

Itinerâncias etnográficas na comunidade do Mulungu: a festa como espaço de sociabilidade

Ethnographic itinerances in the Mulungu community: the party as a space for sociability

Maria Eunice Rosa de Jesus¹

Resumo: A festa não é apenas um acontecimento folclórico, exótico, imutável, uma vez que ela é capaz de propiciar trocas de experiências entre indivíduos, reafirmando os laços de afetividades, religiosidade e pertencimento, sendo um espaço/lugar onde as pessoas se sentem vinculadas a um todo social, recriando vínculos através das comemorações sem ter uma obrigatoriedade em retribuir alguma coisa em troca dos possíveis encontros compartilhados nos momentos festivos. Logo, o Jiro do Reis e a festa em louvor a São Sebastião na comunidade do Mulungu constituem-se lugar de reunir, congregar pessoas as quais estão em constante movimento quando rezam, dançam e cantam no espaço sagrado da casa, afirmando a identidade de um grupo, uma comunidade, bem como contribuindo para a produção de uma grande quantidade de *energia*, que é redistribuída para todos os participantes num processo de metamorfose ao longo do tempo. Assim, busquei compreender o Jiro do Reis e a festa em louvor a São Sebastião como uma prática cultural que reestabelece o encontro e a fé, reforçando o pertencimento a uma religião quando os sujeitos se unem para celebrar a vida e os Santos. Com isso, 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 do real entre as festividades, as crenças, os modos de viver que são partilhados pelo sujeito e com seu grupo social.

Palavras-chave: Catolicismo rural. Festividade. Sociabilidade.

Abstract: The festivity is not just a folkloric, exotic, immutable event since it provides experience exchanges among individuals reaffirming the bonds of affection, religiousness and sense of belonging. It is a place where people feel linked in a social context, recreating bonds through the celebrations without having an obligation to give something back in exchange to the shared moments during the festivities. So the Jiro do Reis and the celebration in honor of São Sebastião in Mulungu's community are a place of gathering bringing together people who are in constant movement when they pray, dance and sing in the sacred space of the house. Doing so, they reinforce the identity of a group, a community, as well as contribute to the production of a large amount of energy that is redistributed to all participants in a process of metamorphosis over time. I tried to understand the Jiro do Reis and the celebration in honor of

¹ Doutora em Educação e Contemporaneidade pela Universidade do Estado da Bahia. Professora adjunta da Universidade do Estado da Bahia – UNEB, Departamento de Ciência Humanas – CAMPUS V – Santo Antônio de Jesus, Bahia – Brasil. E-mail: mersilva@uneb.br Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6393-8579>

São Sebastião as a cultural practice that reestablishes faith and reinforces the religious sense of belonging when people come together to celebrate life and praise the Gods. Ethnographic research was my methodological choice since it seems to be the best option to translate the daily routine and the special events that lead us to an understanding of reality between the festivities, the beliefs, the ways of living that are shared by the individuals and their community.

Keywords: Rural Catholicism. Festivity. Sociability.

A festa religiosa popular como espaço de sociabilidade e como uma importante categoria de análise já vem sendo discutida como objeto de estudo nas Ciências Sociais há algumas décadas. Muitos antropólogos e outros estudiosos que analisaram e analisam a festa como uma manifestação do povo, abrangendo diversos fenômenos como organização, decoração, falas, conflitos, encontros, comida, bebida, movimentos, etc., vêm ressaltando, também, seus aspectos de aglutinação, solidariedade, coletividade, ou ainda como uma espécie de efervescência, um ‘caos estabelecido’ mesmo que controlado, pois no momento da festa há uma ‘suspensão’ das regras do cotidiano, estabelecendo àquelas que passam a regê-la (FERRETTI, 2012). A festa é, ao mesmo tempo, ruptura e reafirmação da rotina diária da vida. De acordo com Brandão (1989) [...] *uma festa popular é a mistura, ao mesmo tempo espontânea e ordenada, de momentos de rezar, cantar, dançar, desfilar, ver, torcer, cantar. Enfim, de “festar”, palavra brasileira que deliciosa e sabidamente resume tudo o que se deve fazer em uma festa popular* (p.05).

A festa religiosa de base popular torna-se, portanto, parte do cotidiano daqueles que a elaboram e realizam, quanto daqueles que simplesmente a vivenciam. Neste sentido, os eventos festivos aqui apresentados, a saber: o Jiro do Reis e a festa em louvor a São Sebastião, na comunidade do Mulungu e no seu entorno não significa rompimento instantâneo com o cotidiano, pois os sujeitos se envolvem no tempo da festa. Em alguns momentos muitos moradores dedicam seus trabalhos à preparação da festa, aos seus símbolos e rituais. Neste caso, as atividades referentes ao trabalho e aos festejos se complementam, sinalizando que as regras sociais continuam presentes na festa. Para Rosa (2002)

Como forma de lazer, a festa denota sentidos e significados diversos, como ordem, desordem, diversão, trabalho, segurança, conflito, devoção, convivências, efervescências, excesso, ambiguidade, gratuidade e espontaneidade. Tempo e espaço festivos tem enunciados, dentre suas características peculiares, como um local e um tempo, mas não é uma experiência desestruturada socialmente, nessa atividade, outras regras são estabelecidas, mas não se rompe com as cotidianas. Não vejo, pois, a festa

como uma transgressão. Beber, comer, namorar, dançar e divertir são ações cotidianas, mesmo ocorrendo na festa de forma ampliada (ROSA, 2002, p. 24).

Assim, a festa pode ser compreendida como parte da vida de quem a vivencia na sua elaboração, organização e realização, como também um momento de conagração entre pessoas que se identificam com o que está sendo celebrado através dos rituais os quais caracterizam, de modo particular, a maneira de ser e de viver de uma sociedade.

Ademais, a existência de tais festejos religiosos apresenta-se como manifestação mais facilmente notável, por seu caráter festivo e público, de redes de relações sociais e de solidariedade criadas por laços de vizinhança, parentesco, comunhão religiosa na comunidade negra rural do Mulungu e no seu entorno. Através da atuação coletiva, das localidades visitadas, dos festeiros, dos pagadores de promessas e de visitantes, ao longo de quatro décadas aproximadamente, o Reis do Mulungu liderado por mulheres, sai em seu Jiro anual no intuito de pagar uma promessa de família, uma vez que o pedido feito ao Santo foi em prol da comunidade, bem como anunciar a Festa em comemoração a São Sebastião. Tão importante quanto pagar a promessa, o Jiro do Reis do Mulungu cumpre, também, a função social de angariar alimentos e quantia em dinheiro, ou seja, ‘caridade’ para a realização da Festa em louvor ao Santo Guardião da referida comunidade. Neste sentido, os eventos festivos aqui anunciados estão alicerçados nos arranjos sociais de base comunitária e de caráter coletivo, uma vez que moradores, devotos e visitantes são essenciais para a ativação e realização da Festa.

Para Durkheim (2008), a ideia de festa está atrelada à de cerimônia religiosa, pois na compreensão do autor, mesmo que a festa seja, em sua origem, leiga ela apresenta determinadas características de cerimônia religiosa, na medida em que apresenta ligações estreitas entre festa e evento religioso. Sobre o assunto, nos informa:

[...] a própria ideia de cerimônia religiosa de alguma importância desperta naturalmente a ideia de festa. Inversamente, toda festa, quando, por suas origens, é puramente leiga, apresenta determinadas características de cerimônia religiosa, pois em todos os casos, tem como efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar assim estado de efervescência, às vezes de delírio que não deixa de ter parentesco com o estado religioso. O homem é transportado fora de si mesmo, distraído de suas ocupações e de suas preocupações ordinárias. Assim, de ambas as partes, observam-se as mesmas manifestações: gritos, cantos, música, movimentos violentos, danças, procura de excitantes que restaurem o nível vital etc, (DURKHEIM, 2008, p. 456).

Assim, não dá para distinguir, com precisão, os limites entre os eventos religiosos e os de diversão/recreação constituídos no cotidiano dos moradores, pois os eventos festivos, de modo geral, retratam a vida de cada comunidade, servindo como espaço privilegiado para perceber a sua organização sociocultural e suas relações entre os indivíduos. Isto posto, o Jiro do Reis e a festa em louvor a São Sebastião conseguem entre os meses de dezembro e janeiro, por aproximadamente 30 dias, aglomerar por várias localidades moradores, devotos e visitantes os quais acompanham as reiseiras nas celebrações aos Santos no intuito de se divertir (brincar, dançar), bem como louvar e rezar, pagando suas promessas, reforçando os laços com a fé – mundo espiritual e laços comunitários – vivenciados através das relações de vizinhança, parentesco, solidariedade e da coletividade.

Brandão (1981, p.157) afirma que, em festas populares faz-se necessário misturar, dentro de uma mesma sequência de louvor a um santo padroeiro, o sagrado e o profano, uma vez que rezar, dançar, comer e festar são atividades que se espera fazer em todas as festas de santo e quando um destes atos deixa de ser realizado, perde-se uma parte necessária da festa, até porque nestes tipos de comemorações, estes atos contribuem e complementam a sua realização. Desta forma, a festa se torna território composto por diferentes identidades ou então território de um grupo social.

Diante da importância das festas populares como espaço de identidade e sociabilização de um povo, focalizo, neste estudo, as festas religiosas em homenagem aos santos do catolicismo popular, muitos deles incorporados às Folias de Reis, tomando o espaço rural, mais especificamente, a comunidade negra do Mulungu, como um contexto onde se articulam o global e o local, o tradicional e o moderno. Pensar a comunidade como palco da vida cotidiana é 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 são organizadas práticas coletivas de uso, apropriação e produção de sentido dos espaços festivos.

Para tanto, será utilizado o conceito de sociabilidade (SIMMEL, 1983), uma vez que o tema das sociabilidades e das interações situa-se na base do pensamento do referido autor, um dos fundadores da sociologia alemã. Para ele, a sociedade representa um conjunto de relações, onde indivíduo e sociedade se constroem reciprocamente, daí a totalidade seja entendida como

a sociedade, um grupo, a comunidade. Em Martins (2000), a compreensão de sociabilidade do homem simples 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. No entendimento desse autor *todos nós somos esse homem que não só luta para viver a vida de todo dia, mas que luta também para compreender um viver que lhe escapa porque não raro se apresenta como absurdo, como se fosse um viver destituído de sentido.* (MARTINS, 2000, p.11) 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.

Para Weber (2002), em todas as culturas, 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.

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 a 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 recheiam 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).

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. Em *Ensaio sobre a Dádiva* Mauss (2003) conceitua a festa como fato social total, destacando o elemento da reciprocidade e de troca de dons e contra-dons que costuma ocorrer em muitas festas (MAUSS, 2003, p.37). É neste sentido 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. Ainda segundo a conceituação de Mauss sobre a festa como um fato social total, ele discorre:

Fenômenos sociais ‘totais’, como nos propomos chama-los, exprimem-se, ao mesmo tempo e de uma só vez, toda espécie de instituições: religiosas, jurídicas e morais – estas políticas e familiares ao mesmo tempo; econômicas – supondo formas particulares de produção e de consumo, ou antes, de prestação e retribuição, sem contar os fenômenos estéticos nos quais desembocam tais fatos e os fenômenos morfológicos que manifestam essas instituições (MAUSS, 2003, p. 41)

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 clara 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).

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 lúdica de sociação e 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* (p.17), 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* (p.18).

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 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 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. Para Brandão (1981) Folia de Reis pode ter como possível conceituação [...] *um espaço camponês simbolicamente estabelecido durante um período de tempo igualmente ritualizado, para efeitos de circulação de dádivas – bem e serviços – entre um grupo precatório e moradores do território por onde ele circula* (p. 36).

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 (2000), o ritual do Jiro 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 (p. 27).

A Folia ou Festa de Reis, muito conhecida no calendário festivo 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 (BRANDÃO, 1981). 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 de 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, as comemorações e agradecimentos ao nascimento do Menino Deus através da Folia ou da Festa de Reis como produção de identidade de um povo e de um lugar representa e simboliza um momento de sociabilidade, de interação e integração, entre os foliões que dela participam. 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 estudo. 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

² O Jiro, tradicionalmente, acontece no período natalino, entre os dias 24 de dezembro a 06 de janeiro. No Jiro 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.

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 das culturas africanas, indígenas e europeia, contribuindo, dessa forma, para a pluralidade desta manifestação popular e interiorana, que se desenrolou longe das amarras 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 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.

Nesta direção, o ato de se alimentar (comer e beber) ganha uma dimensão importante neste 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 os 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 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, mas estão imbricadas as relações culturais, sociais e identitárias 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.

As festividades na comunidade do mulungu

Estudar o Jiro do Reis e a festa em louvor a São Sebastião na comunidade negra rural do Mulungu e no seu entorno como uma prática cultural que reestabelece os laços de sociabilidade e subjetividade entre os moradores, visitantes e devotos, em especial pelas

mulheres, para a manutenção e continuidade dessas festividades se explica pela representatividade e importância que essas duas festas católicas têm para a referida comunidade, localizada no alto sertão baiano, município de Boninal, na Chapada Diamantina/Bahia. Neste estudo, parto do pressuposto de que as manifestações religiosas representam e reforçam os sistemas sociais, em uma articulação e incorporação tanto de elementos da modernidade/contemporaneidade quanto tradicionais. Neste sentido, a festa, além do caráter religioso, promove de forma substancial uma reflexão sobre a vida da comunidade, na medida em que garante a troca de experiências, de bens e símbolos carregados de significados, configurando-se em um importante evento das comunidades locais, possibilitando o fortalecimento de vínculos familiares e comunitários, bem como contribuir para a construção e reconstrução das identidades locais e regionais.

Para tentarmos compreender melhor tais redes sociais tomaremos como suporte teórico os princípios de Félix Requeña Santos (2001), na sua obra *Amigos y Redes Sociales: elementos para uma sociologia de la amistad*, que segundo o autor, para compreender as redes sociais é preciso, inicialmente, tomar a ideia de que os indivíduos sentem-se mais à vontade no interior de sua comunidade do que fora dela, devido a três fatores: a existência dos membros da sua comunidade que estabelecem vínculos interligados mutuamente; a dificuldade de se estabelecer os mesmos vínculos com pessoas fora de seu grupo e a frequência das interações que fortalece os laços.

Conforme o pensamento de referido autor, as redes de relações são um contínuo processo de trocas, nas quais os indivíduos dependem uns dos outros. Essas trocas apresentam limites difusos, operam as informações e auxiliam com grande eficiência a vida social da comunidade. Ainda de acordo com Santos (2001), as ações em torno dessas redes se intensificam na medida em que aumenta sua densidade, isto é, quanto mais densa a rede, mais os moradores se interessam em saber uns dos outros e compreendem a importância de viver num espaço em coletividade. Neste sentido, a questão do coletivo na vida da comunidade implica, *a priori*, ser um grupo.

Diante da importância que tem a coletividade para a vida da comunidade, torna-se necessário definir melhor o termo sociabilidade. Para Simmel:

“Sociedade” propriamente dita é o estar com um outro, para um outro, contra um outro que, através do veículo dos impulsos ou dos propósitos, forma e

desenvolve os conteúdos e os interesses materiais ou individuais. As formas nas quais resulta esse processo ganham vida própria. São liberados de todos os laços com os conteúdos; existem por si mesmo e pelo fascínio que difundem pela própria liberação destes laços. É isto precisamente o fenômeno a que chamamos sociabilidade.

Interesses e necessidades específicas certamente fazem com que os homens se unam em associações econômicas, em irmandades de sangue, em sociedades religiosas, em quadrilhas de bandidos. Além de seus conteúdos específicos, todas estas sociações também se caracterizam, precisamente, por um sentimento, entre seus membros, de estarem sociados, e pela satisfação derivada disso. Os sociados sentem que a formação de uma sociedade como tal é um valor; são impelidos para essa forma de existência. (...) Pois a forma é a mútua determinação e interação dos elementos da associação. É através da forma que constituem uma unidade. (SIMMEL, 1983, p.168/169)

O conceito de “sociabilidade”, tal qual anunciado por Simmel (1983), muito nos ajuda a compreender o tipo de manifestação e contexto de sociação observados no Mulungu de Boninal, na medida em que, a identidade de grupo se vê reforçada nos momentos das festividades, gerando um sentimento de satisfação e reconhecimento dos seus membros que é derivado de um valor para o grupo. As festividades, portanto, podem ser compreendidas como um espaço de sociabilidade entre as pessoas, pois sejam elas rituais religiosos ou entretenimento, cujo objetivo é a celebração, comemoração, divertimento ou fruição elas são únicas e singulares, retratando o modo de vida e o cotidiano da comunidade. Depreende-se, portanto, que cada uma delas revela o modo de ser e viver dos grupos sociais, os quais nelas produzem e reproduzem sentidos e significados diversos.

Martins (2012) destaca que no conhecimento gerado na vida cotidiana *os significados são reinventados continuamente em vez de serem continuamente copiados* (p.55-56). Sobre a importância deste conhecimento gerado da cotidianidade da vida, ilustra a discussão sobre o vivido a partir de ideias como as de Schutz, o qual observa que *o vivido é o vivido dos significados que sustentam as relações sociais* (p.56). Destaca-se, também, a contribuição de Lefebvre, para quem *o vivido é a fonte das contradições que invadem a cotidianidade de tempos em tempos, nos momentos de criação e de produção de possibilidades* (p.56). Assim as interações, sociabilidades e os significados produzidos são entendidos como processos complexos que fazem da relação social uma construção mediada por negociação, interpretação e critérios de uso. Sobre esta questão Martins (2012), enfatiza que o processo de interação *é precedido pela simulação, pelo exercício que o sujeito faz de experimentar-se como outro,*

numa relação de exterioridade consigo mesmo, nos segundos que constituem o preâmbulo do seu relacionamento (p. 55).

Desse modo, a festa/festividade revela a relação que as pessoas de uma determinada comunidade/sociedade estabelecem entre elas, com o sagrado e o simbólico, bem como com a sua ancestralidade e sua história. Nesta perspectiva, investigar sobre as redes de sociabilidade construídas e estabelecidas pelas reiseiras, moradores e visitantes para a manutenção das festividades do Mulungu e no seu entorno pelo viés sócio antropológico é, portanto, compreender um pouco mais sobre nossas festas interioranas e rurais e, sobretudo, a vida do homem simples pautada no conhecimento popular, na religiosidade, na credence, ou seja, num modo de vida pautado no conhecimento denominando de senso comum.

Nessa direção, Martins (2012), afirma ser necessário decifrar o “enigma” desse homem comum, seguindo o caminho metodológico do que é liminar, marginal e anômalo. *É nos limites, nos extremos, na periferia da realidade social que a indagação sociológica se torna fecunda, quando fica evidente que a explicação do todo concreto é incompleta e pobre se não passa pela mediação do insignificante.* (MARTINS, 2012, p.11). Ao analisar a vida cotidiana e o conhecimento nela produzido, o referido autor pauta-se numa reflexão sociológica baseada na divergência entre o pensamento marxista e fenomenológico, para localizar no âmbito intermediário a ideia de que o conhecimento de senso comum tem lugar na vida cotidiana e na História, pois:

O senso comum é comum não porque seja banal ou mero e exterior conhecimento. Mas porque é conhecimento compartilhado entre os sujeitos da relação social. Nela o significado a precede, pois é condição de seu estabelecimento e ocorrência. Sem significado compartilhado não há interação. Além disso, não há possibilidade de que os participantes da interação se imponham significados, já que o significado é reciprocamente experimentado pelos sujeitos. A significação da ação é, de certo modo, negociada por eles. Em princípio, não há um significado prévio ou, melhor dizendo, não é necessário que haja significações prestabelecidas para que a interação se dê. Um aspecto essencial dessa formulação é o de que esse complicado jogo se desenrola, de fato, em minúsculas frações de tempo. Se nos fosse possível observar o processo interativo em “câmara lenta”, poderíamos perceber o complexo movimento, o complicado vaivém de imaginação, interpretação, reformulação, reinterpretção, e assim sucessivamente, que articula cada fragmentário momento da relação entre uma pessoa e outra e, mesmo, entre cada pessoa e o conjunto dos anônimos que constituem a base de referência da sociabilidade moderna (MARTINS, 2012, p.54).

Assim, é o homem simples, aquele silenciado pelas grandes narrativas da humanidade, que cria estratégias e possibilidades de novos caminhos para superar as dificuldades impostas pela vida, utilizando-se das redes de sociabilidade e subjetividades para estabelecer no seu modo de vida laços de vizinhança e parentesco os quais são recriados por esses sujeitos no seu cotidiano. Deste modo, as relações de sociabilidade permitem que esses sujeitos se relacionem e interajam com o seu próprio viver e com aqueles outros que lhes avizinham na luta cotidiana pela melhoria das condições de vida, pela conquista de tempo para si, pelo prazer do trabalho, da alegria, da festa e da compreensão ativa de seu lugar na construção social da realidade. (MARTINS, 2012).

Nesse caminho, faz-se necessário compreender a festa em suas diferentes abordagens e sempre como um espaço para analisar as relações, conflitos, igualdades, diferenças e trocas. Assim, pode-se apreender o espaço festivo sob a ótica das diferentes maneiras de “estar junto”, de estabelecer formas de sociabilidade, de convívio, de encontro e de inclusão social.

Na comunidade do Mulungu, assim como em outros lugares do Brasil e, sobretudo, nas demais localidades rurais religião e as festas populares constituem assunto fundamental na vida de muitas pessoas. Para os moradores, as festas não representam apenas momentos de lazer, mas de trabalho intenso e prazeroso desde os preparativos até a sua realização. Depreende-se, portanto, que as festas, expressões da cultura popular, representam, de acordo com o pensamento de Edson Carneiro (2008), *os legítimos sentimentos de nossa gente* (p.35). Tal como descrito por Tinhorão (2000), no Brasil, as festas de caráter coletivo tornaram-se uma prática ainda quando as primeiras vilas não passavam de pequenos aglomerados de gente, ligadas à administração europeia e de grupos de naturais da terra reunidos à volta dos colégios jesuítas.

Para a comunidade negra rural suas tradições festivas são representadas, ou melhor, vivenciadas, principalmente, a partir do Jiro do Reis e da festa em louvor a São Sebastião que, na maioria das vezes, são transformadas em momentos *quase mágicos* na vida cotidiana da comunidade e no seu entorno. Isso porque organizar e ativar esses eventos festivos requer das reiseiras, moradores e devotos um planejamento que segue um ritual tão peculiar que, mesmo acontecendo essas mesmas festividades nas mais diversas localidades, podemos detectar as particularidades e importância de cada uma para cada povo e região. Segundo Geertz (2012), *a religião e seus símbolos sagrados servem para sintetizar o ethos de um povo, ou seja, o tom, o*

caráter, a qualidade de vida, o estilo, as disposições morais e estéticas e sua visão de mundo (GEERTZ, 2012, p.93).

Percebe-se, portanto, como a religião se faz presente na vida dos moradores do Mulungu. Tomo aqui a importância da religião descrita por Geertz quando diz que *em qualquer cultura pouca coisa é tão poderosamente concreta quanto a religião. Ditando o sistema de visão de mundo, o jogo de valores e identidades entre o eu e o outro, ela atua como orientadora cotidiana das inter-relações*. Ainda sobre o tema o autor acrescenta que *a religião, não leva somente à compreensão do que ocorre no mundo e na vida das pessoas, mas também leva o povo a entender aquilo que não se compreende* (GEERTZ, 2012, p.93).

As diferentes maneiras de uma sociedade viver a religião, bem como compreender e organizar os festejos, denotam as fronteiras estabelecidas dentro do campo do sagrado, entre a devoção e o lúdico, a celebração e a subversão. A religiosidade católica nas comunidades negras rurais manifesta-se através das celebrações das missas, das procissões, incluindo ainda as mais variadas formas de rituais tais como as preces, orações, devoção aos santos, o fazer e o cumprir das promessas, que são partes integrantes do catolicismo. No contexto do catolicismo rural as relações de trocas entre os devotos e os Santos manifestam-se, principalmente, através das promessas feitas e dos milagres alcançados. A esse respeito, afirma Brantes:

O pagamento de uma promessa, baseado no compromisso de “acertar as contas” com o Santo, se manifesta em ações cuja configuração performática supõe a presença do olhar deste. A atitude dos devotos na performance projeta suas ações num campo simbólico gerado pelas interações pessoais com o Santo. (BRANTES, 2007, p.25).

Compreende-se, portanto, que para os devotos, a personificação do Santo presente nas interações cotidianas se manifesta tanto na intimidade pessoal como na celebração coletiva. E o pagamento de uma promessa emerge das relações de trocas pessoais e familiares deles com o Santo, quando este é corporificado através dos agradecimentos pelos pedidos concedidos.

Vale ressaltar que o universo simbólico das celebrações religiosas e seu significado expresso nas festas dos santos revelam códigos próprios e linguagens locais. Assim, para a comunidade do Mulungu as comemorações ao guardião e protetor apresenta um sistema de troca, um momento de devoção entre os moradores e o Santo. Por ser o guardião e protetor da localidade, São Sebastião ganha um santuário com seu nome. A Capela dedicada ao Santo, localizada no Mulungu é bastante simples e pequena, contudo, é um espaço destinado a todos os acontecimentos importantes do local e, em especial, à celebração das atividades religiosas

como: orações, celebrações de missas, batizados, cultos aos mortos, tendo como momento de maior concentração de visitante o dia da Festa de São Sebastião.

As comemorações em louvor a São Sebastião contam com a participação de moradores do Mulungu, e visitantes das comunidades circunvizinhas. Os festejos iniciam-se com um novenário, cuja programação é bem específica, atendendo as peculiaridades da localidade. Para definir a referida programação, forma-se uma comissão que além da tarefa de organizar e coordenar as atividades que serão desenvolvidas é, também, responsável em convidar os moradores e participantes deste momento festivo. Nas noites do novenário há uma programação que segue o ritual católico, isto é, rezas, orações, penitências, dentre outras atividades e para cada dia há uma rua ou um grupo (crianças, solteiros/as, mulheres, idosos, etc.) homenageado, cabendo ao grupo anfitrião proporcionar foguetes os quais anunciam o início e o término das obrigações religiosas, bem como um café (refrigerantes, chás, biscoitos, bolos, vinho, etc.) para os convidados.

Na oitava e última noite, as atividades religiosas são concluídas com muita expectativa, pois esta etapa é encerrada com uma festa dançante, momento muito esperado por todos, em especial, pelos moradores e visitantes mais jovens. As atividades festivas deste último dia de novena além de fazer parte do ritual das comemorações em louvor ao Santo é, também, uma prévia dos festejos do último dia de celebração, destinado exclusivamente para reverenciar São Sebastião. Desde muito cedo, a casa de Dona Augusta e a Igreja são preparadas para receber os convidados, o Santo e a Bandeira. A programação para este dia é composta de almoço para os moradores e visitantes, missa solene, procissão e a passagem da bandeira do festeiro atual para o “festeiro escolhido” para o ano seguinte e, por fim, a apresentação do Reis do Mulungu que oficialmente fecha o ciclo dessas duas celebrações na comunidade.

No momento das celebrações, o espaço sagrado emerge da relação dos devotos entre si e deles com o Santo. A personificação do Santo, presente nas interações cotidianas, também existe na festa, ou seja, na interação cotidiana dos devotos, quando o Santo é corporificado por eles através das graças alcançadas. Percebe-se, portanto, que na devoção a São Sebastião, fica explícita a crença de que os santos podem intervir nas questões cotidianas, existindo uma relação terrena entre os fiéis e os Santos intercessores. O Santo, neste caso, é como um parente próximo, com quem se pode contar nos momentos difíceis, numa relação de intimidade, sempre pronto a atender.

No tocante ao Jiro do Reis do Mulungu, este é um festejo popular que mesmo seguindo os moldes dos já existentes em todo o Brasil, diferencia-se no tempo de visitação as casas e localidades. Tradicionalmente os Ternos de Reis iniciam seus Jiros no ciclo natalino que, geralmente, acontece entre os dias 20 de dezembro a 06 de janeiro, quando se comemora o Dia de Santo Reis. Na comunidade do Mulungu, essa comemoração foge um pouco a essa regra, pois o Reis do Mulungu, geralmente, inicia seu *Jiro* na segunda quinzena de dezembro e encerra suas apresentações no dia 20 de janeiro, dia de São Sebastião.

No mês de dezembro, período das comemorações natalinas, mais especificamente no dia 24 de dezembro, véspera do Natal, até o dia 6 de janeiro, Dia de Santos Reis, que os grupos de cantadores e instrumentistas percorrem muitos lugares, passando em todas as casas, cujos donos autorizam a apresentação e, como recompensa, os reiseiros buscam caridade, ou seja, as esmoladas ofertadas em nome e gratidão ao Santo, que podem variar desde bebida (refrigerante, vinho ou cachaça), uma mesa de café ou comida preparada para os reiseiros e foliões, produtos agrícolas, quantia em dinheiro até oferta de animais para a preparação da grande festa do dia de Reis.

É importante ressaltar que a característica principal dessa festa popular é a junção das mais diversas manifestações culturais como a música, as roupas coloridas, os cânticos religiosos em agradecimento ao nascimento do Menino Jesus, visitação às famílias da localidade e das regiões circunvizinhas com muita comida e bebida. Segundo Brandão (1986), a folia de Reis de origem portuguesa, chegou ao Brasil no século XVIII e em Portugal em meados do século XVI. Em Portugal, tinha a principal finalidade de divertir o povo, já aqui no Brasil passou a ter um caráter mais religioso do que de diversão. De acordo com Brandão:

“Folia” foi uma dança popular, profana, costumeira em Portugal nos séculos XVI e XVII. Uma dança alegre, com homens vestidos “à portuguesa”, com guizos nos dedos, gaitas e pandeiros. O canto e a dança dentro do templo cristão vem desde a “Igreja primitiva” dos primeiros bispos e diáconos, herdeiros dos apóstolos. Dançar e cantar diante do sagrado é uma antiquíssima questão judaica, não esqueçamos. (BRANDÃO, 1986, p. 58-59)

Vê-se, assim, que a Folia de Reis, herdada dos colonizadores portugueses e reelaborada aqui, no território brasileiro, apresenta características próprias, tornando-se uma manifestação religiosa e cultural de rara beleza. A denominação da festa em Reis refere-se à ação dos Três Reis Magos que visitaram o Menino Jesus no dia 6 de janeiro. Na festa de Reis, evento muito popular em várias regiões do Brasil rural, o grupo de reiseiros celebra o Nascimento de Jesus, visitando as casas das comunidades e das cidades do entorno. Ainda nesta viagem da Folia de Reis pelo interior do país, Brandão afirma que:

[...] o “giro da Folia” introduziu novos personagens, como os “palhaços”, “bastiões” ou “bonecos” que acompanham a maior parte das Folias de Reis até hoje. (...) a Folia é uma prática comunitária que redefine todo um vasto território de sua passagem, envolve um número imenso de pessoas durante o “giro” e retraduz, com os símbolos do sagrado popular aspectos tão importantes do modo de vida camponês, marcados essencialmente por trocas solidárias de bens, serviços e significados. (BRANDÃO, 1986, p. 63-64)

Longe da presença e do controle da Igreja, representada pela figura do padre, o antigo ritual católico sofre transformações no meio rural e, com isso, o ritual da Folia de Reis também se modifica, constituindo-se de pequenos grupos de devotos, organizados e representados pela figura do mestre, espécie de líder que, dentre outras obrigações, é o responsável pela distribuição dos foliões segundo seus tons de voz e dos instrumentos que tocam. Neste sentido, pode-se compreender essa manifestação religiosa como uma prática comunitária que traduz, por meio dos símbolos do sagrado popular, aspectos importantes do modo de vida do meio rural. Nas palavras de Brandão (1986), *as coisas mudam: nomes, lugares, pessoas, situações, passos de danças, significados do fazer religioso e festivo* (p. 55). E ainda acrescenta o autor, ao comentar a respeito de como as comunidades negras e rurais reelaboram suas maneiras de viver e de comemorar suas festas:

O grupo de negros dançantes precisa reencontrar maneiras de sobreviver. Sem santo a quem “festar”, o terno pode “encostar” nas cerimônias de uma outra festa, a de um outro santo ou, se for bem sucedido, pode criar – ainda que com dimensões muito reduzidas – a festa do seu padroeiro no lugar pra onde foram os seus devotos. Pode aprender a ser chamado para ir em outras cidades, dançar em outras festas a troco de comida e alguns trocados. O terno tem agora muito menos pessoas, e elas não sabem fazer o ritual como os mais velhos, os “antigos” de quem sempre se fala com respeito. (BRANDÃO, 1986, p. 54)

A mudança da festa dos Três Reis Magos que visitam o Menino Jesus, para a de um Santo - o Santo Reis - homenageado no dia 6 de janeiro, é um exemplo da importância dos Santos no catolicismo rural. Na passagem da festa de Reis para o Santo Reis, em algumas comunidades rurais de muitos municípios baianos, e, em especial, na comunidade do Mulungu de Boninal, demonstra a importância e o valor simbólico que os santos têm na composição da vida dos moradores, uma vez que a todo instante os santos de devoção são solicitados para intervir e ajudar nas resoluções dos problemas.

Tomando como base a história da comunidade, preservada na memória dos mais velhos, Dona Anorita, mãe de Augusta, foi a responsável pela promessa a Santo Reis, pedindo sua

intervenção e proteção no período da grande seca de 1932, pois além de conviver com a ausência do marido, Seu Joaquim, estava prestes a ficar sem o irmão, uma vez que ele, também, preparava-se para sair em busca de trabalho. Para amenizar a dor de mais uma perda, ela pede ao Santo que interceda por eles, não permitindo mais que nenhum pai de família e parentes próximos fosse obrigado a deixar suas casas, bem como amenizasse a falta de comida e a escassez de água para a população. Caso o pedido fosse concedido, isto é, o fim da grande seca de 1932, faria uma mesa para os reiseiros no dia 06 de janeiro, dia de Santo Reis. Contam os mais velhos que, de fato, o “milagre” aconteceu, iniciando-se, assim, as celebrações em homenagem a Santo Reis e não mais a festa dos Três Reis Magos na comunidade do Mulungu. A partir de então, os homens passaram a se reunir no período das festas natalinas para sair em penitência cantando e louvando o nascimento do Menino Jesus, bem como festejando Santo Reis como forma de agradecimento.

Vale lembrar que o flagelo da seca, iniciado na década de 1930, o esgotamento das minas, bem como a proibição definitiva de garimpagem são fatores determinantes para a diminuição do trabalho e a aceleração do movimento de saída dos homens da comunidade e do seu entorno para outras localidades. Este segundo momento do êxodo rural acentua-se a partir da década de 1950, quando muitos brasileiros deixam suas localidades em direção aos grandes centros urbanos e outras regiões do país. A partir de então, São Paulo passa a ser o principal destino de muitos moradores do Mulungu, pois a cidade necessitava de muita mão-de-obra para suprir a carência de trabalhadores na construção civil. Como consequência, por volta dos anos cinquenta, houve uma diminuição significativa da população masculina, ficando as mulheres responsáveis pela manutenção da vida social da comunidade. Passam então a cuidar dos seus afazeres cotidianos, isto é, cuidar da casa/família, da pequena plantação e da criação de animais, bem como das tradições festivas e religiosas.

Ainda de acordo com os depoimentos dos moradores mais velhos da referida comunidade, a ausência/falta da população masculina interrompe as comemorações a Santo Reis por um período entre dez e quinze anos aproximadamente. Tal fato aconteceu por conta da morte e da ausência de filhos homens dos seus líderes para fazer a sucessão e dar continuidade aos festejos, pois como de costume a liderança era, naturalmente, conduzida e repassada de pai para filho. Contudo, no início da década de setenta, houve um surto de meningite na região e muitas pessoas foram infectadas com a doença levando-as a óbito. Com

isso, um outro pedido, isto é, uma promessa foi feita a São Sebastião, pedindo-o proteção e sua interseção em favor dos moradores e, em especial, que protegesse as crianças as quais eram as mais atingidas. Caso o pedido fosse concedido/atendido a comunidade voltaria a sair com o Reis em homenagem ao Santo para pagar a promessa.

Tal pedido se referia a interseção do Santo para proteger as crianças da doença, já que este Santo católico é tido como um guerreiro e vencedor das batalhas impossíveis, protegendo as pessoas da peste, da fome, da guerra e da injustiça. Conforme Mendes (2005), *a forma de diálogo entre os moradores e o Santo é baseada no politeísmo intrínseco à valorização dos seus aspectos humanos* (p.69). Por volta de 1975, as mulheres reiniciaram a comemoração do Reis, ou seja, o nascimento do Menino Jesus, louvando e agradecendo a Santo Reis e, também, a São Sebastião que passa a ser o “anfitrião” do Reis do Mulungu. Na transição da Festa de Santo Reis para o Reis de São Sebastião, liderado por duas mulheres, a forma da devoção se modificou por meio da corporeidade dos devotos. Contudo, a tradição de visitar as casas, feita antes pelos homens, foi apropriada pelas mulheres, que no decorrer da visita priorizam o bom comportamento dos festeiros e foliões, pois tanto o dono-da-casa como o Santo merecem todo o respeito do grupo. Nas palavras de Brantes:

O comportamento das reiseiras durante a performance da visita é indissociável da religiosidade vivida no cotidiano do Mulungu. A presença do Santo pelo seu “olhar” – que tudo vê – é uma forma de controle das relações sociais que na performance do reisado oferece um espaço de liberdade sobretudo através das danças. A “boa educação” dos devotos durante a visita inclui tanto os códigos sociais de respeito ao dono-da-casa, quanto o dom de si pela superação dos próprios limites físicos, no sacrifício da peregrinação e na alegria da festa. Mas é, sobretudo, pela transmutação do sofrimento em prazer, durante as visitas, que os tipos de encontros entre os donos-das-casas e as reiseiras entram em jogo na perspectiva divina, traçada pelos processos de montagem das ações rituais (BRANTES, 2007, p.35).

Nesta dinâmica de transformação, ou seja, a apropriação feminina na liderança e na condução do atual Reisado do Mulungu louvando São Sebastião teve um forte impacto sobre as mudanças sociais ocorridas no cotidiano da comunidade, pois agora no Mulungu as mulheres assumem não somente a responsabilidade de cuidar dos afazeres domésticos, como também das festividades.

Vale salientar que o ritual de visitar as casas, outrora desempenhado pelos homens durante o período de festa, foi apropriado pelas mulheres e estendido para um período de tempo

maior: o dia de louvor do santo católico São Sebastião, 20 de janeiro. Neste último dia de festa, todas as comunidades visitadas pelo Reis do Mulungu, vão até a comunidade para festejar o Santo, antes e depois da missa celebrada pelo padre.

É importante lembrar que a visita do padre, representante oficial da Igreja, na comunidade é esperada com muitas expectativas, pois além de rezar a missa, acompanhar a procissão é, também, ele que faz o anúncio oficial do/a festeiro/festeira de São Sebastião para o ano seguinte. Dentre o grupo do/a festeiro/festeira responsável para a organização da festa são incorporadas a presença de algumas crianças da comunidade. Essa prática de incorporar as crianças na comissão de organização tem como principal objetivo incentivar os jovens nos eventos festivos, bem como assegurar que eles participem e deem seguimento às festividades quando adultos.

Nos movimentos de identificação cultural da comunidade em contato com as comunidades vizinhas, a apropriação feminina da tradição de cantar o Reis marca uma mudança importante no espaço da festa. A imagem do Mulungu deixa de ser apenas lugar de mais uma comunidade negra rural da Chapada Diamantina para se tornar também o lugar onde as mulheres resolvem as coisas, tanto na visão das comunidades vizinhas como na autoimagem dos moradores da própria comunidade.

Uma das principais mudanças ocorridas no Mulungu está na tradição de cantar o Reis, pois com a liderança feminina, não apenas houve variação no repertório, como também foram inseridas modificações na performance das danças específicas do grupo como a dança do facão, da garrafa, do marimbo, o quebra-coco, a umbigada e o samba-de-roda. Destaco a dança da garrafa como uma atuação específica das mulheres e incorporada ao Reis do Mulungu, uma vez que é na execução da referida dança que muitas mulheres, na maioria das vezes, as mais velhas, entram em cena, pois só elas têm a prática do samba no pé e a garrafa de bebida solta na cabeça. Esta dança que tem como princípio básico a desenvoltura de sambar e rodopiar sem segurar a garrafa, tampouco deixá-la cair é tipicamente feminina e peculiar ao Reis do Mulungu.

É provável, também, que esta dança não fizesse parte do repertório masculino, visto que não era função dos homens desenvolver atividades domésticas de abastecer a casa com água e lenha, como também lavar as roupas da família nos rios ou açudes. Essas atividades praticadas pelas mulheres consistiam em transportar latas d'água, feixes de lenha e trouxas de roupas na

cabeça por uma longa distância. Daí a habilidade de equilibrar os objetos na cabeça e, ao mesmo tempo, se locomover sem deixá-los cair. Segundo Brantes (2007), *as danças, antes feitas exclusivamente pelos homens reiseiros, no corpo feminino adquirem outros significados no contexto social da região da Chapada Diamantina (Bahia)* (p.28).

Outra alteração verificada no Reisado do Mulungu foi o período de peregrinação, cujo encerramento dos festejos foi alterado para o dia 20 de janeiro, dia de homenagem a São Sebastião. Já nas demais comunidades negras rurais do município e Boninal e região do entorno, o encerramento do Jiro dos grupos de Reis e a festa em comemoração a Santo Reis acontecem no dia 06 de janeiro. Esta modificação provoca uma ampliação no Jiro do Reis do Mulungu, ou seja, um aumento na quantidade de casas e comunidades visitadas. Corroborando com as ideias de Brantes (2007), pode-se observar, a partir da concepção dos moradores e, principalmente, das reiseiras que o referido acréscimo de dias contribuiu significante para o crescimento da Festa de São Sebastião do Mulungu, bem como para a construção da “boa imagem” do lugar na sociedade regional.

É importante lembrar que mesmo com a expansão do tempo e dos espaços de louvação, assim como a mudança de sentido da devoção não altera as etapas estruturais da apresentação do grupo de Reis na visita às casas, exceto no canto de entrada quando as pessoas, do lado de fora da casa, pedem para abrir a porta. No último verso do canto: *Viva Santo Reis!* É substituído pelo verso *Viva São Sebastião!* Este detalhe indica que agora o Santo saudado é São Sebastião e quem conduz o Reis são as mulheres e o dono da casa responde: *Viva!* Saudando a Bandeira e o Santo, ou seja, São Sebastião, protetor e guardião da comunidade do Mulungu. Neste momento, *cantando as palavras do Santo, as reiseiras celebram a pessoa que abre sua casa para receber o Reis. Esse duplo sentido do canto (veículo das palavras do Santo e celebração do dono-da-casa) abre o diálogo das reiseiras com o espaço da casa* (BRANTES, 2007, p.37).

Observa-se, que a atuação do grupo de Reis é baseada nos cantos tradicionais que delimitam três momentos precisos do ritual: a entrada, momento em que as pessoas cantam do lado de fora da casa e o dono responde do lado de dentro; a louvação, também chamada canto de altar, quando as pessoas cantam em frente da Lapinha ou do Santo que houver na casa e, por fim, a despedida, quando as reiseiras pedem uma ajuda ao dono da casa e agradece sua boa vontade, abençoando seu lar e a caridade recebida. Antes do canto final, ou seja, da despedida, o grupo improvisa danças no ritmo do samba se assim for solicitado pelos moradores e foliões

que acompanham as reiseiras, bem como o dono da casa, pois segundo a tradição deve, na medida do possível, atender aos pedidos e as vontades dos visitantes.

Ainda sobre o ritual de apresentação do Reis do Mulungu nas comunidades, bem como seu desdobramento no espaço sagrado da casa este depende da receptividade de como os moradores e, especialmente, o dono-da-casa recebe os festeiros. De acordo com os estudos de Brantes (2007), pode-se depreender que há uma “*estrutura-flexível*” entre os cantos e o que acontece no desenvolvimento da performance, pois:

a sequência se organiza da seguinte forma: o canto de entrada, o canto de altar, a *chula* (tipo de samba) e o canto de despedida. Todos esses cantos sonorizam as palavras do Santo, exceto a *chula* que é cantada para agradar o dono-da-casa. O movimento de cantar a *chula* abre a relação direta entre as reiseiras e o dono-da-casa. Neste sentido, a *chula* marca o ponto de mudança do centro da performance: o corpo das reiseira deixa de agir como veículo das palavras do Santo diante do dono-da-casa e começa a atuar com o dono-da-casa diante do olhar do Santo (BRANTES, 2007, p.37).

Na última etapa, constituinte da apresentação final das reiseiras, quando elas cantam e dançam no ritmo do samba, ou seja, da *chula*, constitui-se no momento de transição do compromisso religioso para o momento de diversão. Nesta passagem do momento religioso para o lúdico, forma-se um tipo de estrutura aberta e o contato corporal entre os participantes se intensifica, possibilitando uma maior participação e interação dos moradores e, principalmente, do dono-da-casa. O sucesso deste momento está diretamente relacionado com a maneira como o dono-da-casa recebe e interage com as reiseiras.

Na interação entre as reiseiras, os foliões e os devotos elas aproveitam o espaço doméstico tanto para o entretenimento através do samba e do batuque, como também para agradecer ao dono-da-casa e aos moradores que acompanham o Reis nas visitas, dando mais energia e vigor para continuar com o festejo. É através deste diálogo estabelecido entre elas – reiseiras e o Santo através dos cantos tradicionais do Reis que a memória do dono-da-casa é ativada, pois sua maneira de sentir o Reis, isto é, suas lembranças da passagem do grupo na mesma casa, ao longo da vida, entram em jogo na transformação do espaço cotidiano do lar em espaço sagrado. Na entrada do Reis nas casas visitadas, o passado faz parte do trajeto da peregrinação quando as reiseiras afirmam: *temos muito que andar e ainda mais pra recordar*.

As diferentes maneiras que as casas visitadas têm de viver a religião, isto é, a passagem do Reis denotam as formas de celebração, de religiosidade e as fronteiras estabelecidas dentro

do campo do sagrado, da devoção e do lúdico, haja vista que a relação estabelecida entre o sagrado da passagem do Reis e o espetáculo da dança através das performances das reiseiras encoraja a devoção, induzindo sua prática e reforçando o compromisso da continuidade e da criatividade para os preparativos de mais um Jiro no ano seguinte. Vale lembrar que a maneira como o Reis é recebido nas comunidades e a alegria dos moradores das casas visitadas interfere na dinâmica do grupo, em especial, quando a casa oferta prêmios, também chamados de caridade, prenda ou esmola que variam desde a ajuda em dinheiro para a festa, uma mesa de comida ou de café e bebida. É importante ressaltar que não há uma obrigatoriedade do dona-da-casa em ofertar qualquer tipo de recompensa ao grupo pela apresentação, contudo, quando uma oferta é feita pela casa visitada esta é recebida de muito bom grado pelas reiseiras, pois qualquer tipo de ajuda é sempre bem vinda, desde a quantia em dinheiro para a realização da festa, até comida e bebida para alimentar os participantes.

Diante da importância do corpo, ou seja, a performance das reiseiras e foliões, as danças, os cânticos – benditos/orações e as cantorias – chulas, peculiar ao Reis do Mulungu, foram apropriadas, aprendidas e apreendidas ao longo das gerações que são apresentadas no decorrer das obrigações religiosas do grupo. É importante destacar que o momento destinado às danças e cantorias é muito aguardado por todos aqueles que acompanham o grupo, uma vez que a participação dos moradores, dos foliões e, em especial, dos donos das casas dão uma dinâmica singular ao Jiro do Reis do Mulungu, transformando o evento religioso também num espaço de lazer e entretenimento. Assim, essas apresentações guardam diferentes estilos e sotaques, servindo para estreitar laços de afinidades entre seus membros. Neste sentido, as festas, as cantorias e as danças podem ser compreendidas como um saber constituído a partir de um local de preservação de memória, guardado pelas comunidades que, ao longo do tempo, vêm moldando suas raízes de acordo com as transformações sociais. Essas transformações, na maioria das vezes, ocasionam incorporações de novos elementos culturais, ressignificando valores a serem transmitidos de pais para filhos.

REFERÊNCIAS

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.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Sacerdotes de viola**: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. **Os deuses do povo**: um estudo sobre a religião popular. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. **A cultura da rua**. Campinas: Papirus, 1989.

_____. **Prece e Folia**: festa e romaria. Aparecida, SP: Ideias& Letras, 2010.

BRANTES, Eloísa. A Espetacularidade da Performance Ritual no Reisado do Mulungu (Chapada Diamantina – Bahia). **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, v.27, n.1, p.24-47. janeiro/julho, 2007.

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

CERTEAU, Michel de et al. **A invenção do cotidiano 2: morar, cozinhar**. 12.ed. Trad. Ephraim F. Alves e Lúcia Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2013.

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: Eufba, 2012. (Coleção CULT; n.11).

GEERTZ, Clifford. **A interpretação da cultura**. 1ed. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

MARTINS, José de Souza. **A sociabilidade do homem simples: cotidiano e história na modernidade anômala**. 3ed. São Paulo: Contexto, 2012.

MACIEL, Maria Eunice. Cultura e Alimentação ou O Que Tem a Ver os Macaquinhos de Koshima Com Brillat-Savarin? **Horizontes Antropológicos**, Dez. 2001. Vol. 7, nº 16, p.145-156. ISSN 0104-7183. Disponível em: www.scielo.br/pdf/ha/v7n16/v7n16a08.pdf. Acesso em 12 mar. 2015

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

MENDES, Eloísa Brantes. **Do canto do corpo aos cantos da casa**: performance e

espetacularidade através do Reisado do Mulungu. Tese (Doutorado em Artes Cênicas). Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas, Universidade Federal da Bahia: Salvador, 2005.

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, RJ: Vozes, 2002.

ROSA, Maria Cristina *et al.* **Festa lazer e cultura**. Campinas: Papyrus, 2002.

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

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

TINHORÃO, José Ramos. **Cultura Popular: temas e questões**. São Paulo: Editora 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, RJ: Vozes, 2002.