestações dos negros (SOUZA, 2002, p. 128).

Esses reis coroados nos momentos festivos, mesmo que simbolicamente e por um tempo determinado, ou seja, enquanto durava a festa tinham sua autoridade reconhecida em torno deles,



pois eram líderes das comunidades que os escolheram. Vale ressaltar que pela importância do cargo que ocupavam no decorrer daquele ano, eram procurados sempre que necessário para resolver problemas que surgissem entre seus membros, entre eles e seus senhores ou representantes da ordem colonial. Tal costume de ter um líder/chefe responsável pelo bem-estar do grupo, cuja função era intermediar os conflitos e resolver os problemas da comunidade foi recriado e adaptado pelos africanos e seus descendentes aqui no Brasil e incorporados às festas dos santos católicos cultuados pelas comunidades negras.

As Congadas, festa popular brasileira, que representam simbolicamente a coroação dos reis de Congo, podem ser definidas como uma importante expressão da cultura e religiosidade negra presente no Brasil. É uma festa de grande beleza e demonstração de fé para os santos católicos adotados/escolhidos pelos africanos e afro-brasileiros como forma encontrada para a continuidade dos costumes africanos. As Congadas são realizadas em vários estados brasileiros, principalmente em Minas Gerais, Pernambuco, Goiás, e no interior de São Paulo e do Rio de Janeiro. Esses estados têm a presença marcante deste festejo popular pelo grande contingente de africanos, na condição de cativos, destinados ao trabalho na lavoura da cana de açúcar, na mineração e do café, entre os séculos XVI a XIX, período que durou a escravidão. No tocante à origem das Congadas Cezar (2002) esclarece:

A origem da congada remonta às irmandades católicas de escravos e libertos congregados ao redor dos “santos de pretos”, sendo os principais Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia, São Elesbão. Essas irmandades tinham por costume organizar festas em louvor aos seus santos católicos específicos, realizando a coroação de uma corte, geralmente negra, passando assim a integrar o calendário festivo local e obter autorização das autoridades temporais para a realização de suas festas em espaço público, pelas ruas das cidades por onde passavam seus “memoráveis cortejos” (CEZAR, 2002, p.188).

Ao se firmar enquanto festa católica, a Congada estabelece para si um espaço físico e temporal legítimo para a sua realização, uma vez que sua regularização para funcionamento está em consonância aos preceitos da própria história da Igreja Católica, em especial, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Por conta de seu caráter secular, inferiu-se a essa festa o tradicional duplo sentido, ou seja, o da história da Igreja e de suas Irmandades religiosas e o de memórias ancestrais africanas, o que por si constitui a força da tradição, da fé, da vontade de manter viva uma herança passada de geração a geração através dos ensinamentos dos pais, avós, bem como um espaço de (re)criação da vida dos trabalhadores, festeiros – os congadeiros. De





acordo com Brandão (2010, p.17), *em algumas vezes, em alguns dias seguidos, em uma noite, em um momento breve, mas único, as pessoas deixam de ser quem são nos outros dias, nos outros momentos, em outras horas da semana, e se entregam à festa.*

É importante ressaltar o valor simbólico que a Congada tem para os festeiros/congadeiros, pois o ritual que acontece anualmente de sair cantando e dançando em louvor a um santo é de grande transformação, mesmo que momentaneamente, nas suas vidas, como bem salienta Brandão:

Lavradores, artesãos, operários de fábricas, pescadores, manicuras e domésticas, motoristas, vendedores de pipocas, carpinteiros, pedreiros e serventes revestem-se então de cores de seda, de veludos e de singelos símbolos por meio dos quais se transformam em reis e rainhas, em generais, capitães, guerreiros, devotos, em memória de povos da África distante, nos dançadores da Folga de São Gonçalo, nos Três Reis da viagem dos magos. Seres que descem dos bairros pobres em direção à cidade e invadem as ruas e depois a praça, o adro de uma igreja, um coreto, com seus cantos, seus passos de dança, sua fé e suas memórias (BRANDÃO, 2010, p.17).

A Congada que invade o espaço urbano e a igreja deve ser vista, portanto, como um evento festivo que busca afirmação e sobrevivência dos costumes de uma população negra e rural, demonstrando que o período da escravidão rememorado pela congada promove uma reconciliação com um passado marcado por violência e segregação, mas que faz parte da vida e da história de muitos brasileiros descendentes de africanos. Tal lembrança revela que foi possível encontrar no imaginário da escravidão elementos que possibilitaram a reelaboração de uma nova maneira de viver num espaço sociocultural muito adverso onde os africanos e seus descendentes tiveram e tem uma luta constante e diária para aparecer de forma positiva e socialmente reconhecida na sociedade contemporânea.

Já a Folia ou Festa de Reis, muito conhecida no imaginário popular, é uma festa que anuncia a vida, a alegria, a esperança e a boa nova do nascimento de Jesus. É conhecida, também, como uma manifestação da religiosidade de origem ibérica, que se caracteriza pela combinação de danças, encenações e cantorias representando a viagem dos Reis Magos à Belém para adorar o Menino Deus. Ainda de acordo com a tradição, a Folia ou a Festa de Reis refere-se aos foliões que, em sua grande maioria, são trabalhadores de baixa renda e/ou de origem rural organizados em grupos musicais compostos, principalmente, por instrumentistas, cantores





e outros participantes que através do jiro² visitam as casa, fazendas, lugarejos, comunidades e cidades, cantando e louvando o nascimento de Jesus. É pertinente lembrar que a Folia de Reis é uma festa coletiva que celebra uma crença popular e como em todas as festas populares os espectadores não a assistem somente, eles a vivenciam, pois elas existem para o povo e todos delas participam ativamente. Para os foliões ou devotos ao Santo Reis participar dos festejos implica sair do cotidiano e viver o contexto da partilha, do encontro por meio do ritual da festa.

Neste sentido, pensar a Festa de Reis ou Terno de Reis, a partir da denominação de Folia³ como é bastante conhecida no nordeste, mais precisamente no interior da Bahia, é de suma importância para a compreensão do significado que este festejo tem para a comunidade negra rural do Mulungu de Boninal, localizada da Chapada Diamantina, na Bahia, *locus* deste artigo/pesquisa. Para os foliões devotos, a Folia de Reis transcende a representação, pois o seu sentido maior é o religioso, a devoção e, nas localidades mais afastadas dos grandes centros urbanos, tem conseguido sobreviver como uma manifestação revestida de um dinamismo próprio, apesar de algumas transformações ocorridas no interior da festa pelas influências regionais que recebe. De acordo com Brandão, a Folia de Reis pode ser assim definida:

“Folia” aplica-se a um ritual religioso de grupos de viajeros precatórios. Grupos de artistas devotos em nome de uma santidade de devoção coletiva visitam casas onde recolhem dádivas, distribuem bênçãos, atualizam promessas e anunciam os festejos do “santo” em nome de quem se reconhecem “em jornada”. Folia de Santo Reis, Folia do Divino Espírito Santo, Folia de São Sebastião, folias de outros santos de devoção camponesa e tradição popular desde o Catolicismo Colonial (BRANDÃO, 2010, p.37).

Diante do exposto, a Folia ou a Festa de Reis, no contexto da cultura popular e nos mais variados espaços do território brasileiro, deve ser pensada a partir das aproximações, contradições e tensões existentes no seu interior, uma vez que este ritual sofreu a influência/contribuição das culturas africanas, indígenas e europeia, promovendo, dessa forma, uma pluralidade desta manifestação popular e interiorana, que se desenrolou longe das amarras

² O jiro, tradicionalmente, acontece no período natalino, entre os dias 24 de dezembro a 06 de janeiro. No giro os moradores das mais diversas comunidades e localidades se reúnem em grupo e saem cantando e louvando o nascimento do Menino Deus através dos Ternos de Reis.

³ Segundo Câmara Cascudo (1962), no Brasil, a folia é bando precatório que pede esmolas para a festa do Divino Espírito Santo (folia do Espírito Santo) ou para a festa dos Santos Reis Magos (folia de Reis). E na definição de Teixeira (1959), tem o nome de Folia esse agrupamento que anda de fazenda em fazenda, a pé ou a cavalo...são elas as Falias, que vão de 25 de dezembro a 6 de janeiro.



do catolicismo oficial. Ainda de acordo com Brandão (2010), a resistência étnica que norteou a fundação da celebração se refaz e se reforça a cada festa, promovendo a comunhão dos santos festejados com os festeiros e moradores.

Mais do que a simples oposição entre o mundo rural e o urbano, conforme aponta Brandão (2010), faz-se necessário perceber na transformação de um modo de viver rural para a vida da cidade a passagem de uma ordem de relações e de sujeitos sociais, para uma outra em novas posições e com novos interesses. Assim, tem sido comum nos núcleos urbanos brasileiros que vivenciam o crescimento e a chamada *modernidade*, a não manutenção de práticas religiosas do tipo das Folias de Reis, que têm se preservado em ambientes rurais ou nas pequenas cidades de costumes interioranos.

Naturalmente, até em grandes cidades como Salvador, São Paulo e Rio de Janeiro registram-se Folias de Reis que, em grande maioria, estão localizadas nos bairros periféricos, ou nas “favelas”, sem maiores repercussões no contexto geral destas metrópoles. Diferentemente, os estados de Goiás e Pernambuco mesmo estando em consonância aos moldes dos grandes centros, mantêm de forma bastante dinâmica e abundante a prática dessa modalidade religiosa popular, alcançado cidades e bairros considerados importantes no contexto socioeconômico dos referidos Estados.

Assim, as festas populares, em especial, as religiosas, localizadas nas pequenas cidades interioranas e nas localidades/comunidades rurais organizam-se, quase sempre, em torno do princípio da reciprocidade, da partilha como proposto por Mauss (2003). Para o autor este princípio vai para além da troca, referindo-se ao ritual da troca como mais importante que os objetos trocados, uma vez que não se troca apenas coisas economicamente úteis, mas, acima de tudo, gentilezas, banquetes, ritos, danças, festas. Assim, a reciprocidade está alicerçada no movimento de *dar, receber e retribuir*. É neste propósito de partilhar gentilezas, fé a um Santo e, sobretudo, a comida durante o Jiro do Reis e a festa em louvor a São Sebastião que os moradores do Mulungu, as reiseiras, o/a promesseiro/a, o/a festeiro/a e devotos se organizam: nesses eventos festivos os vínculos afetivos e de sociabilidades são constantemente alimentados e reafirmados a cada visita do Reis e do Santo protetor – São Sebastião.

Nesta direção, o ato de se alimentar (comer e beber) ganha uma dimensão importante neste texto/estudo, pois nos momentos em que um grupo se reúne para partilhar o alimento coadunam emoções, regras, lembranças, pertencimento, relações sociais e sua identidade



coletiva. Entendendo a comida como parte e reflexo de uma sociedade, esta não deve ser compreendida como estanque, uma vez que está em constante movimento assim como a própria sociedade da qual faz parte, por isso, as práticas e os hábitos alimentares de qualquer grupo social podem ser tomados como experiência do *habitus* de que nos fala Bourdieu (2007) como um saber social incorporado, mas ‘de mão dupla, ou seja, da sociedade para a pessoa e desta para a sociedade.

Daí a importância da comida no modo de vida de uma sociedade, pois nas mais diferentes comemorações o ato de comer está visivelmente evidenciada: nos ritos de passagem, na celebração de uma boa colheita, na festa dos Santos padroeiros, nos casamentos, nos batizados, enfim nas reuniões de pessoas para celebrar um acontecimento importante no âmbito individual ou coletivo a comensalidade torna-se elemento essencial (MAUSS, 2003). Com isso, ainda é muito frequente se ver a comensalidade fortemente ligada à sociabilidade das pessoas e o estreitamento de laços de parentesco, de vizinhança e de amizade. Nessa acepção, a comida da festa, muito mais do que a comida do cotidiano, é preparada com todo o cuidado, pois será oferecida aos visitantes da festa, por isso, a cozinheira responsável pelo preparo detém um poder simbólico e de fundamental importância para o/a anfitrião/anfitriã, já que são suas habilidades na cozinha que garantem o sucesso da festa através da satisfação dos convidados/visitantes. Como afirma DaMatta (1987), é a qualidade da comida servida com muito capricho e de maneira farta, que vai exprimir a consideração que o/a ‘dono/a da festa’ dispensa aos convidados.

Neste sentido, a comida tem o poder de conduzir os sujeitos para uma dimensão de celebração à vida e aos Santos na e para a comunidade. Esta perspectiva foi estudada pela antropologia e na semiologia, conforme (LÉVI-STRAUSS 1966, 1977; DOUGLAS, 1972; BARTHES, 1961,1993 *apud* AMON; MANASCHE, 2008), respectivamente. Esses autores partiram de uma analogia da comida como um sistema linguístico, problematizando as convenções e regras que regem aos modos como a comida, concebida enquanto signo de um dado sistema, é categorizada. A comida é, pois, *concebida como manifestação de uma estrutura subjacente, que pode ser apreendida, conduzindo ao conhecimento de características de uma sociedade* (AMON; MANASCHE, 2008, p. 17). Para o antropólogo Roberto DaMatta (1987) a comida tem um valor cultural importante para um grupo – uma coletividade, quando argumenta:





A “comida” é o alimento que vai ser ingerido. Só é “comida” aquilo que é aceito socialmente e culturalmente dentro de um determinado grupo de indivíduos. Estes elegem o que comer, quando, como, onde e com quem, dependendo de inúmeros fatores, como crenças, valores sociais, cultura, costumes (DAMATTA, 1987, p. 22).

Assim, nos eventos festivos celebrados pela comunidade do Mulungu e o seu entorno o ato de oferecer/ofertar o alimento – ‘dar de comer’ é tomado por grande alegria e satisfação, tanto da parte de quem oferece a ‘mesa’ quanto daqueles que partilham da comida. Desse modo, corroboro com Maciel (2001), quando afirma que *a comida envolve emoção, trabalha com a memória e com sentimentos* (p.151). Assim, a comida não envolve apenas saciar a fome, uma vez que estão imbricadas as relações culturais, sociais, identitárias e de pertencimento a um território que o ato de comer em grupo envolve. Por isso, entendemos que o ato de comer não é solitário ou autônomo do ser humano. Ao contrário, é a origem da socialização, pois, nas formas coletivas de se obter a comida, a espécie humana desenvolveu utensílios culturais diversos e, até mesmo, a própria linguagem. Certeau (2013) diz que:

[...] no espaço solitário da vida doméstica, longe do ruído do século, faz-se assim porque sempre se fez assim, quase sempre a mesma coisa, cochicha a voz das cozinheiras; mas basta viajar, ir a outro lugar para constatar que acolá, com mesma certeza tranquila da evidência, se faz de outro modo sem buscar explicações, sem se preocupar com o significado profundo das diferenças ou das preferências, sem pôr em questão a coerência de uma escala de compatibilidades (do doce e do salgado, do adocicado e do acre, etc.) e a validade de uma classificação dos elementos em não comestível, repugnante, comível, deleitável e delicioso (CERTEAU, 2013, p. 234- 235).

O valor simbólico da comida e a sua importância é identificável não somente em relação com a religião, como também numa das suas manifestações mais sociais, o ato de compartilhar. Para Del Priore (2000) esta preocupação com a distribuição de comida pelas irmandades se faz presente em Lisboa e na Colônia quando relata algumas festas religiosas:

A distribuição de comida tinha função tão importante na festa que mesmo as irmandades religiosas que contavam com recursos próprios para a realização dos rega-bofes sentiam-se na obrigação de fazê-lo com a maior generosidade. O banquete, comilança coletiva, tinha forte expressão social e o ato de comer juntos era remetido à aliança ou à força de integração social que se gestava durante a festa (DEL PRIORE, 2000, p.70).

Isto posto, a preocupação com a comida da Festa e os ‘lugares’ onde uma mesa é ofertada para o grupo faz parte da rotina diária das reiseiras, do/a festeiro/a e do/a promesseiro/a no período do Jiro do Reis e na festa em louvor a São Sebastião. Com isso, a comida é, durante





todo o circuito da festa, um vínculo essencial entre os moradores, devotos, reiseiras e visitantes, pois o ato de se alimentar não está relacionado apenas à vida cotidiana como também evidencia os laços de parentesco, vizinhança, compondo a identidade social e religiosa do grupo e da comunidade.

Ao reforçar os laços de solidariedade, o Jiro do Reis e a festa em louvor a São Sebastião produzem para os moradores da comunidade do Mulungu outras formas de relações e pertencimentos com o seu entorno, pois o Jiro torna-se o principal mecanismo para pedir a colaboração, ou seja, ‘caridade’, às casas e localidades visitadas através da oferta de alimentos e/ou quantia em dinheiro para as celebrações ao Santo Guardião. Com isso, o ato de ofertar comida é uma prática de gentileza e ajuda essencial na relação entre as casas visitadas ao grupo de Reis no seu Jiro, bem como das reiseiras e do/a festeiro/a em retribuir no dia 20 de janeiro – dia de São Sebastião a todas as localidades presentes, onde todos os moradores, devotos e visitantes comem e bebem em comemoração ao Santo homenageado na comunidade do Mulungu.

Conclusão – tecendo as minhas contribuições sobre festas e sociabilidades no Mulungu

Ao propor o estudo da festa e da fé, representado pelo Jiro do Reis e a celebração a São Sebastião da comunidade negra rural do Mulungu a partir das redes de sociabilidade e solidariedade construídas através dos laços de vizinhança e parentesco entre reiseiras, moradores e visitantes, bem como a manutenção desses eventos festivos através da participação e liderança feminina no espaço da festa, traz para a discussão a importância das mulheres, mães, donas de casa e trabalhadoras negras rurais na condução das atividades cotidianas e, sobretudo, no cuidado da vida religiosa das comunidades/localidades. Assim, buscamos entender o Jiro do Reis e a festa em louvor a São Sebastião como uma prática cultural que reestabelece o encontro, a fé e reforça o pertencimento a uma religião quando os indivíduos se unem para celebrar a vida e os Santos.

No decorrer do trabalho/pesquisa e escrita do texto observamos o quanto a festa popular religiosa incorpora vários sentimentos, como: partilha, gentilezas, gratidão, ajuda, autoridade, dentre outros. Na época de festejar Santo Reis e São Sebastião moradores, reiseiras e devotos doam parte do seu tempo para colaborar nos preparativos e na execução do evento festivo na comunidade do Mulungu. Há, portanto, uma ‘suspensão’ temporária da rotina dessas pessoas,





pois a vida cotidiana da referida comunidade está, de certa maneira, relacionada à sociabilidade da festa, reforçando as relações de vizinhança e parentesco como ‘modo de vida’ de muitos habitantes da localidade. Assim, já está instituído na vida dessas pessoas que é na *Festa* o espaço para a diversão, o reencontro com amigos e parentes, bem como homenagear os santos de devoção. Portanto, a função social desempenhada pela festa, neste contexto de pesquisa, contempla além do compromisso religioso, o lúdico e o entretenimento presente nas músicas, danças, comidas e todo o repertório e cenários construídos no fazer e participar das celebrações na e da comunidade do Mulungu. Nesta totalidade da festa ocorre um processo social do grupo em realizar a troca de bens sociais, materiais e simbólicos.

Por isso, posso afirmar que o Jiro do Reis e a festa em louvor a São Sebastião comemorada/celebrada na e pela comunidade do Mulungu são, apenas, dois dentre tantos outros espaços onde são tecidas relações de solidariedade e subjetividade em que os saberes são construídos e compartilhados, promovendo a coesão social entre moradores, reiseiras, festeiro/a, devotos e visitantes. Esses dois eventos festivos religiosos são, também, compreendidos como um demarcador de identidade imprescindível à construção de uma representação do mundo que os envolvem, auxiliando, assim, na tarefa de reafirmação étnica e funcionando como campo de negociação para a reconfiguração identitária, pois a festa é elaborada e aprendida através das relações sociais, da alegria e descontração, do revigoramento da rotina de trabalho, da partilha, da ajuda mútua e na celebração das graças alcançadas. Portanto, celebrar a vida e os Santos faz parte das experiências cotidianas dessas pessoas e, como de costume, nessas reuniões a comida se faz presente como um importante elemento de união, estabelecendo relações de pertencimento a um grupo – uma comunidade.

A importância da comida é identificável não somente em relação com a religião, como também numa das suas manifestações mais sociais, o ato de compartilhar. Em todos os lugares, como observou Malinowski (1978), existem manifestações de *comensalismo*, de compartilhar a ação de comer. O grupo de normas e convenções sociais que regulam a produção, a troca e o ato de comer em certa sociedade contribui para determinar uma tradição alimentar específica; uma tradição que, como qualquer outro elemento da cultura, é um processo e está sujeita a modificação contínua, embora seja considerada como ancestral, imodificável, pura e segura.

É nesse sentido que, como uma forma de sociação (SIMMEL, 2006; PEREZ, 2002), o Jiro do Reis e a festa de São Sebastião na comunidade do Mulungu podem ser compreendidos





como um ‘festa da partilha’ durante a qual comidas (carnes de boi e porco, frangos e gêneros alimentícios), favores, gentilezas e outros bens materiais e simbólicos são partilhados. Ferretti (2012) nos informa que:

Bem como o *potlatch* do noroeste americano e o *kula* das ilhas Trobriand, analisadas por Mauss como fato social total, as festas populares possuem, também, entre nós, dimensões religiosas, mitológicas, econômicas, políticas, estéticas, etc. Nelas, poderemos encontrar a obrigação de dar, de receber e de retribuir, própria das instituições de prestações totais (FERRETTI, 2012, p. 22).

Tomando a dimensão da festa popular católica como um *fato social total* e também como um campo privilegiado que ativa saberes busquei, no meu percurso de imersão no universo do Jiro do Reis e da festa em louvor a São Sebastião, decodificar a complexidade simbólica presente no compromisso das mulheres reiseiras do Mulungu na manutenção dos eventos festivos a partir de uma reivindicação de ancestralidade, de afirmação afrobrasileira pautada numa prática de ‘negociação’ aos modelos vigentes do catolicismo clássico.

Importante destacar que rezar no ritual do Jiro do Reis na comunidade do Mulungu e no seu entorno, se configura num outro formato o que difere do modelo clássico da Igreja Católica, pois *rezar* neste contexto deve ser compreendido numa concepção de celebrar onde se come e bebe ao invés do jejum; se canta e dança ao invés do silêncio, com isso, não há uma negação da corporalidade, como na relação dualista entre sagrado e profano, herdada da filosofia cartesiana, pelo contrário, o corpo é chamado para a festa, contrariando o pensamento clássico da mortificação da carne. Durante o ritual do Jiro as mulheres reiseiras e convidados rezam o nascimento do Menino Jesus, cantam as chulas evidenciando o cotidiano e apresentam as danças coletivas através das performances corporais.

Neste sentido, a festa popular católica conduz esses sujeitos para a celebração da vida e da fé e, por isso, não tem como marcar o sagrado e o profano, pois esta dualidade se esgota na ideia formal do catolicismo clássico, estabelecendo um tempo específico de exercer a fé através do culto aos Santos e o tempo da festa – da diversão, do entretenimento. Daí entendermos que a forma, ou seja, o modo de comemorar a partir da festa popular católica religiosa é aquela que não nega a corporeidade dos devotos, pois o corpo é chamado para o ritual através da samba, das chulas, dos cânticos referente às atividades cotidiana dessas pessoas.

Outra questão essencial para compreender a religiosidade da comunidade do Mulungu e seu entrono é a importância e simbologia que a imagem dos Santos carrega como ícone do





Sagrado, pois as esculturas e fotografias dos santos representam a personificação, ou seja, sua presença e intersecção na vida cotidiana dos moradores. Com isso, há todo um cuidado em torno dessas imagens não permitindo que sejam quebradas, rasgadas e/ou deixadas em qualquer lugar.

Esta relação de intimidade que os sujeitos da pesquisa estabelecem com as imagens e fotografias me permitiu estabelecer alguns questionamentos sobre a importância que as imagens têm na subjetividade dessas pessoas. Percebi o valor religioso, pois há uma relação entre as imagens e o poder dos Santos, uma vez que são eles os intercessores/mediadores entre o devoto e Deus, pois os pedidos são feitos aos Santos pela sua proximidade ao mundo terreno. Espero, a partir destas discussões teóricas e conceituais acerca das festas católicas e, em especial, o Jiro do Reis e a Festa em Louvor a São Sebastião contribuir para o reconhecimento e importância que as manifestações religiosas têm para as comunidades negras rurais.

Referências

ALBUQUERQUE, Wlamyra R.de; FILHO, Walter Fraga. **Uma história do negro no Brasil**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

AMARAL, Rita. As mediações culturais da festa. **Revista Mediações**. Londrina, v.3, n.1, p. 13-22, Jan./Jun., 1998.

AMON, Denise; MENASCHE, Renata. Comida como Narrativa da Memória Social. In: **Sociedade e Cultura**. Vol. 11, nº 1, jan/jun, 2008. p. 13-21.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Trad. Sergio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Prece e Folia: festa e romaria**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2010.

CERTEAU, Michel de *et al.* **A invenção do cotidiano: morar, cozinhar**. 12.ed., Trad. Ephraim F. Alves e Lúcia Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2013.

CEZAR, Lilian Sagio. Saberes contados, saberes guardados: a polissemia da congada de São Sebastião do Paraíso, Minas Gerais. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 18, n. 38, p. 187-212, jul./dez. 2012.

DA MATTA, R. Sobre o simbolismo da comida no Brasil. **O correio**. Rio de Janeiro, v. 15, n. 7, p. 22, julho de 1987.





DEL PRIORE, Mary. **Festas e Utopias no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2000.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. 3ed. São Paulo: Paulus, 2008.

FERRETTI, Sergio F. Estudos sobre festas religiosas populares. In: MIRANDA, Nadja e RUBIM, Linda (Orgs.). **Estudo da Festa**. Salvador: Edufba, 2012. (Coleção CULT; n.11).

MACIEL, Maria Eunice. Cultura e Alimentação ou O Que Tem a Ver os Macaquinhos de Koshima Com Brillat-Savarin? **Horizontes Antropológicos**. Vol. 7, nº 16, p.145-156. jul./dez. 2001.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. Trad. Anton P. Carr. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva. In: _____. **Sociologia e Antropologia**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naity, 2003.

PEREZ, Léa Freitas. Antropologia das efervescências coletivas. Dionísio nos trópicos: festa religiosa e barroquização do mundo – Por uma antropologia das efervescências coletivas. In: PASSOS, Mauro (Org.). **A festa na vida: significado e imagens**. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

REQUENA SANTOS, Félix. **Amigos y Redes Sociales: elementos para una sociología de la amistad**. Madri: Siglo XXI de España Editores, 1994.

SIMMEL, G. Sociologia. MORAES FILHO, Evaristo (Org). **Grandes Cientistas Sociais**. São Paulo: Ática, 1983.

SOUZA, Marina Mello e. Catolicismo negro no Brasil: Santos e Minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. **Afro-Ásia**, n. 28, p. 125-146, 2002.

TINHORÃO, José Ramos. **Cultura Popular: temas e questões**. São Paulo: Ed.34, 2001.

WEBER, Franz. Celebrar a vida: A cultura da festa nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). In: PASSOS, Mauro (Org.). **A festa na vida: significado e imagens**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2002.





Recebido: 15 de outubro de 2023

Aprovado: 23 de dezembro de 2023



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

