

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MONTES CLAROS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO SOCIAL**

**A TRADIÇÃO NO MUNDO CONTEMPORÂNEO:
ANÁLISE DOS CABOCLINHOS
MONTESCLARENSES – TERNO DO CONGADO DAS
FESTAS DE AGOSTO**

Mona Lisa Campanha Duarte Colares

Montes Claros, 2006

Colares, Mona Lisa Campanha Duarte.

C683t A tradição no mundo contemporâneo : análise dos caboclinhos montesclarences – terno do congado das festas de agosto / Mona Lisa Campanha Duarte Colares. – 2006.
110 f.

Bibliografia: f. 106-110.

Dissertação (Mestrado) Universidade Estadual
de Montes Claros – Unimontes. Programa de Pós-
Graduação em Desenvolvimento Social, 2006.

Orientador Prof. Dr. João Batista de Almeida
Costa, Unimontes.

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MONTES CLAROS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO SOCIAL**

**A TRADIÇÃO NO MUNDO CONTEMPORÂNEO
(ANÁLISE DOS CABOCLINHOS MONTESCLARENSES – TERNO DO
CONGADO DAS FESTAS DE AGOSTO)**

Dissertação apresentada para obtenção do título de
Mestre junto ao Programa de Pós-Graduação em
Desenvolvimento Social

Banca Examinadora:

Dr. João Batista de Almeida Costa - Unimontes
Orientador

Dr. João Valdir Alves de Souza - UFMG

Dra. Simone Narciso Lessa - Unimontes

Montes Claros, 2006

*Desaprendi a pobreza dos pobres e dos merdunchos. E, já creio, aprendi a pobreza
envergonhada da classe média.*

João Antônio - escritor brasileiro

Agradecimentos

No final de uma jornada, sempre há muito a agradecer àqueles que nos auxiliam no decorrer do caminho. Não se chega a lugar nenhum sozinho. Por isso, devo agradecer a algumas pessoas que sei que caminharam juntas comigo, sofreram e torcem pela minha chegada, seja lá onde vai ser. Antes de todos, agradeço a Júnior, meu companheiro de estrada, meu companheiro de vida, nossos “papos-cabeças”, realmente são só nossos, continuarão mesmo depois do mestrado. A João, meu filho, ensinou-me a concentrar em meio a barulhos diversos, ensina-me, junto com seu pai, que a “vida não gosta de esperar, a vida é pra valer, a vida é pra levar”. A João Batista, meu pai, você não está aqui mas está em mim; está também nesta dissertação. A João Batista, orientador do trabalho, meu “mestre”, obrigada pela orientação, obrigada pela direção; o respeito e a admiração é que me fazem lhe chamar de mestre João, como se diz no Congado. A minha irmã, Lanna por torcer por mim. A minha mãe, Vana - obrigada pela torcida e pelas orações. A tia Luíza, quantos obrigadas ainda lhe direi? Obrigada pela dedicação, precisei muito de você durante o mestrado. Nós precisamos de você. A Cida, pelo tanto que se envolve, obrigada pelo carinho.

Devo agradecer bastante a Joaquim Poló e a sua família pela acolhida tão afetuosa. Aos mestres e integrantes do Congado, bem como a todos que me passaram informações relevantes sobre as festas de Agosto – agradeço a todos que tiveram seus nomes citados no decorrer do trabalho. Agradeço aos professores e aos colegas do mestrado pelo aprendizado, as discussões em sala foram sempre muito frutíferas. Solange, valeu a força final no inglês. Obrigada também a vocês da secretaria do mestrado– Madalena, Cláudio e Luquinha, pelas tantas xícaras de café.

Dedico este trabalho a todos os caboclinhos de Montes Claros.

RESUMO

O trabalho consiste em uma análise das Festas de Agosto de Montes Claros, focalizando o olhar e a leitura no terno dos caboclinhos. A interpretação realizada, que tem a questão do desenvolvimento como *leit-motiv* percorrendo a argumentação, procura articular a compreensão do imbricamento, no ritual, de questões teorizadas como tradição, folclore e cultura popular. No Congado montesclareense, é apreendido o dinamismo da tradição e a “circularidade” existente entre os materiais simbólicos da cultura popular e da cultura erudita. Analisamos o ritual da “trança-do-cipó”, dramatizado pelos caboclinhos e o rito de passagem dos catopês que consiste em vestir as “fardas” após o levantamento do primeiro mastro. Discutimos como o discurso do “desenvolvimento” na perspectiva iluminista que opõe tradição à modernidade, contribuiu para se firmar uma idéia negativa das Festas de Agosto, e como esse discurso se refaz de outro modo na atualidade. Entende-se os catopês, marujos e caboclinhos como símbolos importantes para a construção da identidade do montesclareense.

ABSTRACT

This study consists in an analysis of the *August Parties* that traditionally happen in Montes Claros, focusing the view on the *Terno dos Caboclinho*. The interpretation made in the study, which has the discussion about development as a *leit-motiv*, tries to articulate the comprehension of the connection, in the ceremony, of the questions theorized as tradition, folklore and popular culture. In the celebration of *Congado* (which happens in Montes Claros every year in August), one can apprehend the dynamism of tradition and the *circularity* that exists between symbolic material of popular culture and that of erudite culture. The study analyses the ritual of *trança-do-cipó* performed by the *Caboclinhos* and the passage ritual of the *Catopês*, which consists in the dressing of uniforms after the rising of the first mast. The study also discusses the way the discourses about development, in the illuminist perspective which opposes tradition to modernity, contribute to establish a negative idea about the *August Parties*, and how those discourses are rebuilt in a different way in the present days. The study understands the *Catopês*, *Marujos* and *Caboclinhos* as important symbols for the construction of the identity of the people from *Montes Claros*.

SUMÁRIO

Introdução	07
Capítulo 1: Tradição e modernidade – uma análise conciliatória,	13
A tradição vista por Ilustrados e Românticos,	17
A tradição vista pelos modernos,	19
O lugar da tradição na modernidade,	27
A “valorização” da tradição é necessária?,	32
A outra modernidade de outros homens também modernos,	34
Capítulo 2: Os caboclinhos nas Festas de Agosto de Montes Claros	41
As Festas de Agosto	42
Questão de tradição	53
O espetáculo multimídia do sagrado	59
O sagrado e o profano	60
Os caboclinhos	63
A trança-do-cipó: análise de discurso	67
Capítulo 3: Tradição, folclore e cultura popular nas Festas de Agosto	73
Perquirindo a tradição	75
Folclore: problematização do conceito	83
Festas de Agosto: interação entre “alta” e “baixa” cultura	90
Conclusão	95
Referências Bibliográficas	104

INTRODUÇÃO

Nas Festas de Agosto em Montes Claros, tomando os Caboclinhos como sujeitos tradicionais, busca-se entender a circularidade existente entre tradição e modernidade. Os rituais do Congado montesclarenses são manifestações inseridas no mundo moderno, que dialogam com o seu tempo e assim demonstram o dinamismo da tradição e sua permanência na modernidade.

Este trabalho foi uma experiência de percorrer novos trajetos que enriqueceu sobremaneira a minha formação acadêmica de jornalista. Particularmente, um aprofundamento no que vem a ser o “olhar antropológico”, sendo as leituras desta disciplina fundamentais para o entendimento do conceito de “tradição”, para a análise das Festas de Agosto, de maneira geral, e dos caboclinhos de forma específica. Algumas lições do trabalho etnográfico produzido para esta dissertação, servem também como lições para se produzir uma boa reportagem. A metodologia utilizada foi, num primeiro momento, através de referências bibliográficas contrapor os discursos sobre tradição e modernidade. No segundo momento, a descrição etnográfica foi o método utilizado para tentar interpretar as Festas de Agosto, a partir do olhar de seus diversos atores e informantes, vinculada à análise do discurso dos caboclinhos.

Durante boa parte do mestrado, o trabalho consistiu em indagar sobre o que vem a ser “tradição”. Uma resposta, que à primeira vista parece simples, foi a que mais trouxe alento: para Marcel Mauss, “tradição é aquilo que se transmite” (2001). Mas a cadeia de transmissão é dinâmica, isto significa que há uma constante interação entre o novo e o velho no interior da tradição. Desde o Iluminismo vem-se construindo um discurso dicotômico que ao separar o velho do novo, também separa o tradicional do moderno; cria-se a ilusão de que passado, presente e futuro podem ser fragmentados e lidos de maneira distinta, apesar da linearidade do tempo¹. Mas, enfim, a direção aponta

¹ Penso que é possível fazer uma discussão sobre o tempo para se entender a tradição, o que não farei nesta dissertação.

para um caminho complexo no qual tradição e modernidade, velho e novo não são categorias dicotômicas. O conhecimento coletivo do mundo moderno também se transmite de forma tradicional, pré-figurado em um saber anterior.

Assim se fazem as Festas de Agosto em Montes Claros – em meio a uma cadeia de transmissão, que se inicia na memória dos rituais do Congado colonial. Os atos são revividos e atualizados a cada nova apresentação, que se mostra maleável às ações de novos e antigos atores – desde funcionários de órgãos públicos que argumentam sobre as vestimentas do ritual até “mestre” que inova no seu terno com a participação de mulheres. No interior da tradicional Festa de Agosto não há consenso, existe uma constante “queda de braço” entre os seus protagonistas, que acontece em função do próprio dinamismo inerente aos processos tradicionais - uma luta livre entre a “tradição-nostálgica” e a “tradição-princípio”, conforme discussão de Pereira e Gomes (2002) em seus estudos sobre os Arturos e outras manifestações culturais populares.

No interior dessas cadeias de transmissão, às vezes, encontramos informações que passam despercebidas aos olhos de quem assiste e até mesmo de quem está envolvido no ritual. A presença do terno dos caboclinhos na estrutura do Congado e a dramatização da trança-do-cipó representam uma ruptura no interior da tradição indígena que culminou no fim dessa tradição. Se a tradição se faz de cadeias de transmissão, iremos observar que a morte da mamãe-vovó e do papai-vovô pode representar a quebra do elo. Sem nos dar conta, revivemos, anualmente, o massacre de um povo e a inserção de seus filhos (curumins) numa nova tradição.

No decorrer da pesquisa, devido à persistência do seu uso corriqueiro, há uma problematização dos discursos sobre o “folclore”. Entende-se que o folclore deve ser visto como prática social fixada no presente, qualquer tentativa de atrelá-lo ao passado, que aliás, é o mais comum, transforma-o em peça de museu, sem sentido para aqueles

que o vivificam. Sendo assim, é tão móvel e flexível quanto às tradições que os compõem. Persiste a dúvida quanto a real necessidade de se insistir na utilização desse conceito, principalmente porque ele carrega em si, um fardo que lhe foi imposto tanto por românticos quanto por evolucionistas, de estar relacionado com a “preservação” das raízes populares. Hoje, muitos pesquisadores preferem abandonar o termo e referir-se às tradições populares ou simplesmente à cultura popular. Por estar *sobre rasura*, naquela perspectiva derridariana, acredita-se que em meio à popularização da palavra “folclore” seria didático insistir em lhe dar novos sentidos, principalmente porque este é uma categoria apropriada pelos caboclinhos. As Festas de Agosto são vistas como sendo parte do folclore da cidade.

Inseri-se também uma pequena discussão sobre cultura popular, na perspectiva de analisar a sua interação com a cultura de elite, isso porque o que se vê em agosto em Montes Claros é uma festa, na qual observa-se uma troca de materiais simbólicos entre os grupos sociais, que ultrapassa os limites das culturas envolvidas. Ao adequar a este cenário, tanto o conceito de apropriação quanto o de circularidade, busca-se contestar a rigidez dos limites que possam existir entre os grupos sociais na contemporaneidade, no que diz respeito à captação de materiais simbólicos.

Enfim, na conclusão da dissertação são tecidas algumas linhas unindo o tema escolhido à problemática do desenvolvimento social. O “desenvolvimento” nem sempre, aliás, quase sempre, trouxe tantos malefícios quanto benefícios às sociedades “escolhidas” para adotá-lo, principalmente na América Latina. Criado no interior de novas relações de poder entre as nações, tendo os Estados Unidos como país hegemônico, sua lógica consistiu em importar regras de fora e aplicá-las na América Latina, conforme Rist (1997). Isso afetou diretamente a “cultura”, criando-se a ilusão de que os latino-americanos deveriam abandonar hábitos e costumes que denunciavam o

“atraso”. A lógica do “desenvolvimento” fez com que a população de Montes Claros por muito tempo ignorasse os ternos dos mestres do seu Congado. A elite entendia que abandonar a cultura local se fazia necessário em nome do progresso, conforme Souza (2003). A medida que o progresso foi mostrando seus frutos podres, cada sociedade latino-americana repensou e repensa qual o padrão de desenvolvimento que mais se adapta às suas reais necessidades. Os estudos sobre desenvolvimento evidenciam, teoricamente, que para um povo ou um país se desenvolverem há que construir padrões diferenciados, pois eles devem atender, de cada povo, necessidades que são diferentes de acordo com cada cultura.

Neste contexto, acredita-se que a “tradição” também pode contribuir para os estudos sobre “desenvolvimento social”, na medida em que apresenta uma outra perspectiva de ação, baseada não na linearidade e fragmentação do tempo, por um lado, e no progresso, por outro lado, mas na circularidade e numa constante mudança que mantém coerência com a matriz de onde se originou. Nas palavras de Hall (2003), seria o “mesmo em mutação”. Não é esta a lógica da vida?.

A dissertação está dividida em três capítulos, sendo o primeiro uma análise de alguns discursos teóricos sobre a tradição e do discurso epistemológico que opõe a mesma à modernidade. Acredita-se que a chegada da modernidade não implica necessariamente na perda das tradições.

No segundo e no terceiro capítulos é realizada uma descrição etnográfica dos caboclinhos e dos catopês com base nos referenciais teóricos que achamos adequado. O objetivo dessa metodologia é demonstrar o dinamismo que ocorre no decorrer das manifestações populares tradicionais, decorrente, muitas vezes, de adaptações necessárias ao seu estar no mundo moderno, mas, também, de conflitos existentes entre os próprios atores da tradição. Importante salientar que o dinamismo pode implicar

“invenção” por ação de grupos externos, como no caso da junção das Festas de Agosto, que antes ocorriam em datas diferentes, pelo bispado local; ou por ação dos próprios congadeiros, como no caso de Seo Joaquim Poló que “levantou a caboclada”², interrompida desde os anos 1950.

A conclusão do trabalho consiste na contribuição da tradição para o debate sobre o desenvolvimento social. Isto fica mais fácil, na medida que se compreende que as tradições não são estáticas e atreladas a um passado remoto, mas servem ao homem no presente, dando sentido às suas ações. O reconhecimento disso, mais do que garantir sustento econômico aos atores da tradição, visto que muitas comunidades e grupos sociais aprendem a comercializar, de alguma maneira, os produtos simbólicos de sua tradição, garantem também o fortalecimento da identidade, da auto-estima e do reconhecimento social de grupos sociais que, muitas vezes, viram a sua produção cultural ser considerada motivo de atraso, de empecilho ao desenvolvimento.

² Termo utilizado pelo mesmo para informar o re-nascimento dos caboclinhos nas festas de agosto montesclarenses.

CAPÍTULO I

TRADIÇÃO E MODERNIDADE: UMA ANÁLISE CONCILIATÓRIA

O que é tradição? O que é modernidade? Como se dá a construção do discurso moderno que imagina a sociedade moderna oposta à sociedade tradicional? Por que a tradição é apresentada como descartável, por ser o substrato inferior? E finalmente, como alguns autores contemporâneos questionam o lugar da tradição no mundo moderno, reposicionando-a frente à modernidade? Apresentarei aqui algumas possíveis respostas, temporárias como todo conhecimento.

A origem etimológica da palavra tradição provém “do verbo latino tradere, composto de dare, dar ou transmitir, entregar, e do prefixo trans, completamente, de um lado ao outro” (Rodrigues, 1994, p. 53). Essa acepção foi utilizada originalmente no contexto do direito romano, especificamente no caso de herança, as propriedades passadas de geração em geração deveriam ser zeladas e promovidas porque eram dadas por confiança (Giddens, 2003, p. 49). A tradição, nesse contexto, pode ser vista como sendo aquilo que persiste ao longo do tempo, que aproxima o passado “para reconstruir o presente”. Para Giddens, “as características distintivas da tradição são o ritual e a repetição” (2003, p. 51). Este caráter repetitivo, para o autor, precisaria ser explicado melhor porque “não há nenhuma conexão necessária entre repetição e coesão social” (1997, p. 80). Apesar de mudar, a tradição precisa ter “algo” que persiste, pois para esse autor, como crença ou prática “tem uma integridade e continuidade que resiste ao contratempo da mudança” (Giddens, 1997, p.80). Giddens considera, ainda, que a tradição está ligada à memória que sendo coletiva não pode ser vista simplesmente como lembrança. Emerge de sua leitura a compreensão de que a tradição se concretiza na vida dos homens através de rituais, através dos quais lhe é conferida “integridade”. Para esse autor, a tradição possui guardiões, que são detentores da verdade sobre a mesma e que considera “formular”, pois apenas algumas pessoas têm pleno acesso à

mesma. Para o autor, na ordem tradicional é o “status” e não a “competência” que caracteriza principalmente o guardião. Interessa-nos a sua afirmação de que

“os guardiões (...) têm muita importância dentro da tradição porque se acredita que eles são os agentes, ou os mediadores essenciais, de seus poderes causais. Lidam com os mistérios, mas suas habilidades de arcanos provêm mais de seu envolvimento com o poder causal da tradição que do domínio de qualquer segredo ou conhecimento esotérico.” (Giddens, 1997, p. 83)

Todavia, Douglas (1976) observa que “em condições primitivas” se considerarmos um “homem numa posição de autoridade que abusa dos poderes seculares do seu cargo”, veremos que a sua comunidade concluirá que ele não é merecedor do “poder espiritual investido no mesmo.” A tradição por si só não garante legitimidade aos guardiões.

Giddens também propõe uma diferenciação entre “tradição” e “costume”. A tradição, segundo ele, envolve ritual – que ajuda a distinguir as práticas tradicionais daquelas cotidianas – e possui guardiões; “ao contrário do costume [a tradição] tem uma força de união que combina conteúdo moral e emocional. (1997, p.81)” Em Weber, há a seguinte definição para “costume”: “probabilidade de uma regularidade do comportamento, de um grupo de homens, quando e em que medida esta probabilidade é dada unicamente por seu exercício de fato (1995, p. 421)”. Mas quando esse exercício de fato se baseia num “enraizamento duradouro”, o costume deve então se chamar hábito (Weber, 1995, p. 421).

Assim, hábito e tradição podem ser consideradas categorias bastante similares.

Hábito para Weber é

“uma norma não garantida exteriormente, a qual é observada pelas pessoas ‘voluntariamente’, ou simplesmente ‘sem reflexão alguma’, por ‘comodidade’ ou por outros motivos quaisquer,

e cujo provável cumprimento por causa de tais motivos pode ser esperado por parte dos outros homens que pertencem ao mesmo círculo ou grupo (1995, p. 421).”

É verdade que as sociedades modernas se estabelecem em oposição às sociedades ditas “tradicionais” e que por isso, hegemonicamente, a “tradição” se enfraqueceu gradativamente à medida que a modernidade se alastrou. Giddens argumenta que “as sociedades modernas tornaram-se destradicionalizadas”. Segundo ele, é só “olhar para formas específicas de símbolo e ritual e considerar até que ponto elas ainda compõem ‘tradições’” (Giddens, 1997, p.85). Em seu argumento, a tradição aparece como “antítese da indagação racional”. Novamente, considerando os conceitos básicos de Max Weber, temos que a ação tradicional se distingue da ação racional em relação a fins. Para Weber, a primeira é “simplesmente uma reação amortecida – quase automática – a estímulos costumeiros”; enquanto que “a ação racional é da espécie orientada a fins quando envolve a devida consideração de fins, meios e efeitos secundários”. Da mesma maneira que Giddens contrapôs a tradição à indagação racional, Weber no seu sistema de classificação da ação social dirá que a “ação em termos afetivos ou tradicionais é incompatível” com a ação racional em relação a fins (Weber, 2002, p. 43). Muitos questionamentos foram feitos à “racionalidade instrumental”. Neste sentido vide Adorno (1996), que juntamente com Horkheimer argumentam que ao tentar livrar o homem do mito e da superstição, o Iluminismo converteu a si próprio em um mito, ao qual não se pode questionar.

A tradição vista por Ilustrados e Românticos

O discurso sobre as tradições populares na sociedade moderna ocidental se fez sobre duas matrizes opostas, o Romantismo e a Ilustração: de um lado, aqueles que defendem sua pureza e preservação; do outro, aqueles que vêem o fim inevitável destas tradições frente ao progresso e à chegada do mundo moderno. Para os primeiros, as tradições devem ser preservadas, porque são elas que nos remetem ao passado, um passado que foi melhor que o presente apresentado pelo mundo moderno (Barbero, 1997). Já para os ilustrados, a tradição é um empecilho ao desenvolvimento, o passado não deve ser considerado. A sociedade caminha para frente, qualquer insistência em valorizar ou retornar ao passado é impedir o progresso humano.

Na Ilustração foi construído um discurso negativo sobre a permanência das tradições. Do lado oposto, ao meu ver, apesar de alguns méritos, a visão romântica contribuiu para a elaboração de um discurso de exclusão ao defender que as tradições populares só sobreviveriam se permanecessem à parte do processo da modernidade. O movimento romântico construiu um discurso sobre a cultura, considerando-a cindida em duas dinâmicas, a da elite que considerou como *kultur* e a popular que categorizou como *folk-lore*. O discurso sobre a cultura popular nos remete a uma vida simples, campestre, rural, longe dos apelos tecnológicos e da ganância do homem, visão esta, que está longe de ser a realidade das classes mais pobres, daquelas que fazem e vivem as culturas populares. O mesmo ocorreu com a construção do discurso sobre as suas tradições.

Historicamente, como explica Barbero (1997, p. 23 à 31), o movimento romântico que exalta o popular surge como oposição ao discurso ilustrado, que tem na racionalidade a mola para impulsionar o desenvolvimento da sociedade. Para os ilustrados, o povo, preso a suas credices e superstições, significa o atraso, o passado, a ignorância. Ao contrário, os românticos vêem na *fé racionalista* e no *utilitarismo*

burguês as causas da transformação do presente em um caos, em uma *sociedade desorganizada*. Por isso, se apegam ao popular, àqueles que ainda não foram corrompidos pelos ideais do progresso. Para os românticos, o que faz do povo, essa instância superior, é o seu isolamento na sua “vidinha besta”, como diria o poeta Carlos Drummond de Andrade. Se tentarem se educar, se tornarão tão cruéis quanto a elite racional que os governa. “(...) a originalidade da cultura popular residiria essencialmente em sua autonomia, na ausência de contaminação e de comércio com a cultura oficial, hegemônica”(Barbero, 1997, p. 30).

Propor a valorização através do isolamento está na maré contrária dos processos históricos de impureza e hibridação. Nenhuma cultura se produz isoladamente, o que culmina em que as tradições nascem também de encontros culturais³. Além disso, existe outra discussão que gira em torno do binômio inclusão/exclusão. A exclusão das classes populares propicia que lhes seja negada a sua inserção no processo político e social da construção da História, a compreensão do processo de *exclusão, cumplicidade, dominação e impugnação* que ocorre na formação do popular. Para Barbero, “*ao ficar sem sentido histórico, o que se resgata acaba sendo uma cultura que não pode olhar senão para o passado, cultura-patrimônio, folclore de arquivo ou de museu nos quais conserva a pureza original de um povo-menino, primitivo*” (idem. *ibidem*).

Barbero conclui que apesar de terem construído “*um novo imaginário no qual pela primeira vez adquire status de cultura o que vem do povo*” (*ibidem*, p.27), os românticos acabam se encontrando com os ilustrados. Para ambos, “*culturalmente falando, o povo é o passado!*” (*ibidem*, p. 30).

Para finalizar esta discussão, afirmo que a dificuldade romântica de se entender o popular pode ser expressa nestas palavras de José Martins de Souza:

³ Lévi-Strauss (1976) ao discutir raça e história afirma que as culturas não são isoladas, pois os homens sempre estiveram em contato com outros povos. Para demonstrar seu argumento ele utiliza a imagem de uma estação de ferroviária em que diversos trens movimentam-se em diversos sentidos.

“Euclides da Cunha fez um refinado discurso sobre a tragédia dos miseráveis de Canudos, que ele nunca compreendeu, porque não compreendia a linguagem do silêncio e dos alienados; porque não compreendia a dialética de um fazer história à margem da realidade dominante e das idéias dominantes” (2000, p. 12).

A tradição vista pelos modernos

Na história do Ocidente sempre houve uma ambivalência entre o antigo e o novo. Le Goff (1996) afirma que o par antigo/moderno “nem sempre se opuseram um ao outro.” Mas, durante o período pré-industrial, do século V ao XIX, a ambivalência foi se transformando em oposição clara, dando início a um embate cultural entre o tradicional e o moderno. Segundo Le Goff, esta oposição “desenvolveu-se num contexto equívoco e complexo.” Isso porque, além dos termos nem sempre se oporem um ao outro, “qualquer um dos dois pode ser acompanhado de conotações laudatórias, pejorativas ou neutras.(Le Goff, 1996, p. 167)”.

Percebemos que na modernidade, a tradição ganhou uma notoriedade negativa. “Os pensadores do Iluminismo tentaram justificar seu interesse exclusivo pelo novo identificando a tradição com dogma e ignorância” (Giddens, 2003, p. 50). Toda referência ao passado passa a ser mal vista. A tradição representa o arcaico, o antigo, o atrasado, que devem ser abandonados em nome de novos valores como progresso. Para muitos pensadores iluministas, a tradição é “fonte de mistificação, uma inimiga da razão e um obstáculo ao progresso humano” (Thompson, 1998, p.160). Suas repetições e seus rituais são apresentados como amarras, grilhões que impedem o ser humano de alçar vôo em direção à liberdade individual. Deriva daí a idéia de que nas sociedades modernas, paulatinamente, a tradição entraria em declínio⁴.

⁴Na visão de Giddens, vivemos atualmente, numa sociedade pós-tradicional, todavia existem autores que acreditam estarmos vivendo em um mundo pós-moderno. Pós-tradicional e pós-moderno surgem como

Estudando as obras marxiana e weberiana, Thompson (1998) argumenta que neles a crença no declínio da tradição é clara. O primeiro define as relações sociais emergentes no sistema capitalista como “dessacralizadas”. A velocidade que move o sistema desestrutura as tradições, que juntamente com as relações sociais são “quebradas e dissolvidas”. Mas, influenciado pelo pensamento iluminista, Marx (1981) encara positivamente essa *nova etapa do desenvolvimento humano*. Thompson, considera que “ao desencarrilhar ‘o trem dos antigos e veneráveis preconceitos e opiniões’ que abrigou as relações sociais no passado, o capitalismo permite que os indivíduos vejam suas relações sociais como elas de fato são – relações de exploração” (1998, p. 161).

Weber (2001) acreditou que o desenvolvimento da racionalidade traria a morte das “cosmovisões tradicionais”. A racionalização progressiva da ação visando a objetivá-la esmagaria o “puramente pessoal, elemento espontâneo e emotivo da ação tradicional” (Thompson, 1998, p. 161). Weber (2001) considera que “as forças mágicas e religiosas de dever” que estiveram no passado, “entre as mais importantes influências formativas da conduta” (2001, p. 30) já não conduzem o homem moderno. É o “desencantamento do mundo” que aumenta quanto mais o homem “indaga”. Segundo Weber (2004) esse é o processo de intelectualização, do qual o progresso científico é apenas um fragmento. A intelectualização e a racionalização nos dão as medidas para recorrermos sempre à técnica e à previsão, para assim termos o controle dos acontecimentos que nos rodeiam. Em outras palavras, “poderíamos, conquanto que o quiséssemos, provar que não existe, primordialmente, nenhum poder misterioso e imprevisível que interfira com o curso de nossa vida (Weber, 2004, p 38)”⁵.

tentativas conceituais de explicação da mesma realidade – talvez no reverso esses “mundos” se encontrem.

⁵ Ao discutir a ética protestante e o espírito do capitalismo, Weber (2001) considera que a ruptura processada na vida humana separando, pela racionalidade, o sagrado da ação mundana propiciou o desencantamento do mundo.

Seguindo a rota da racionalização e da intelectualização, o homem anseia pelo progresso, do qual a ciência é o motor. Isso leva a um acúmulo de pensamentos, experiências e problemas. “Abraão ou os camponeses do passado morreram ‘velhos e plenos de vida’, pois que estavam instalados no ciclo orgânico da vida”, a velhice proporcionava sentido e lá chegando já não havia enigma a desvendar. Já, o homem civilizado chega ao final da vida “cansado”, nunca “pleno” dela, porque ele sabe que todo conhecimento é provisório, jamais definitivo. (Ibid., p. 38 e passim). Para este autor, o mito da caverna, de Platão pode então ser reinterpretado: “Atualmente, acredita-se que a realidade verdadeira palpita justamente nessa vida que, aos olhos de Platão, não passava de um jogo de sombras projetadas contra a parede da caverna.(Ibid., p. 40)”

Thompson (1998) explica que na visão weberiana, o processo de racionalização ocidental é “a fatalidade dos tempos modernos”. Apresenta-se como fatalidade porque as estruturas racionais são imprescindíveis ao bom funcionamento desse novo sistema: “pois que o moderno capitalismo racional não necessita apenas dos meios técnicos de produção, mas também de um sistema legal calculável e de uma administração baseada em termos de regras formais” (Weber, 2001, p. 29).

A obra marxiana e weberiana foram fundamentais para a formação das teorias subseqüentes à modernização do mundo. Assim como eles, muitos outros teóricos fizeram essa ruptura entre tradição e modernidade, dividindo também as sociedades em tradicionais e modernas⁶. Todavia, Thompson (1998, p. 162) propõe a seguinte questão:

“Se as tradições estavam condenadas à extinção com o desenvolvimento das sociedades modernas, por que então

⁶ Particularmente sobre o processo de modernização dos países ibéricos e de origem ibérica ver a obra de Morse, Richard. *O espelho de Próspero – cultura e idéias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. Para Morse, esses países fizeram uma opção cultural por uma modernidade sem rupturas, que não se desgarrou do seu legado arcaico. Conciliatória e tradicional, mas tão ocidental quanto a anglo-saxã.

ainda permanecem – crenças e práticas religiosas incluídas – como aspectos penetrantes da vida social hoje?”.

Para os modernistas seria suficiente pensar que as tradições persistem apenas como resquícios do passado, como uma resistência inútil e insignificante frente aos novos estilos de vida pautados pelos valores modernos. Mas, a tradição não se restringe a simples permanência do passado. Como discutirei a seguir, considero que a tradição persiste porque consiste na constante re-significação do legado do passado e da constante incorporação de novos elementos em sua concretização na vida social presente. A tradição se faz na relação com o presente, no agora.⁷ Ela traz do passado, signos que são permanentemente contextualizados. Uma sociedade, pautada pela tradição não vive no passado, tem consciência de que o novo não se faz sem uma origem. Mesmo que a modernidade tenha tentado banir a tradição, em qualquer lugar, as relações cotidianas são pautadas por rituais e vivências que estão sempre chamando o passado para o presente, num processo constante de produção de novas tradições transmitidas de geração a geração, sendo cada uma delas modificada pela incorporação de novos elementos que lhe propiciam novas re-significações⁸.

O estudo que Giddens (2003) faz sobre a tradição nos parece ter sofrido algumas influências desse discurso modernista. São suas estas palavras: “todo contexto de declínio da tradição oferece a possibilidade de maior liberdade de ação do que antes

⁷ Thompson (1998, p. 160) chama a atenção para um ponto desconsiderado nas análises sobre a tradição: o papel do desenvolvimento da mídia. Ela preparou o caminho para que as tradições se “expandissem, se renovassem, se enxertassem em novos contextos e se ancorassem em unidades espaciais muito além dos limites das interações face a face.” A mídia não pode ser considerada simplesmente uma destruidora de tradições. As histórias infantis de maior sucesso comercial continuam sendo contos folclóricos: *Os três porquinhos*; *Branca de Neve*, *Pinóquio*... ressignificados de diversas maneiras pela cinematografia de Disney, dentre outros.

⁸ Ao comentar o livro “A invenção das tradições”, de Hobsbawn, Eric e Terence Ranger. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, Giddens (2003, p. 50) argumenta: “Todas as tradições, eu diria, são tradições inventadas. Nenhuma sociedade tradicional era inteiramente tradicional, e tradições e costumes foram inventados por uma diversidade de razões. Não deveríamos supor que a construção consciente da tradição é encontrada apenas no período moderno.” Completamos: nem que a construção inconsciente da tradição já não é mais possível.

existia. Estamos falando aqui da emancipação humana dos constrangimentos do passado” (Giddens, 2003, p. 56).

Este autor faz parte de uma vertente da sociologia que ao estudar a sociedade está buscando as origens do individualismo ou da noção de indivíduo na sua concepção moderna. A lógica que se desenvolve é a de que cada homem é individualmente responsável pelas suas ações e têm consciência delas, isso faz com que conscientemente estabeleça um contrato com outros homens, movido por interesse próprio. O indivíduo e suas ações individuais estão sempre no centro do processo e para que este sistema funcione bem é necessário que todos os homens sintam que a igualdade foi estabelecida neste contrato. A igualdade funciona como um sistema de vigilância no qual nenhum indivíduo gostaria de ser tratado de maneira diferente, pois se tal ocorresse, estaria abrindo mão dos seus direitos advindo pelo contrato estabelecido entre iguais. É como comenta Dumont (1993): nesta sociologia, “parte-se, como é natural nos modernos, dos indivíduos humanos para vê-los em seguida em sociedade; por vezes, tenta-se até fazer nascer a sociedade da interação dos indivíduos” (1993, p. 12).

Por outro lado, como nos informa Mauss (2003) “em um grande número de civilizações antigas, as trocas e os contratos são feitos sob forma de presentes teoricamente voluntários, mas na realidade compulsoriamente dados e retribuídos” (2003, p. 189). Para Godbout (1999), a leitura maussiana descobre a universalidade da dádiva nas sociedades antigas, dádiva esta que, segundo Godbout, implica todas as sociedades, inclusive as modernas e diz respeito à sua totalidade. Assim como o mercado e o Estado, a dádiva também forma um sistema baseado na reciprocidade e na confiança, que é omitido pelas teorias que sistematizam a ação no indivíduo isolado. Por que isso acontece? Segundo Godbout, porque “a modernidade se define essencialmente por sua absoluta recusa da tradição” acreditando “poder libertar-se dela livrando-se da

linguagem que parecia coextensiva à tradição, a linguagem da dádiva” (1999, p. 26). Para Godbout, é um erro acreditar que “o sistema de dádiva está intrinsecamente ligado às sociedades tradicionais e primitivas.” A dádiva, segundo ele, “nada mais é do que um sistema das relações sociais de pessoa a pessoa.” (1999, p. 27)

A sociedade moderna construiu a sua ideologia tendo como ponto fulcral o indivíduo. Porém, desde, pelo menos, o final do século XVIII, que presenciamos ações e reações do individualismo e seu contrário. Dumont (1993) nos avisa que há

“no mundo contemporâneo, mesmo em sua parte “avançada”, “desenvolvida” ou “moderna” por excelência, e até no plano tão-somente dos sistemas de idéias e valores, no plano ideológico, alguma coisa que nada tem a ver com o que se definiu diferencialmente como moderno. E bem mais do que isso: descobrimos que numerosas idéias-valores que se aceitavam como intensamente modernas são, na realidade, o resultado de uma história em cujo transcurso modernidade e não-modernidade ou, mais exatamente, as idéias-valores individualistas e suas contrárias, combinaram-se intimamente.” (1993, p. 31)

De que maneira a discussão sobre o individualismo proposta por este autor pode contribuir para a compreensão da persistência da tradição no mundo contemporâneo? A tradição situa-se no espaço do coletivo, não se faz a partir de ações individuais ou de interesses individuais porque diz respeito à unidade da comunidade em questão. Sendo assim, a tradição se opõe ao individualismo moderno e se faz presente na sociedade como o contrário da ideologia dominante. Cria-se então, um processo de complementariedade, no qual o individual e o tradicional reagem mutuamente às tentativas de imposições de um sobre o outro, mas também se entrelaçam, dificultando o entendimento do que seja moderno e do que seja tradicional. Lendo dumontianamente uma tradição específica, a festa dos catopês em Montes

Claros, é possível afirmar que essa é uma idéia-valor da moderna sociedade montesclareense.

Ao discutir “tradição”, é bastante pertinente ter acesso aos argumentos do pensador moderno Marcell Mauss (2001). Para ele, “uma vez criada, a *tradição* é aquilo que se transmite”. Pode-se descrevê-la como sendo “a maneira pela qual os mais velhos *transmitem* aos mais novos, *um a um*, todos os grandes grupos de fenômenos sociais.” (2001, p.115). Esse autor distingue duas espécies de tradições: a primeira é a tradição oral; a segunda diz respeito à tradição de cada geração passar a outra “a ciência de seus gestos e de seus atos manuais.” Nessa cadeia de transmissão percebemos a autoridade e a tradição social, porque em *qualquer* sociedade as tradições que são passadas não fazem parte de um processo de escolhas individuais, mas sim de assimilações culturais. É essa imposição que produz o reconhecimento e a possibilidade do fenômeno social. O valor de sinal pode então ser conhecido

“não apenas pelo agente, mas também por todos os outros espectadores, e que são ao mesmo tempo concebidos como causas tanto pelos agentes como pelos espectadores, são os gestos simbólicos que são ao mesmo tempo, gestos real e fisicamente eficazes.” (Mauss, 2001, p. 115)

Ao discutir fenômenos gerais da vida intra-social, o etnógrafo francês do grupo *Anné Sociologique* considera que “a tradição se estende a tudo e é ao menos muito poderosa [e não deveríamos] enfeitar com este nome aquilo que não passa de inércia, de resistência ao esforço, de aversão a novos hábitos, de incapacidade de obedecer a forças novas, de criar um precedente” (2001, p. 117). Em todas as sociedades, esse autor, argumenta que existem “tradições verdadeiramente conscientes”, que são criadas e “transmitidas pela força, pois resultam das necessidades da vida comum” (idem, ibidem). Tradições conscientes, para ele, consistem “no saber que uma sociedade tem de

si própria e de seu passado mais ou menos imediato” (id., ibid.). O conjunto das tradições conscientes formam a “memória coletiva” de uma dada sociedade. Importante salientar que para Mauss (2001) as tradições, seja de sociedades primitivas ou da sociedade moderna são criações coletivas e não dadas por algo externo às sociedades. Sua leitura da tradição opõe-se à visão de Hobsbawn (1997) que considera que as tradições são inventadas apenas nas sociedades modernas e que nas sociedades primitivas elas são inconscientemente transmitidas de geração para geração⁹.

Seria então possível viver em uma sociedade destradicionalizada como quer Giddens (2003)? Elas também não se caracterizam, não trazem em si possibilidade de adaptações e reformulações? A tradição traz realmente em si a resistência “ao contratempo da mudança”? Ou são outras suas preocupações? Ou tradições são muitas e resistir, interessa apenas a alguns grupos sociais ou sociedades? Nos *tempos modernos* o tempo da tradição também não pode se reformular?

O lugar da tradição na modernidade

Ao estudar a “tradição”, Thompson (1998) distingue quatro diferentes aspectos: *hermenêutico, normativo, legitimador e identificador*. O primeiro diz respeito a “um conjunto de pressupostos de fundo, que são aceitos pelos indivíduos ao se conduzirem na vida cotidiana e transmitidos por eles de geração em geração” (1998, p. 163). No sentido hermenêutico, o autor acredita que “o iluminismo não é a antítese da tradição” como afirmado no pensamento giddensiano, mas uma outra tradição ou um conjunto delas. O aspecto normativo da tradição regula as pressuposições, crenças e padrões de comportamento “trazidos do passado” que servem “como princípio orientador para as

⁹ A noção de tradição é uma construção da modernidade, assim como a noção de cultura popular. O pensamento ilustrado inventa um discurso sobre a tradição para depois se contrapor a ele. Sendo assim, a tradição como problema a ser estudado e analisado refere-se aos tempos modernos.

ações e as crenças do presente”. Esse aspecto caracteriza a rotina do cotidiano e muitas das nossas ações baseadas no “agir assim por tradição”. Para comentar o aspecto da legitimação, esse autor aborda o pensamento weberiano sobre o tema. Segundo o sociólogo alemão, a legitimidade de um sistema de dominação também pode se dar por fundamentos tradicionais, que envolveria “uma crença no caráter sagrado de tradições imemoriais (autoridade tradicional) [pois] o conteúdo das ordens está fixado pela tradição”, a violação dessas ordens põe em risco o domínio da própria autoridade em questão. No pensamento weberiano, essas ordens são dadas por um estatuto “válido desde sempre (por sabedoria)”. Esse mesmo autor, também, contrapõe o domínio tradicional ao legal¹⁰ e diz que enquanto a administração e a composição dos litígios do primeiro baseia-se em princípios de “equidade ética material, de justiça ou da utilidade prática”, o segundo baseia-se em princípios de caráter formal. (Weber, 2004, p.131). Nesse sentido, Thompson (1998) afirma que,

“no caso da autoridade legal, os indivíduos são obedientes a um sistema impessoal de normas. No caso da autoridade tradicional, a obediência é devida à pessoa que ocupa a posição de autoridade tradicionalmente sancionada e cujas ações se tornam obrigatórias por tradição” (Thompson, 1998, p. 164).

A explicação dada sobre a autoridade tradicional ajuda a clarear as relações de poder presentes na tradição e como elas podem também funcionar de forma assimétrica¹¹. Finalmente, quanto ao aspecto identificador da tradição, Thompson (1998) destaca dois tipos de formação de identidade: “auto-identidade” e “identidade coletiva”. A “auto-identidade” é o sentido que cada um tem de si e a “identidade coletiva” é o sentido de si como membro de um grupo ou da coletividade. A relevância

¹⁰ Para Weber existe três tipos puros de dominação legítima: legal, tradicional e carismática.

¹¹ A partir dos estudos que fizemos até aqui, tendemos a acreditar que a autoridade legal também é uma tradição, apesar dela não possuir as mesmas características da definição weberiana. Ela se constitui como uma “tradição” da sociedade moderna.

da tradição para a formação da identidade de um grupo social é que elas “fornecem material simbólico para a formação da identidade tanto a nível individual quanto a nível coletivo” (Id. Ibid.). É o retorno, o olhar constante para o passado, o exercício familiar da memória que cria um processo de identificação de nações, regiões, comunidades e famílias.

Esse autor desenvolve o argumento que nas sociedades modernas, há um gradual declínio dos aspectos normativos e legitimadores da tradição. A lógica da ação, as regras que regem o mundo moderno não nos permitem *fazer por tradição*. Existe uma velocidade, uma busca constante por acúmulo e renovação, uma *sensação de estar ficando para trás* que não se encaixa bem na visão tradicional de *como e porque estamos no mundo*. Além disso, “os contextos pós-tradicionais”, como define Giddens (1997), nos obrigam a fazer escolhas o tempo todo. E existe uma multiplicidade delas. Mesmo nas atividades cotidianas estamos sendo chamados o tempo todo a fazer escolhas que fogem da rotina e do hábito. Os objetivos e as metas agora vão além do domínio da tradição. A desintegração da “cultura tradicional”, ao meu ver, esse sociólogo inglês explica bem. “O âmago do espírito capitalista não foi tanto a sua ética da negação, mas sua *urgência motivacional*, despojada das estruturas tradicionais que relacionavam o esforço com a moralidade” (Giddens, 1997, p. 89). Desgarrada da tradição, a repetição torna-se compulsão. Segundo ele, nas sociedades pós-tradicionais, “ao menos que esteja ajustada aos processos da reflexividade institucional [não há lógica] em fazer hoje o que fizemos ontem. (...) O fato de hoje podermos nos tornar viciados em qualquer coisa – qualquer aspecto do estilo de vida – indica a real abrangência da dissolução da tradição” (Giddens, 1997, p. 91). A relação com o passado também se torna mais complexa. Na sociedade atual, para este autor, olhar para o passado significa também “escavar fundo, em uma tentativa de limpar os resíduos do

passado”. Porém, a decisão de se ter poucos filhos, é para Giddens, uma modificação da sociedade moderna, “parte da dissolução dos sistemas familiares tradicionais”. Alguma coisa impede que sociedades tradicionais se guiem pela vontade de ter poucos filhos? Entre as sociedades indígenas é preferencial a existência de famílias com apenas um filho, mas devido ao contato com a sociedade nacional e ao etnocídio verificado, muitas delas necessitaram, para continuarem se reproduzindo, adotar a estratégia de famílias com muitos filhos. As diversas sociedades do planeta conhecem diferentes modos contraceptivos e sempre fizeram uso deles. Essa decisão levou realmente a uma sociedade pós-tradicional ou envolve um processo complexamente moderno, mas que não necessariamente levaria ao abandono das tradições?

No aspecto legitimador, as sociedades modernas tendem a substituir a autoridade tradicional pela autoridade legal, criando novas formas de legitimação do indivíduo e de deslegitimação das hierarquias. Entretanto, conforme vem sendo discutido pelo antropólogo Roberto Da Matta, no caso do Brasil, há o imbricamento do indivíduo legitimado juridicamente com a posição hierárquica de cada um na sua navegação social. Neste sentido, vide as obra *A Casa & a Rua*, bem como *O que faz o Brasil, Brasil*.

A importância da tradição no mundo moderno estaria então, conforme Thompson (1998), principalmente nos seus aspectos hermenêutico e identificador. É um “meio de dar sentido ao mundo”, de buscar uma interpretação para ele e de “criar um sentido de pertença”. Vimos que as tradições não são estáticas no tempo, assim também cada vez mais estão ultrapassando fronteiras, não se limitando somente às relações de interação face-a-face. O processo de globalização não destruiu as tradições, mas vem modificando as relações espaciais. A mídia transforma lendas locais em mundiais, redefinindo novos espaços para a ação de sistemas tradicionais. “A tradição se tornou

cada vez mais separada da interação social compartilhada em ambientes comuns. As tradições não desaparecem, mas perdem sua ancoragem nos locais compartilhados da vida cotidiana” (Thompson, 1998, p. 165). Para esse autor, um sinal da mudança na sua natureza e no seu papel diz respeito à confiança cada vez maior que as pessoas depositam nas tradições mediadas e separadas de “contextos compartilhados” para dar sentido ao seu mundo e criar um sentido de pertencimento. As experiências do cotidiano “devem ser consideradas no contexto do *deslocamento e da reapropriação de especialidades*, sob o impacto da invasão dos sistemas abstratos” (Giddens, 1997, p. 77).

Ao discutir tradição, Hall (2003) a considera como sendo o *mesmo em mutação*, pois a vê não como o passado, mas como um “desvio através do passado” que nos capacita, “através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos de [nossas] tradições” (2003, p. 44).

A partir das discussões dos autores apresentados, percebe-se que as tradições populares, não podem ser vistas como estáticas e atreladas simplesmente a um passado imemorial. Como já foi visto, a “memória” funciona como um fator identitário da coletividade, o que não significa que as pessoas vivam para o passado. Ela se emana do presente que a reivindica constantemente.

Da mesma maneira, quando se fala em “tradições populares” deve-se lembrar que elas próprias estão impregnadas de costumes e valores provenientes de outros “lugares” da sociedade. Para melhor explicar, é válido o conceito de “circularidade” desenvolvido por Ginzburg (1987): “entre a cultura das classes dominantes e das classes subalternas existiu, na Europa pré-industrial, um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo”

(1987, p. 12). O discurso da autonomia da cultura que vai classificar e dividir os grupos sociais de maneira a isolá-los nasce da própria racionalidade moderna. Como foi visto, o debate entre ilustrados e românticos já se faz sob esse discurso. Nenhum desses dois grupos de pensadores pensa em termos de “circularidade”. Aliás, no decorrer da modernidade foi criado vários binômios; ela própria se constrói, enquanto discurso, por pares de opostos, negando a complexidade dos encontros sociais. O discurso que opõe “tradição” e “modernidade” é o mesmo que nega a “circularidade” entre as diversas necessidades simbólicas do homem para se inventar e se descobrir cotidianamente, buscando atualizar as tradições, mas também construir uma modernidade na qual a sua herança cultural esteja presente.

O processo de preservação de tradições em processo de desaparecimento pode então, tornar-se problemático. A memória e o ritual funcionam como elos que desempenham o papel de responder às necessidades e aos anseios, bem como de dar um sentido de identidade para a comunidade que se encontra, no presente, envolvida com toda a dinâmica da sociedade. Às vezes, equivocadamente, as políticas culturais se esquecem disso.

A “valorização” das tradições é necessária?

*Haverá um folclore dos astronautas como há um folclore dos chauffeurs de automóveis e pilotos de aviões. Inútil será pensar que um desenvolvimento industrial anulará o folclore(...). **Câmara Cascudo***

As pesquisas sobre o folclore avançaram bastante no que diz respeito ao seu lugar no mundo contemporâneo. Alguns autores preferem substituir os estudos sobre o folclore por estudos sobre a tradição na contemporaneidade, principalmente entre as

classes populares. Mantemos a nomenclatura, devido ao seu uso corriqueiro nas Festas de Agosto.

Quando se define que o folclore se constitui de formas inalteráveis que vão sendo transmitidas de geração em geração como ficou estabelecido na Carta do Folclore Americano em 1970, que vê o folclore como um “conjunto de bens e formas culturais tradicionais, predominantemente de caráter oral e local, e que se apresentam inalteráveis em seus modos de apresentação” (1999, p.176), percebemos que o debate, na verdade, é sobre a permanência das tradições. Porém, a palavra vem carregada de inércia e amor incondicional ao passado; re-significá-la, em consonância com o grupo popular que se pesquisa, é transpor esse movimento e dar um sentido maior às tradições.

Sendo assim, propomos um debate sobre como se dá o processo de permanência da tradição e não da preservação do folclore. Para Coelho (Ibidem, p. 177), os setores populares, e não só eles, não se satisfazem com a mera repetição passiva de formas arcaicas. Assim sendo, as tradições não se apresentam inalteráveis em seus modos de apresentação. Para Hall (2003), as “transformações” culturais situam-se no centro da discussão sobre cultura popular e afirma: “quero dizer com isso, o trabalho ativo sobre as tradições e atividades existentes e sua reconfiguração, para que estas possam sair diferentes” (2003, p. 248). Nesse sentido, as pessoas fazem as adequações necessárias aos seus usos. Cada vez que eu conto uma história que me foi passada pelos meus avós, estou fazendo uma nova leitura deste texto. Ao adaptá-la, inserindo novos atores e cenários, estou demonstrando o caráter dinâmico da memória, associada ao processo tradicional. O mesmo acontece quando aprendo algum ofício que me foi passado pelos meus pais. As minhas experiências, a minha história de vida garante que mesmo dando continuidade ao trabalho, ele já não é o mesmo, pois está inserido no meu contexto. As tradições se adaptam e se renovam a cada dia, a cada geração. Não é apenas o

conhecimento do passado, não é o passado. É o passado sempre revisto, revisitado a partir do momento vivido. Em seu estudo sobre memória, Halbwahs (1976) afirma que o passado ao ser narrado o é a partir do momento presente do narrador que considera o contexto em que vive e o pretexto da narração do passado. Assim, a memória, como a tradição já que vimos que tradição é memória, é sempre direcionada a partir do presente.

Sendo assim, não é necessário preocupar-se com a morte da tradição. Conhecimentos orais, manuais e rituais sempre serão transmitidos porque somos seres comunicativos. Todavia, a tradição constitui um dos pólos do complexo mundo contemporâneo e também contribui para a construção dos novos cenários presentificados na vivência cotidiana. São produzidas novas misturas, hibridações que os grupos sociais e as pessoas assimilam com a maior naturalidade. Segundo Canclini (1998), “nas últimas décadas as culturas tradicionais desenvolveram-se transformando-se”. Uma das causas desse desenvolvimento se deve “à necessidade do mercado de incluir as estruturas e os bens simbólicos tradicionais nos circuitos massivos de comunicação, para atingir mesmo as camadas populares menos integradas à modernidade” (Canclini, 1998, p. 215). O autor argumenta que não dá mais para dizer que a modernização provoca o desaparecimento das culturas tradicionais. Sendo assim, trata-se de perguntar como essas culturas estão se transformando, “como interagem com as forças da modernidade.”

A outra modernidade de outros homens também modernos

O termo modernidade, segundo nos informa Giddens “refere-se ao estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência”

(1991, p. 11). Viu-se, então, que o período moderno tem um início fixado no tempo e em um determinado espaço, do qual se expandiu. Mas, quais são suas principais características? O que distingue essa nova sociedade que vai se formando da que até então existia e que foi chamada posteriormente “sociedade tradicional”? Não há dúvida que as transformações foram profundas e intensas, com uma velocidade bem maior que as sociedades anteriores tinham experimentado até então. Ocorreu a emergência do indivíduo como portador de direitos. Alteraram relações íntimas e pessoais bem como experiências do nosso cotidiano. Estabeleceram também novas relações de trabalho e uma nova lógica de percepção do mundo, centrada na individuação.

Vários são os autores que no decorrer deste percurso se debruçaram sobre a modernidade, para compreendê-la. Entender e mesmo viver no mundo moderno parece, a muitos, eloqüente e perigoso ao mesmo tempo. Escritores clássicos narraram os *duplos* que nos são apresentados o tempo todo. *Fausto* de Goethe tornou-se um clássico, símbolo de toda a ambigüidade, de como se relativiza o bem e o mal na modernidade; um herói moderno. Segundo Berman (1986), Fausto tem anseios e impulsos que o autor designa de “desejo de desenvolvimento”. Desejos de experiências humanas de toda a espécie, alegrias e desgraças que não podem estar desassociadas do desenvolvimento econômico. Para esse autor, Goethe acredita que essas duas formas de desenvolvimento devem caminhar juntas promovendo um mundo novo. “O único meio de que o homem moderno dispõe para se transformar é a radical transformação de todo o mundo físico, moral e social em que ele vive” (1986, p. 41). Porém este desenvolvimento traria um alto custo para a humanidade. Este é o sentido da aproximação entre Fausto e o Diabo. E é a razão para que Berman defina *Fausto* de Goethe como a “tragédia do desenvolvimento”.

“Aceite a destrutividade como elemento integrante da sua participação na criatividade divina, e você poderá lançar fora toda culpa e agir livremente. Nada de sentir-se inibido pelo freio da dúvida moral: *Deveria* fazê-lo? Na ampla estrada do autodesenvolvimento, a única questão vital é: *Como* fazê-lo? De início, Mefisto [o diabo] mostrará como, a Fausto; mais tarde, à medida que se desenvolva, o herói aprenderá a fazê-lo por si próprio” (Berman, 1986, p. 49, grifos no original).

Neste mesmo livro, Berman apresenta outro lírico da modernidade: Charles Baudelaire, “que fez mais do que ninguém, no século XIX, para dotar seus contemporâneos de uma consciência de si mesmos enquanto modernos”. Mas como ele fez isso? Baudelaire contribuiu para a construção literária de um novo tipo de herói. Segundo o poeta Theodore de Banville

“Ele aceitou o homem moderno em sua plenitude, com suas fraquezas, suas aspirações e seu desespero. Foi, assim, capaz de conferir beleza a visões que não possuíam beleza em si, não por fazê-las romanticamente pitorescas, mas por trazer à luz a porção de alma humana ali escondida; ele pôde revelar, assim, o coração triste e muitas vezes trágico da cidade moderna. É por isso que o assombrou, e continuará a assombrar, a mente do homem moderno, comovendo-o, enquanto outros artistas o deixam frio.” (Banville apud Berman, 1986, p. 130)

Uma das grandes recriações da sociedade moderna é a cidade. “Na verdade, o urbanismo moderno é ordenado segundo princípios completamente diferentes dos que estabeleceram a cidade pré-moderna em relação ao campo” (Giddens, 1991, p. 16). Em seus estudos sobre a vida nas metrópoles, Simmel afirma que novas condições psicológicas são nelas criadas, observando-se “a rápida convergência de imagens em mudança, a descontinuidade aguda contida na apreensão com uma única vista de olhos e o inesperado de impressões súbitas” (1987, p. 12). Assim, a vida na cidade grande diverge da vida na cidade pequena “no que se refere aos fundamentos sensoriais da vida

psíquica”. Nesta, “o ritmo da vida e do conjunto sensorial de imagens mentais flui mais lentamente, de modo mais habitual e mais uniforme” (Simmel, 1987, p. 12). As rápidas mudanças que o Ocidente conheceu forçaram o surgimento de uma nova mentalidade, novas percepções do mundo e novos estilos de vida que foram denominadas de modernas em oposição ao modo de vida preexistente. Essas alterações aconteceram em todos os substratos da sociedade, criando um ambiente novo também para as classes populares.

A cidade moderna tem vida própria. Novas relações de trabalho vão dando mais e mais, autonomia aos centros urbanos. Assim, costumes e tradições urbanas começam a aparecer. Mas, em relação à cidade, a grande novidade é o surgimento das *massas* e seu estilo de vida. A revolução industrial trouxe um novo cenário de milhares de pessoas aglutinadas ao redor das fábricas. Era só o início do encurtamento do espaço-tempo. A distância de algumas léguas que precisa ser percorrida para o encontro agora pode se resumir a alguns passos. Mas, isso se as pessoas tivessem tempo; porque outra grande novidade da modernidade diz respeito ao *trabalho*. As pessoas foram aglutinadas para que ficassem mais próximas dos seus locais de trabalho e suas jornadas de trabalho são muito extensas. Os homens, crianças e mulheres do primeiro período da modernidade se apresentam cansados e desanimados. Apesar de próximos, parece que nunca estiveram tão distantes.

“Que dirá esta noite. Pobre alma solitária,
(...)
Seja na noite negra e em meio à solidão
Seja na rua triste e em meio à multidão,
Seu fantasma pelo ar é a dança mais acesa” (Baudelaire, 1984, p.157).

Baudelaire é um poeta partido ao meio, ele conhece a miséria e as angústias que a modernidade provoca, mas ao mesmo tempo é apaixonado pelos tipos e pela liberdade

metropolitana. O seu grande mérito é ter conseguido ir fundo no *mundo da vida* da modernidade, transformando personagens insignificantes para a burguesia: bêbados, desempregados, prostitutas, mendigos e vadios nos verdadeiros heróis modernos. “O espetáculo da vida mundana e das milhares de existências desregradas que habitam os subterrâneos de uma cidade grande – dos criminosos e das mulheres manteúdas - , (...) provam que precisamos apenas abrir os olhos para reconhecer nosso heroísmo” (Baudelaire apud Benjamin, 1989, p. 77). O que fazem e como vivem esses que de longe parecem merecer apenas o nosso desprezo? À prostituta ele diz que “porias o universo inteiro em teu bordel.”¹² E quem, senão Baudelaire, o poeta que segundo Benjamin (1989) abriu espaço na literatura para a periferia da cidade, poderia contar-nos tão docemente a história de uma mendiga, como fica claro no poema “A uma mendiga ruiva?”¹³

A importância de Baudelaire para o nosso estudo sobre a modernidade se situa nesses espaços subalternos, periféricos que ele homenageia em seus processos de *flâneur* pelas ruas parisienses. Os personagens que ele descreve são tão modernos

¹² “Porias o universo inteiro em teu bordel,/Mulher impura! O tédio é que te faz cruel./Para aguçar a boca em jogos singulares,/Terás um coração por dia entre os molares./Teus olhos a girar assim como farândolas,/De festas de fulgor a imitar as girândolas,/Usam com insolência um poder emprestado, Sem conhecer jamais a lei do próprio estado! Máquina cega e surda e de um cruor fecundo!/Instrumento a beber todo o sangue do mundo,/Já perdeste o pudor e ao espelho não viste/Tua beleza cada vez mais murcha e triste?/A grandeza de um mal de que tu sabes tanto/Certo nunca te fez retroceder de espanto,/Na hora em que a natureza em desígnios velados,/De ti se serve, ó fêmea, ó deusa dos pecados,/Para plasmar um gênio, ó imundo animal? /Ó grandeza de lama! Ó ignomínia imortal! (Baudelaire, 1984, p. 127)

¹³ **A uma mendiga ruiva**/Ruiva e branca a aparecer, /Cuja roupa deixa ver/Por seus rasgões a pobreza/Como a beleza,/A mim, poeta sofredor,/Teu corpo de um mal sem cura/Todo manchas de rubor./Só tem doçuras. E calças (muito mais bela/Que a Rainha da Novela/Com os seus coturnos brancos)/Os teus tamancos. Em vez de molambos, mal/Não te iria roupa real,/Chegando as ondulações/Até os talões;/Em vez de meia de crivos,/Para os olhos dos lascivos/Um punhal na perna linda/ Fulgure ainda;/E laços mal apertados/Mostrem aos nossos pecados/Os teus seios a brilhar/Como um olhar; Para seres desnudada/Tu te faças de rogada/Possam expulsar teus braços/Dedos devassos;/Pérolas formosas, ou/Sonetos, os de Belleau/Que os galantes na prisão/Sempre te dão, A chusma dos rimadores/Dedicando-te primores,/E olhando o teu escaupim/ No varandim, Muito pagem a sonhar/E muito Senhor Ronsard/Olhariam com sigilo/Teu fresco asilo! No leito dos teus delírios /Terás mais beijos que lírios/Tua lei dominará/Mais de um Valois! Porém segue a tua lida,/Só por sobras de comida/Jogadas por distanciadas/Encruzilhadas; E só quer teu sonho louco/Jóias que valem bem pouco/Que eu nem posso, ó Deus clemente,/Dar de presente. Nada de orna neste instante,/Perfume, rubim, diamante,/Só tua nua magreza!Minha beleza!” (Baudelaire, 1984, p. 225 e 226)

quanto os burgueses, que ele também homenageia, no entanto fazem uma travessia que pode ser vista como um caminho de resistência aos moldes impostos. Essa resistência não significa um retorno ao passado; mas uma afirmação de novos estilos de vida que surgem no interior do mundo urbano, no interior da modernidade, dando a ela um sabor de multiplicidades, de alternativas que vão além das racionalidades instrumentais propostas pela teoria. A modernidade na rua, na periferia é uma mescla, um mosaico que desconstrói o seu próprio discurso.

Em resumo, o texto até aqui, é um mosaico de discussões sobre a questão da tradição. Contrapõe-se o pensamento de Giddens – fundamentado em uma *tradição* iluminista e individualista - que imagina uma sociedade pós-tradicional ao de outros pensadores que argumentam sobre a permanência da tradição no mundo moderno não como simples resquício do passado, mas como algo que também dá sentido ao presente e que o altera constantemente. A permanência se faz a partir do pressuposto de que tradição é aquilo que se transmite, assim definido por Marcel Mauss (2001) ou de que tradição é o mesmo em mutação, como define Stuart Hall (1998).

Apona-se também o conceito de “circularidade” descrito por Ginzburg (1987) que ajuda a entender como a dicotomia entre o antigo e o novo – o tradicional e o moderno, bem como a devida associação dos termos ao povo e a elite respectivamente não existiam antes do período iluminista, ocorrendo uma maior circulação de idéias entre as classes sociais.

O embate entre românticos e ilustrados, que para o bem ou para o mal, ajudaram a consolidar um discurso sobre a tradição que a vincula ao passado também é apresentado. Enfim, insiste-se que a ruptura com a tradição observada no discurso hegemônico da modernidade não se concretiza porque tradição e modernidade não são categorias dicotômicas. As sociedades modernas trouxeram novas perspectivas,

expandiram os horizontes deixando que os olhares fossem mais longe no mapa *mundi*, mudaram as relações pessoais e deram um charme todo especial às palavras igualdade e liberdade. Não há porque imaginar que essas mudanças abalariam as estruturas da tradição, porque ela não é algo atrelado a um passado imemorial. As tradições se refazem constantemente e permanecem porque nenhuma sociedade se constrói sem a sua permanência. Até mesmo nas sociedades modernas, o processo de transmissão do conhecimento coletivo é conscientemente passado para que seus indivíduos possam se sentir parte de um todo coerente.

Dizer que a modernidade trouxe o fim das tradições soa como se estivéssemos em um tempo onde o homem está solto, sem referências e sem nenhum elo com o seu mundo, sua família, seu país. Isso não é verdade. Sabemos que além do individualismo igualitário, o mundo moderno também abre espaço para diversas formas de solidariedade, dádivas e vínculos associados à tradição. Em meio a essas equivalências da modernidade é que imaginamos o poeta Baudelaire (1984) e por isso quisemos colocá-lo neste contexto. Seus poemas e seus textos apresentam um mundo moderno complexo, com atores também complexos. O homem moderno, que Baudelaire elogia em versos e que Simmel (1987) descreve em sua teoria está envolto numa nova realidade, recebendo vários estímulos da metrópole onde mora. O objetivo dessa dissertação é se debruçar sobre estes homens novos que estão envoltos em tradições, mas que habitam cenários urbanos periféricos. São homens modernos que tecem suas próprias tradições.

CAPÍTULO II

OS CABOCLINHOS NAS FESTAS DE AGOSTO DE MONTES CLAROS

Este capítulo se inicia com a descrição dos caboclinhos e de sua participação nas Festas de Agosto de Montes Claros. A intenção é proporcionar uma experiência de encontro, um aproximar-se, interpretar este ritual, com ajuda de seus especialistas, leigos e antropólogos, conforme propõe Turner (2005) em sua metodologia para leituras de rituais. Para este autor,

“a estrutura e propriedade dos símbolos rituais podem ser deduzidas de três tipos de dados: (1) forma externa e características observáveis; (2) interpretações dadas por especialistas e por leigos; (3) contextos significativos amplamente elaborados pelo antropólogo.” (Turner, 2005, p.50)

A descrição das Festas de Agosto se deu a partir da pesquisa de campo feita em 2004 e 2005 – foram observadas sua história e seus cenários; bem como os caboclinhos – quem são, o que representam, o que fazem. Também se destaca as falas dos “mestres” – que integram o ritual e de “leigos” que têm algo a dizer sobre a festa. Embasando-se nos trabalhos antropológicos, abre-se caminho para uma reflexão sobre as diversas falas, o visto e o dito, o discurso das músicas e do “drama” representado pelos caboclinhos. Foram feitas inserções teóricas na primeira e segunda parte, naquela perspectiva geertziana de elaboração de etnografias. A discussão sobre a tradição no mundo moderno é recapitulada, tendo os “caboclinhos” como foco de interpretação. As experiências de “descrições etnográficas” foi o método utilizado para a produção desse e do próximo capítulo.

As Festas de Agosto

O ritual dos caboclinhos não se faz fora de uma festa maior que abrange também catopês e marujos. Mas, o que é um ritual? Segundo Turner, “ritual” é “o comportamento formal prescrito para ocasiões não devotadas à rotina tecnológica, tendo como referência a crença em seres ou poderes místicos” (2005, p. 49). Ritualisticamente, todo mês de agosto, catopês, seguidos de marujos e caboclinhos conduzem as bandeiras de seus santos e levantam os mastros de Nossa Senhora do Rosário, da qual são devotos os catopês, São Benedito e Divino Espírito Santo, dos quais são devotos os caboclinhos e marujos. Ao caminharem pelas ruas do centro de Montes Claros vão cumprindo a divina missão de sacralizar os espaços profanos, anunciando os reinados que virão¹⁴.

“Importante salientar que o sagrado, conforme Mircea Eliade, pressupõe um tempo e um espaço homogêneo, ou contínuo, que se opõe ao profano que se exprime em tempo e espaço heterogêneo. Entre os dois não há solução de continuidade, pois não se misturam como a água e o óleo. Para que o catopê possa conduzir os reis de congo, como na interpretação de Arthur Ramos, ou a Senhora do Rosário, como na outra interpretação, é necessário que retirem das ruas da cidade as energias que não coadunam com a sacralidade do momento. E, como o sagrado requer um espaço homogêneo, é necessário fazer a limpeza do mesmo e unificar as partes quebradas pela profanidade” (Costa, 2005).¹⁵

Esse autor lembra ainda que quanto maiores as interferências externas na passagem dos ternos – pessoas, carros etc – mais tempo levarão para chegarem à Igrejinha, já que a sua função é construir um espaço sagrado “para que os reis de Congo ou a Senhora do Rosário possam percorrer as ruas da cidade”. Importante salientar a origem do Congado – “que implica o culto aos preceitos revelados na aparição de Nossa

¹⁴ Neste sentido vide Eliade, Mircea. *O sagrado e o profano – a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

¹⁵ Costa, João Batista de Almeida. “Os catopês de Montes Claros” - texto produzido por ocasião da 27ª Festa de Agosto de 2005 a pedido da Prefeitura Municipal de Montes Claros.

Senhora do Rosário, na recordação dos antepassados e na honraria aos santos protetores” (Pereira e Gomes, 2002, p. 67). É um culto de origem africana, celebrado inicialmente por escravos que ao chegarem em Portugal, “fundavam associações mais ou menos secretas, nas quais elegiam reis e rainhas para rememorar os reinados existentes em seus países de origem” (Côrtes, 2000, p. 137)¹⁶.

Quando o Congado, que em Montes Claros se constitui de catopês, marujos e caboclinhos¹⁷ chega à igreja do Rosário, inicia-se um rito de passagem, o ápice da festa - o momento do levantamento do mastro, que representa a ligação completa dos reinos e o início de um só reinado sagrado.

“O mastro, sendo um elemento simbólico de grande importância nas comemorações coletivas, passa a caracterizar o centro energético da festa, constituindo-se no sinal concreto da ‘axis mundi’ que une terra e céus, vivos e mortos, homens e deuses. O indivíduo se liga aos seus santos, aos arquétipos e aos seus antepassados.” (Costa, 1995, p 24)

A partir desse ritual, virão três dias, nos quais o sagrado se instituirá em Montes Claros – reis, rainhas, imperador e imperatriz reinarão protegidos pelos seus padroeiros respectivos: Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Divino Espírito Santo. E a Igreja do Rosário transforma-se no “centro do mundo”.

Atualmente, todos os ternos se apresentam em agosto, sendo o principal evento das tradicionais “festas de agosto”. Todavia, como citado em Paula (1957, p. 138) , a

¹⁶ A devoção a Nossa Senhora do Rosário se faz de início por homens brancos europeus. A sua assimilação pelos negros africanos se deu, conforme alguns estudos, pelas mãos de padres dominicanos portugueses que se teriam utilizado da “imagem da santa para catequizar os povos africanos em plena África, fazendo a relação sincrética da Virgem do Rosário com o Orixá Ifá, do Panteão Mitológico africano, que era o oráculo dos homens e mesmo dos deuses, e possuía um colar de sementes de palmeiras que foi associado ao Rosário de Maria.” (Côrtes, 2000, p. 137)

¹⁷ “a fraternidade de Nossa Senhora do Rosário e dos santos pretos, entre os quais São Benedito e Santa Efigênia é constituída em Minas, por oito guardas, a saber: candombe, moçambique, congo, vilão, marujos, catopê, cavaleiros de São Jorge e caboclinhos (...) que formam a congada, denominação genérica da grande família coreográfica em torno dos referidos santos.” (Martins, 1988, p.8)

notícia mais antiga que se tem sobre o assunto “é datada de 23 de maio de 1839, quando ‘Marcelino Alves pediu licença pra tirar esmolos para as festas de Nossa Senhora do Rosário e Divino Espírito Santo que pretendia fazer nesta freguesia.’”¹⁸ O mesmo autor afirma que, já no ano de 1841, quando se comemorou a coroação de D. Pedro II, em 8 de **setembro**: “foram permitidos vários divertimentos durante três dias: ‘catopês, cavalhadas, volantims e quaisquer outros divertimentos que não ofendam a moral pública (1957, p. 138).” Segundo Costa, (1995, p.8) “no século passado, os marujos e caboclinhos realizavam a sua festa para o Divino Espírito Santo no mês de maio, mas o bispado local determinou a junção da mesma com as festas de Nossa Senhora do Rosário, que desde então são realizadas no mês de agosto.” A festa em Montes Claros passou, então a possuir algumas particularidades em relação a outros lugares de Minas Gerais que comemoram separadamente seus santos de devoção pelas suas respectivas irmandades.

A flexibilidade da tradição que ocorre nas Festas de Agosto e que se discute teoricamente no capítulo inicial, está presente desde o início quando se constata que se hoje, tem-se a concentração dos diferentes mastros e das diferentes festas em agosto, isso não quer dizer que foi sempre assim. No interior da tradição, existe um processo constante que se faz de imposições, negociações e re-elaborações que não fazem nem mesmo do ritual em si, algo inflexível e imutável. As Festas de Agosto, como são realizadas atualmente, nem sempre foram em agosto, mas hoje os envolvidos na sua organização a fazem e a vivem nesse mês, “tradicionalmente”. O que não fixa a tradição nesse mês, a tradição é flexível porque os homens envolvidos o são. O papel do bispo local na fusão e re-elaboração de diferentes festas religiosas em apenas uma, no mês de

¹⁸ Em 1831 o Arraial das Formigas é elevado à condição de Vila, que se instala em 1832. Para que tal ocorresse vieram diversas famílias de Diamantina, Sabará e Ouro Preto, dentre outras cidades mineiras, com seus poucos escravos. Mas, é possível uma outra interpretação. Como a vida local só começa a ser registrada com a implantação da estruturação do Estado, por meio da Vila, é possível que os rituais a Nossa Senhora do Rosário já ocorressem mesmo antes da chegada das famílias mineiras que se transferiram para o antigo Arraial.

agosto, remete a análise feita por Hobsbawn (2002) sobre “a invenção das tradições”. Segundo ele, as tradições se adaptam quando é necessário “conservar velhos costumes em condições novas ou usar velhos modelos para novos fins. Instituições antigas, com funções estabelecidas, referências ao passado e linguagens e práticas rituais podem sentir necessidade de fazer tal adaptação” (2002, p. 13).

Há em Montes Claros, três festas fundidas sendo que, originalmente, cada uma ocorria em uma data específica. A data festiva de louvor a São Benedito é 26 de dezembro e segundo Côrtes (2000), as festividades do Divino são realizadas durante o período de Pentecostes, cinquenta dias após a Páscoa. Sendo realizado em agosto, no terceiro dia de cortejo, o império do Divino em Montes Claros não conta com a Folia do Divino, e a bandeira dos festeiros com a figura de uma pomba branca representando o Espírito Santo é conduzida por catopês, marujos e caboclinhos, personagens do Congado. A origem da devoção ao Divino Espírito Santo é européia, chegou a Portugal trazida da Alemanha.

“Foi instituída pela rainha Isabel, casada com o rei Dom Dinis, o lavrador, na cidade de Alenquer, onde foi construída uma igreja em homenagem ao Divino Espírito Santo. Conta a lenda que a rainha gostava de distribuir esmolas para os pobres, especialmente comida. O rei, sovina, passou a proibir a esposa dessa prática. Certa vez, quando levava pão aos famintos na rua, ela foi surpreendida de repente pelo rei, que lhe perguntou o que trazia. Temendo a reação do marido, ela respondeu que trazia rosas. Ao verificar, espantado, o rei viu lindas flores” (Côrtes, 2000, p. 24).

A partir desse milagre, a devoção se espalhou rapidamente. Conforme esse autor, a festa foi trazida para o Brasil no século XVI, “sob o nome de Império do Divino” (Côrtes, idem, ibidem). O nome Império decorre “da referência ao altar montado na casa do festeiro, ou seja, do imperador do Divino”. Durante “as festas de

Agosto”, alguns se perguntam porque dois dias de reinado e um de império. Na verdade, as festas de origens distintas foram juntadas posteriormente, sendo as de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito originárias da coroação dos reis congos e a do Divino, na devoção de um imperador ao Divino Espírito Santo.

Em Portugal, os negros precisavam se reunir e coroar seus reis e rainhas em irmandades secretas. Quanto à origem das Congadas, Côrtes (2000) afirma que no período colonial, no Brasil o clérigo local e “os portugueses para acalmar os escravos e manter a ordem, incentivavam as chamadas coroações dos reis do congo (...) em homenagem à padroeira ou a Nossa Senhora do Rosário” (2000, p. 90). Os negros se “rejubilavam ao ver seus reis coroados, as comemorações à santa eram magníficas, repletas de danças e batuques” (Cortes, id., ibid.). Segundo Martins (1988), o Congado “é a maior ocorrência folclórica em Minas”. Sua origem estaria associada principalmente às lembranças “da rainha Ginga de Angola e de Chico Rei, o lendário animador negro de Vila Rica”. O registro mais antigo que se tem da festa em Minas encontra-se nos escritos de João Antonil publicados em 1711.

Enfim, o congado é “um nome genérico dado aos diversos grupos vinculados ao culto do santo de devoção (...) aparecem então sob a forma de reprodução simbólica da história tribal, com a coroação dos reis do congo” (Côrtes, 2000, 138).

“Exprime inegavelmente uma sobrevivência histórica de antigas epopéias angolaconguesas, onde podemos identificar os seguintes temas: (a) cerimônias de coroamento dos antigos monarcas do congo; (b) lutas destas monarquias, uma contra outras; (c) lutas contra o colono invasor; (d) episódios históricos vários, com trocas de embaixadas, oráculos de feiticeiros etc. (...) O que tende a sobreviver do referido auto é a cena processional (leit – motiv da embaixada real) que sempre termina numa igreja de devoção negra.” (Ramos citado por Costa, 1995, p. 8)

Em Montes Claros, a devoção é a Nossa Senhora do Rosário e a São Benedito, mas, também, ao Divino Espírito Santo¹⁹. De uma forma geral, os reinados vêm ritualmente protegidos pelas suas guardas que são em número de sete: Congo, Moçambique, Catopê, Marujo, Caboclinho, Cavaleiro de São Jorge, Vilão. Segundo Martins (1988), cada uma delas possui vestuário próprio e autonomia. Guarda é a designação mais comum, dependendo do lugar pode ser chamada também de corte, banda, terno, batalhão. Em Montes Claros, participam das festividades os seguintes ternos: catopês, marujos e caboclinhos. Os catopês vão à frente do cortejo, são os responsáveis pelas bandeiras e pelo levantamento do mastro, sua presença é tão significativa que a festa é conhecida, popularmente, como Festa dos Catopês. Estão associados aos africanos que vieram para o Brasil. Os marujos são a segunda guarda. Segundo Côrtes (2000), sua função histórica dentro da Irmandade do Rosário é “rememorar a longa e dolorosa travessia marítima da África para o Brasil” (Nau Catarineta). Durante suas exposições, os marujos realizam as embaixadas e, logo a seguir, a resinga, “nome dado aos dois embaixadores, um vestido de azul e o outro de vermelho, com a vitória do primeiro, em uma referência à guerra existente entre os mouros e cristãos, descrita na cavalhada” (2000, p. 153). Em Montes Claros, além da marujada, compõe-se a guarda do patrão, contramestre, piloto e calafatinho; o ponto alto de sua apresentação, a resinga ou morte do patrão, já há algum tempo não é dramatizado pelos marujos. Segundo “Seo” Miguel Sapateiro, mestre da marujada, isto se dá devido à impossibilidade de todos os atores-devotos estarem presentes ao mesmo tempo nas dramatizações, ou falta o contramestre ou falta o piloto. Apesar disso, o auto está bem presente em sua memória, convidado para falar a estudantes universitários, devidamente

¹⁹ O Império do Divino não se constitui propriamente como um congado. Em Montes Claros foi incorporado às festividades, isto diferencia a festa do congado montesclareense das que ocorrem em outros lugares. Entretanto, esta é uma questão que foge ao escopo deste trabalho.

fardado, ele recitou os versos e contou como se dá teatralmente a morte do patrão. A encenação e a utilização das fardas em um outro cenário, que não o do rito sagrado, traz à tona uma discussão, de como os próprios atores-devotos estão refazendo suas relações em novos espaços considerados profanos.

Inicialmente tida como celebração restrita aos escravos, aos poucos a festa foi se transformando em evento da sociedade como um todo, os catopés foram vendo os seus reis e rainhas negros sendo substituídos pelos filhos de famílias brancas e ricas. Apesar de em algumas localidades do Brasil, haver a manutenção da coroação de reis e rainhas negros, em Montes Claros, os reis e imperadores vêm de famílias que têm condições financeiras de assumir os gastos com a alimentação de toda a corte. Essas famílias de festeiros o fazem por motivos vários que nem sempre se ligam à sacralidade do rito. Sendo assim, os mestres fazem suas análises particulares dos festeiros, observando que nem todos manifestam a devida relação com o sagrado, pois se mostram pouco devotos ou pouco respeitosos com a bandeira, o símbolo dominante a demonstrar o sagrado. O depoimento de Gerinha – porta-bandeira de Zanza é exemplar: *“Chegamos na casa do festeiro – a bandeira de Nossa Senhora tava no chão!!! Eu peguei, fiquei segurando, acho que a mulher [festeira] percebeu. Pegou. Pôs numa cadeira. Num tem capacidade pra quê que pega?”* Capacidade nesse contexto não diz respeito à condição financeira, mas à fé. O devoto se espanta ao perceber que para os festeiros de Nossa Senhora do Rosário, a bandeira não incorpora a sacralidade devida, ele espera que os festeiros estejam envolvidos no mesmo mundo sagrado dele, de adoração e respeito à bandeira. Ao concluir que não existe esta relação, questiona que motivos levam os festeiros a assumirem a responsabilidade pela bandeira?

Mesmo que os festeiros nem sempre estejam no mesmo nível de envolvimento sagrado com as bandeiras que as suas guardas, provavelmente nem todos os integrantes

dos ternos também o estão, eles se integram à totalidade do ritual. Seguindo a linha de pensamento de Émile Durkheim (1996) em seu estudo sobre religião, entende-se que é necessário compreender a religião no seu aspecto social. Seja qual for a relação individual estabelecida com o sagrado, a religião tem a função de ajudar a viver. Além disso, ela reflete valores morais, sentimentos hierárquicos que foram construídos em determinada sociedade e que precisam ser atualizados constantemente na memória coletiva.

“Assim se explica o papel preponderante do culto em todas as religiões, sejam quais forem. É que a sociedade só pode fazer sentir sua influência se for um ato, e só será um ato se os indivíduos que a compõem se reunirem e agirem em comum. É pela ação comum que ela toma consciência de si e se afirma; ela é, acima de tudo, uma cooperação ativa” (Durkheim, 1996, p. 461).

O símbolo ritualístico, para Turner (2005), como qualquer outro símbolo também está envolvido no processo social. É um fator permanente na ação social e está associado aos interesses humanos, objetivos, fins e meios, explicitamente formulados ou não. A função das bandeiras nas Festas de Agosto que são símbolos ritualísticos cheios de significados ultrapassa o sagrado. Elas possuem uma função social que envolve interesses diferentes, estruturantes da mesma sociedade: a relação de festeiros e foliões com as bandeiras, bem demonstram como um símbolo ritualístico tem uma função social e responde a diferentes interesses e objetivos.

Mas o que é um símbolo? Segundo Turner “é uma coisa encarada pelo consenso geral como tipificando ou representando ou lembrando algo através da posse de qualidades análogas ou por meio de associações em fatos ou pensamentos” (2005, p. 49). Todo ritual possui “símbolos dominantes”, aqueles que se tornam o foco da ação. Nas Festas de Agosto, os símbolos dominantes são os catopês, marujos e caboclinhos, porém como já foi dito, ocorre uma hierarquização entre os ternos, interna ao símbolo.

Os catopês situam-se acima dos outros ternos; a festa é conhecida também como *Festa dos Catopês* e os seus mestres são requisitados, preferencialmente, para entrevistas, fotos e eventos produzidos pela Prefeitura. Observa-se cartões postais e camisas com fotos dos mestres Zanza e João Faria – o que não significa que os marujos e caboclinhos também não simbolizem as festas, mas os catopês a dominam simbolicamente. Até mesmo como discurso de atraso da região, escuta-se pessoas dizerem durante os cortejos: “quem vem de fora acha que aqui só tem catopê”. A importância simbólica dos catopês para a sociedade local ultrapassa os eventos dedicados a Nossa Senhora do Rosário, isto pode ser observado: no traje típico da miss montesclareense no concurso de miss Minas Gerais, que costuma ser uma estilização do traje dos catopês; na fábrica de laticínios loca, denominada Catopê; e na ação da atual gestão da Prefeitura que estilizou o capacete dos catopês como seu símbolo.

Sendo os símbolos, mesmo ritualísticos, construções sociais, o que representam os catopês para a sociedade montesclareense? Os símbolos tipificam algo que foi passado através de associações de idéias, e como evidencia-se acima, os catopês são o símbolo dominante das Festas de Agosto e da cultura local. Historicamente, no tempo e no espaço ritual, os catopês são os donos das festas, carregam as bandeiras, levantam os mastros e são os devotos de Nossa Senhora do Rosário - aquela que pela aparição aos escravos dá origem ao Congado e se torna a padroeira dos negros escravizados nas Américas. Segundo Costa (1995), as festas também já foram denominadas por Hermes de Paula como “A Festa das Raças”, os catopês representam os negros, os marujos representam os europeus e os caboclinhos representam os índios. Os catopês como símbolo dominante no cenário ritual e cultural da sociedade montesclareense evidencia o seu lugar crucial, por um lado, em sua festa e, por outro lado, a sua agência na própria

cultura local. Nas Festas de Agosto, por possuírem o principal destaque, é reconhecido e afirmado o seu valor para a construção da identidade cultural de Montes Claros.

Uma das propriedades de um símbolo dominante é a “unificação de significados díspares. Os *significata* díspares são interconectados em virtude de possuírem em comum qualidades análogas ou por associação em pensamento ou na prática. [cuja generalidade os capacita a] aglutinar as mais diversas idéias e fenômenos” (Turner, 2005, 58 e 59). Os símbolos ritualísticos das festas de agosto – catopês, marujos e caboclinhos - assumem assim diversos significados para a festa e para a cidade.

A pesquisa foi feita em 2004 e 2005, no mês de agosto, nos cinco dias das festas, que incluem o levantamento do mastro de Nossa Senhora do Rosário no primeiro dia; o cortejo do primeiro reinado pelas ruas do centro da cidade pela manhã do segundo dia e o levantamento do mastro de São Benedito à noite; novamente o cortejo pelas ruas no terceiro dia, agora sob as bênçãos de São Benedito, e à noite o levantamento do último mastro, o do Divino Espírito Santo. O cortejo do quarto dia é do Imperador e da Imperatriz do Divino. Todos os cortejos terminam em frente à Igrejinha do Rosário com a celebração da missa. Os “mordomos” – pais dos reis e imperadores da festa assumem o compromisso de servirem o almoço aos participantes do Congo nos seus respectivos reinados e no império. No último dia ocorre o encontro dos três cortejos e juntos são saudados pelos catopês, marujos e caboclinhos que rodopiam e desfilam em procissão levando, em adores os seus santos. Essa procissão ultrapassa o universo local, pois tem a participação de congados de outras cidades mineiras que vem a Montes Claros confraternizarem-se e afirmarem a importância dos mesmos para a cultura estadual. Celebrada a última missa, os ternos relembram que “para o ano eu voltarei prá cumprir nova missão”.

Apesar de acontecerem eventos paralelos, como shows, oficinas e barraquinhas, o coração das festas está no acontecimento religioso organizado e vivido pelos catopês, marujos e caboclinhos. Escuta-se que eles são os donos das festas, que sem eles não haveria festa. Além disso, a cidade é ornamentada com fitas vermelhas, azuis e brancas que se referem às fitas usadas pelos catopês, mas também às cores dos três ternos. Os artesanatos vendidos nas barraquinhas dos eventos paralelos são representações dos integrantes do congado montesclareense. A prefeitura presta sua homenagem no espaço público e muitas lojas também a faz nos seus espaços privados, utilizando-se de bandeiras, capacetes e fitas na decoração das vitrines. Também nas barraquinhas, as lembranças das festas dizem respeito aos personagens do congado. O pequi em agosto é substituído por bonecos de barro com fitas na cabeça. E mestre Zanza estampado em camisetas é vendido sem que os direitos à imagem sejam contestados.

Questão de tradição

“Tradicionalmente”, na primeira noite, antes do levantamento do primeiro mastro, os grupos saem à paisana, ou seja, sem os seus trajes de festa. Em 2005, a prefeitura se reuniu com os “mestres” e pediu que eles usassem as roupas em todos os dias, inclusive no primeiro, para a festa ficar mais bonita. Os argumentos utilizados pelo secretário de cultura, João Rodrigues foram: primeiro, logo no primeiro dia em que personalidades políticas regionais estariam presentes, eles iriam aparecer sem os belos trajes tão famosos; segundo, além do mais, Nossa Senhora também mereceria tê-los homenageando-a com as roupas da festa. Mestre Zanza reclamou que não tinha como ir

com a roupa todos os dias porque os rapazes iriam sujá-las; Mestre João Faria disse ser uma questão de tradição. Resolveram conversar e deixaram a prefeitura sem resposta²⁰.

As intervenções nas manifestações populares são recorrentes, buscar a simbologia de suas ações é importante, pois, elas se transvestem em políticas públicas culturais. No senso comum local, os catopês, marujos e caboclinhos não saem à paisana no primeiro dia para pouparem a roupa para os outros dias. E o sentido dessa simbologia, talvez eles nem consigam expressar porque nunca houve necessidade de racionalização dessa ação, ela sempre se deu no campo da vivência. Dizer que “é tradição” resume tudo. Não se deve buscar motivos práticos nas simbologias rituais que se repetem a anos. Por isso, o argumento de Zanza não convence nem a ele próprio – funciona como um pretexto²¹. É o discurso de que se vale, já que não conseguiria “explicar” para os letrados tudo aquilo que para ele se resume numa única palavra: tradição. Sobre isso, Costa afirma que “os membros dos ternos de catopês, marujos e caboclinhos em Montes Claros desconhecem o mito que dá origem à devoção a que seguem, a ele se referem como sendo uma ‘tradição que vem desde o princípio, princípio do mundo’” (1995, p. 19).

Hobsbawm (1997) explica que as “tradições ocupam um lugar diametralmente oposto às convenções ou rotinas pragmáticas”. Para mostrar o lado fraco de uma “tradição” utiliza-se do caso dos judeus liberais que justificam as restrições na dieta, valendo-se do argumento pragmático de que os antigos hebreus não comiam carne de porco por motivos de higiene, “os objetos e práticas só são liberados para uma plena utilização simbólica e ritual quando se libertam do uso prático” (1997, p.12).

²⁰ Essa reunião ocorreu no dia 05 de agosto de 2005 e foi presenciada e gravada por mim. Além de pedir para saírem fardados no primeiro dia, o secretário perguntou se não poderiam chegar mais cedo para estarem presentes na abertura da festa, já que eles (os mestres com seus ternos) eram as figuras principais. Porém os horários não batiam porque nesse momento eles estariam na casa do festeiro fazendo as honras à bandeira. O secretário pediu desculpas, reconheceu o erro de cálculo e disse que, infelizmente a abertura seria feita sem eles porque o cronograma da festa já estava impresso e sendo distribuído.

²¹ Antes de entrarem na sala do secretário de cultura, os mestres dos ternos presentes estavam decididos a não acatarem o pedido da prefeitura de saírem fardados também no primeiro dia.

A ordem e organização pretendidas pela Prefeitura também podem ser vistas como diametralmente contrárias ao ritual, se o observamos à luz do que diz Douglas (1976): “admitindo-se que a desordem estraga o padrão, ela também fornece os materiais do padrão”. O ritual dos *catopês*²² inicia-se na desordem representada pelas guardas vestidas à paisana, só depois de vestirem as fardas é que estarão devidamente ordenados e preparados para o ritual. Douglas reconhece que a desordem “é nociva para os modelos existentes, como também que tem potencialidade. Simboliza tanto perigo quanto poder” (1976, p. 117). O ritual aceita a desordem, reconhecendo assim seu poder. Ao intervir no campo da “desordem” a prefeitura provoca um enfraquecimento do ritual.

No dia 17 de agosto de 2005, os ternos saíram para buscar a bandeira de Nossa Senhora do Rosário na casa do festeiro e deslocaram-se em procissão até a Igrejinha do Rosário. Surpresa: os grupos não estavam à paisana, acataram o pedido da prefeitura. Com exceção de um – o terno de Nenzinho destoava do cenário. Seus marujos estão todos com roupas comuns, só no outro dia, depois do levantamento do primeiro mastro é que prestarão suas homenagens com suas roupas de festa – como manda a tradição. Mas o que dizem os outros ternos sobre a “impertinência” de Nenzinho? “Ele é um ignorante, faz isso só para pirraçar”. Interessante salientar que Mestre Nenzinho é o mais velho dos marujos; ao ser indagado porque não estava fardado como os outros, respondeu com a frase que resume tudo: “Porque assim manda a tradição!”. Mas, os outros mestres reunidos, decidiram que não custava nada aparecerem fardados já no primeiro dia. Acataram o argumento do secretário municipal de cultura de que, naquele dia estariam presentes prefeitos das maiores cidades de Minas Gerais e eles não entenderiam porque os ternos não se apresentavam com suas roupas tão vistosas. Aqueles que vivem a

²² Às vezes, contextualmente, substituirei *catopês*, *marujos* e *caboclinhos*, por *catopês*, grafado em itálico, devido à força simbólica que carregam no que diz respeito à festa.

tradição sabem que as coisas vão e voltam, o que não deu certo este ano, pode dar o ano que vem. Mas, o que foi que não deu certo? Segundo Costa²³, não é a primeira vez que a prefeitura faz esse tipo de interferência e da outra vez ocorreu a mesma reclamação por parte de alguns mestres: feito dessa maneira não é possível haver conexão.

Qual conexão? Qual o simbolismo existente na mudança da roupa? Antes da interpretação do ritual, é importante refletir sobre o papel do pesquisador. Turner (2005) coloca a seguinte pergunta: “Como pode, então, o antropólogo social justificar sua pretensão de interpretar os símbolos rituais de uma sociedade mais profundamente e de modo mais compreensível que os próprios atores?”. Ele próprio responde que o antropólogo possui técnicas e domínio de conceitos que o tornam capaz de enxergar a performance de um dado tipo de ritual.

“Em outras palavras, ele pode situar esse ritual no seu campo significante e descrever a estrutura e as propriedades desse campo. Por outro lado, cada pessoa que participa do ritual o encara do seu ângulo particular de observação. Tem o que Lupton chamou de sua própria ‘perspectiva estrutural’. Sua visão é circunscrita pelo fato de ocupar uma posição peculiar, ou mesmo um conjunto de posições situacionalmente conflitantes, tanto na estrutura persistente de sua sociedade, como também na estrutura de papéis do ritual em questão” (Turner, 2005, p. 57).

O participante age movido por interesses, objetivos e sentimentos que dependem da sua posição específica mais o seu conhecimento da situação como um todo. Assim sendo, cada integrante do catopê, marujada e caboclada mesmo inserido num sistema ritual total, tem uma fala e uma ação particular que por si só, não explicam o rito sagrado. Aliás, para Turner “o que não tem nenhum significado para um ator que desempenha um papel específico pode ser altamente significativo para um observador

²³ Conversa informal.

ou analista do sistema total” (2005, p. 58). Também considera legítimo incluir “dentre o significado total de um símbolo ritualístico dominante”, aspectos de comportamento que os próprios atores são incapazes de interpretar e que realmente desconhecem. Assim, quando o especialista consegue entender o significado geral de um determinado ritual e explicita à comunidade seus significados não pragmáticos cumpre um papel relevante. O pesquisador pode ajudar até mesmo os atores envolvidos no ritual a expressar melhor em palavras as suas ações, funcionando como agentes que proporcionam “lugar de fala” àqueles que não a possuem.

Como construir um discurso sobre a tradição dos ternos de Montes Claros saírem à paisana no primeiro dia de levantamento do mastro? Quando Mestre Nenzinho e também Mestre João Faria dizem que o fazem por “tradição” não estão sendo “pirracentos”, estão cumprindo um ritual feito há muitos anos cheio de significado, mas que não se explica pelo campo da ação prática. Tradição é aquilo que se transmite, sendo então também aquilo que se recebe, nesse sentido funciona como uma corrente; a repetição encerra um forte caráter emotivo daquele que recebeu e tem a responsabilidade de repassar.

Os catopês têm uma missão anual, uma responsabilidade, um pacto com a tradição: instituir um tempo sagrado. Eles cumprem uma ação que para eles é sagrada: levantar o mastro, que passa a caracterizar o “centro energético da festa, é o sinal concreto da verticalidade, unindo terra e céu, vivos e mortos, corpo e alma” (Gomes, 1988, p. 160). O mastro levantado une “três planos do mundo dos catopês”.

o mundo do divino prefigurado na bandeira alçada aos ares, o mundo do humano manifestado pelos próprios catopês e o mundo dos catopês ausentes, prefigurado pela entrada do mastro na terra e a relembrar os mortos. Quando o mastro é levantado eles dizem ao girá-lo: viva os catopês ausentes (todos os catopês que já morreram) e

os presentes (os vivos e os que mortos ainda não saíram deste mundo). *Por isto, não se pode estar vestido com as roupas de catopês no primeiro dia. É necessário fazer uma passagem, um rito de passagem*, é necessário fazer a conexão entre os três planos do mundo dos catopês para que o eixo do mundo se concretiza e sacraliza o tempo festivo” (Costa, 2005).

A mudança das roupas é tão importante para este ritual que possui nome especial. Os ternos que estavam “à paisana” logo após o levantamento do mastro de Nossa Senhora do Rosário, o primeiro, podem vestir suas “fardas”. O vestir as “fardas” demonstra que a passagem foi realizada, saiu-se da profanidade do mundo e penetrou-se na sacralidade do mundo religioso. Quando os grupos aparecem no outro dia “fardados” significa que o novo reino já foi instaurado. A utilização dos termos militares “à paisana” e “fardados” explica que os ternos têm a importante função de anunciar e proteger o novo reino. Se se colocam inicialmente, “à paisana” é porque ainda não foram investidos da sacralidade necessária para serem “soldados”, o rei ainda não chegou. O levantamento do mastro representa esta passagem, a chegada do novo reino que os catopês precisam proteger. Só então poderão dizer: “Às fardas!” Ao observar a procissão, percebe-se que ela também cumpre uma função militar: inicia-se com os ternos dos catopês, marujos e caboclinhos que vão abrindo caminho para a corte, formada por crianças da classe média e alta vestidas de reis, rainhas, princesas, príncipes, damas e criados. Além da banda de música da polícia militar que acompanha o cortejo, devidamente fardada. Ramos citado por Costa afirma que

“nos moldes da monarquia portuguesa – compunha-se de rei, rainha, secretário de estado, mestre de campo, arautos, damas de honor e açafates; e um serviço militar com marechais, brigadeiros, coronéis e todos os demais postos do exército” (1995, p.12).

Enfim, o desfile das guardas sem o rito de transição representado pela vestimenta das fardas após saírem à paisana destrói um importante momento do ritual: o momento da passagem. Importante porque “o perigo está nos estados de transição, simplesmente porque a transição não é nem um estado nem o seguinte, é indefinível” (Douglas, 1976, p. 119). A passagem é perigosa e o “poder” só pode ser concedido após a sua travessia. Qual poder? O que as fardas expressam, como símbolos referenciais.

O espetáculo multimídia do sagrado

Sob câmeras, filmadoras, muitas luzes e muitos flashes, o ritual ao redor do mastro é iniciado pelos catopês, um por um, os três ternos de catopês vão prestando sua homenagem: “Nossa senhora reina em seu altar”. “Viva nossa senhora com seus anjinhos!”. De repente uma quebra, uma parada pós-moderna, a jornalista da TV precisa da fala, não se contenta com a imagem, de Zanza naquele instante. Somente Zanza pára, e, em meio aos batiques, responde à repórter, iluminado e ofuscado pelas luzes do repórter cinematográfico. A ação de Zanza mostra o tanto que o tradicional está aberto ao moderno, assim como a necessidade do sagrado de se adaptar ao dinamismo de uma nova cultura, que podemos denominar de cultura de massa. A ação da repórter mostra que existem novas formas de interpelação do sagrado por agentes que não se envolvem nem assistem, apenas buscam a melhor estética de apresentação. Sob a égide da “estética multimídia”, o espetáculo poderá despertar tanto o êxtase religioso quanto o prazer estético²⁴. O espetáculo sagrado corre o risco de se transformar em simples imagens consumidas apenas pelo seu valor estético sem nenhuma preocupação em explicitar o que significa o ato para o homem religioso. Todavia, como bem afirma Pereira e Gomes (2002), muitos filmes, documentários e reportagens se voltam para a

²⁴ Não descarto a possibilidade da TV também servir de apoio à religiosidade social, que como vimos, não se dá nem no campo do êxtase individual nem no da estetização do sagrado. Assim, a TV transmite valores e significações religiosas que identificam a sociedade em questão.

compreensão da estética do sagrado. Além disso, o vídeo pode propiciar novos tipos de experiência com o sagrado:

“Por exemplo: se a oralidade representa um suporte tradicional articulado com base nos contatos diretos entre enunciador e ouvinte, com os aparatos da mídia moderna ele propicia uma experiência comunicativa essencialmente intermediada. Em termos concretos, se estabelece uma diferença estética – que implica uma diferença de sentido – entre a narrativa que um devoto faz para o outro e a gravação em vídeo de um evento que é assistido por uma ou mais pessoas” (Pereira e Gomes, 2002, p. 71).

O vídeo proporciona novas experiências também para o ator-devoto que passa a poder se ver em cena. “Muitas vezes, ao olhar-se no vídeo, o devoto repete os gestos e as emoções vividos; por isso, dança, canta, sorri ou chora numa atitude de reconhecimento de si mesmo” (Pereira e Gomes, 2002, p. 73). Os aparatos modernos interferem, mas não chegam a impedir a instauração do sagrado.

O sagrado e o profano

Na manhã do dia 18 de agosto de 2005 iniciou-se o reinado de Nossa Senhora do Rosário. Neste dia, a cor predominante é o azul. Toda a corte desfila pelas ruas do centro da cidade. Nas calçadas, acompanhando o cortejo crianças e adultos, professores e alunos de escolas primárias que vieram em ônibus especialmente para ver o acontecimento²⁵. Muitas câmaras: de pesquisadores como eu, de documentaristas, de turistas e de pais dos príncipes, princesas, pagens que vão à frente do rei e da rainha. Os

²⁵ Como as Festas dos Catopês são consideradas pela sociedade local como o *sanctum sanctorum* da cultura montesclareense, todo ano as escolas solicitam à prefeitura municipal a liberação de ônibus para levarem seus alunos, alguns vestidos como catopês, para assistirem, nas manhãs, aos cortejos. Assim, mesmo crianças de outros municípios são introduzidos na cultura local por meio de seu principal evento. O ir ao centro acompanhar os ritos do congado é parte de atividades desenvolvidas na semana do folclore que cada escola realiza na época dos catopês.

pais fazem um cortejo à parte porque é preciso levar muita água para as crianças, as mães precisam também dar um apoio moral para os príncipes e princesas menores – o sol é de rachar e as roupas são quentes. Algumas choram insistentemente, os espectadores comentam tudo. Enquanto nesta parte do “desfile” temos uma mãe e uma garrafa d’água para cada criança, abrindo caminho para eles, temos trinta e dois caboclinhos que no decorrer do cortejo revezam os pedidos de água a uma única “assessora”: dona Lena, esposa de Seo Joaquim que vai alternando respostas de “daqui a pouco”, “espera um pouco”, “não toma tudo”. Dona Lena se desdobra para arrumar água para todas as crianças do terno, que não é mineral como as dos pagens, príncipes, princesas, rei e rainha.

Para Gomes e Pereira (2002, p. 63), “os rituais são constituídos como configurações teatrais que dizem à comunidade aquilo que ela foi, é e poderá ser, mediante um conjunto de atitudes que devem ser analisados pelos devotos”. Assim, através das encenações, cortejos acompanhados de coreografias e músicas, o “sagrado se dá a ver aos indivíduos imersos também no mundo profano”. Isso ocorre com o congado montesclareense: a medida que se inicia o cortejo pelas ruas do centro, o ritual interfere no cotidiano. É observado, visto pelo mundo profano. “Mas se, por um lado, o sagrado se manifesta e se mostra ‘como alguma coisa absolutamente diferente do profano’, por outro, é necessário considerar que os espaços do profano se abrem como possibilidades para receberem o sagrado”(2002, p. 64). E esta interação encontra eco nas palmas que recebem pelos caminhos, nas diversas maneiras que são interpelados por diferentes atores do mundo profano. Pereira e Gomes afirmam em uma análise que fazem sobre a estética do sagrado no Congado e na Folia de Reis:

“Isso revela o caráter de espetáculo que anima os rituais, no sentido daquilo que se apresenta como realidade a ser

vivida e percebida. O ritual é ao mesmo tempo práxis (entrega do devoto à atividade laudatória ou imprecatória) e análise da práxis (considerações que o devoto faz acerca de si mesmo mediante a consciência de que outros agem como ele e também o observam)” (2002, p. 65).

O sagrado e o profano se encontram na Festa de Agosto, sendo uma importante data para a cidade como um todo. O congado aqui não se constitui como um ritual restrito aos devotos e interessados no evento. Ele ocorre no coração da cidade, no centro, em dias úteis e vai, à medida que passa, interpelando a todos que por ali se encontram, obriga pessoas desavisadas a tomarem conhecimento, a se posicionarem diante do sagrado que passa, diante da tradição que se repete, diante da história da cidade que vai sendo recontada e refeita num novo cenário que não se abre para o sagrado como se abria no passado. Os empecilhos agora são muitos: carros, sinais, motos, curiosos que ultrapassam e interferem no ato solene e deixam o cortejo mais longo. Mas ele sempre chega e se repete a cada ano com uma carga simbólica cada vez maior de representação da “identidade montesclareense”.

Costa afirma que a festa deixou de pertencer a um “segmento da sociedade local, para se constituir em um ritual de construção da identidade do homem montesclareense” (1995, p. 21).

Os caboclinhos

Quando os caboclinhos iniciam sua homenagem ao mastro levantado, o som do batuque e das violas é substituído pela rabeca de Seo Joaquim Poló e pela voz forte de Socorro – a cacicon²⁶ que puxa o coro dos curumins. O som é para a santa, seo

²⁶ Personagem sempre presente no drama, a cacicon é quem trama a morte da mamãe-vovó. É uma figura de destaque. No desfile é quem comanda os caboclinhos ou curumins, sempre obedientes a suas ordens.

Joaquim não dá as costas para o mastro, toca para Nossa Senhora. Hermes de Paula (1957) ao observar a trajetória dos caboclinhos nas festas de agosto do passado, relata que vestem

“saiotes vermelhos, enfeitados de plumas, com o busto nu e pintado de urucu e outras tintas; conduzem arcos e flechas; têm a cabeça guarnecida por capacete de penas. Além desses indiozinhos ou caboclinhos, o grupo se compõe de uma figura infantil, o caciquinho, 6 figuras adultas (a Caciona, o Cacicão, Papai-vovô, Mamãe-vovó, Pantalão e Capitão Campó) dois porta-bandeiras e os músicos.

As figuras adultas usam roupas vermelhas enfeitadas de penas, máscaras de arame, muitos balangandãs sem a menor semelhança com trajes indígenas; ao contrário usam excesso de roupas. As duas figuras de mulher – a Caciona e a Mamãe-vovó – são homens com roupas femininas. A Mamãe-vovó e o Papai-vovô são cômicos. A Caciona é quem dirige o grupo, mas não fala diretamente com nenhum: suas ordens são transmitidas através do caciquinho” (1957, p.166).

Para Queiroz (2003, p. 137), “os caboclinhos retratam a figura do índio brasileiro, associado à Confraria de Nossa Senhora do Rosário. Seus trajes simbolizam as vestimentas indígenas, com enfeites de penas acopladas às roupas vermelhas”. Diferentes dos caboclos do nordeste, em Minas Gerais, os caboclinhos se apresentam nas festividades dos santos de devoção como guardas dos reinados do Congo.

Os caboclinhos vestem saias de penas e camisas vermelhas, escrito “CABOCLINHOS”, distribuídas pela prefeitura. Se antes desfilavam com o busto nu, hoje, isso já não é possível, devido à presença marcante de meninas no festejo. A camisa é doada e varia de ano em ano. Além dessa que vão vestidos, em 2005, ganharam outras, azuis, no início do primeiro cortejo – são um peso a mais, carregado por Dona Lena.

Um comentário à parte sobre a cor da camisa: o vermelho tem um significado especial para os caboclinhos por ser a cor da Bandeira do Divino, do qual são devotos. Segundo Seo Joaquim foi por intermédio do Divino Espírito Santo que os indiozinhos atravessaram a mata e chegaram à cidade para serem batizados. As crianças carregam pequenos arcos com flechas acopladas – uma vez receberam através de doação vários arcos e flechas que nunca foram utilizados porque Seo Joaquim tem medo de que as crianças se machuquem com eles, achou-os muito pontiagudos. Servem para enfeitar a sua casa.

Desde que Seo Joaquim e sua filha Socorro assumiram a organização dos caboclinhos, em 1982, as personagens femininas são representadas por mulheres, ao contrário do que ocorria inicialmente, segundo relato de Paula (1957). Outro fato é que na caboclada de Seo Joaquim, não existe uma obrigatoriedade de saírem todas as personagens – se é que em algum dia existiu. Em 2004, não desfilaram a Mamãe-vovó, nem o papai-vovô, Pantalão e Capitão Campó. Da mesma maneira, não foi dramatizado o rito da trança de fita. A caciconna e o caciquinho, estes sim são figuras de destaque – Socorro e Weldson. Seo Joaquim, de viola ou de rabeca, dá o tom para a orquestra.

São trinta e dois caboclinhos, que seguem os violeiros, as bandeiras, a caciconna, a mamãe-vovó e o papai-vovô. Dos três grupos que fazem a festa (marujos, catopês e caboclinhos) é só neste último que observamos a presença de mulheres, tanto adultas quanto crianças. Na verdade, dos trinta e dois caboclinhos, somente cinco são meninos. Também há uma mulher que vai à frente com dois homens rodopiando com as bandeiras. Tradicionalmente, os porta-bandeira, função presente em todos os grupos da festa, são homens, mas, não na caboclada de Seo Joaquim.

A pedido da prefeitura apresentaram a “trança do cipó”. Segundo Seo Joaquim “não deu tempo de ensaiar os meninos direito, mas pro ano que vem vai ficar melhor”.

Há muito tempo, os caboclinhos deixaram de apresentar os seus atos, seguindo simplesmente o cortejo. Segundo ele, as pessoas reclamavam que as apresentações demoravam muito e atrapalhavam o decorrer da festa como um todo. “Mas, a gente ensaia, os meninos sabem fazer, só não fazem porque não dá tempo”.

Seo Joaquim foi o responsável pelo ressurgimento dos caboclinhos nas festas de agosto, ou, como diz ele próprio:

“Minha menina Socorro pegou, ela já tocava muito bem viola e ela tomou conta. Aí eu tive de voltar, para ajudar ela. Ela saiu fora, casou e ficou prá lá e eu tive que tomá conta, peguei a cabeceira. Mas, sempre ela nunca me largou, agora mesmo ela vai vim, que ela tá na roça”.

Os catopês mais velhos questionam a presença de mulheres no grupo da caboclada. Aos comentários, Seo Joaquim responde que sabe que existe o tal de machismo, mas pergunta se em algum lugar tem escrito que é permitido só aos indiozinhos meninos festejarem e adorarem Nossa Senhora e o Divino. Os caboclinhos sem a presença das meninas, seria um grupo reduzido a cinco simplesmente. Cada vez mais, as mulheres vão tomando espaço nas danças folclóricas que antes se constituíam em lugares marcadamente masculinos, e como tais cheios de uma simbologia referente a este universo. Neste sentido, além do terno de Seo Joaquim Poló, há também em Bragança Paulista, a marujada que “se apresenta em duas filas de marujas guiadas pela capitoa e pela subcapitoa, seguidas pelos tocadores e demais marujos” (Côrtes, 2000, p. 46). Há ternos com catopéias pelo interior do Brasil²⁷, mulheres tocando em folias²⁸. Duas filhas de Seo Joaquim Poló são violeiras num terno de folia em Montes Claros. As

²⁷ No município de Bocaiúva, desde 2005 que o terno de catopê é dirigido por uma mulher, a filha do antigo mestre que antes de falecer pediu-lhe que mantivesse a tradição.

²⁸ Em Gado Bravo, município de Matias Cardoso há um terno de folia de reis composto por mulheres.

falas de Seo Joaquim e sua esposa – Dona Lena resumem o orgulho de verem suas “meninas” se sobressaindo neste mundo transmudado por elas.

Seo Joaquim: - “Agora eu falei: ‘Cês reúnem seus chefes de folia e vai disputar com elas duas pra vê se eles ganham”.

Dona Lena: - “Em janeiro, pode ir todas as folias, mas se Joaquim não for com essas meninas não tem folia”.

Seo Joaquim: - “Elas são as duas pessoas principais de dentro da folia”.

Dona Lena: - “Se elas num for o povo reclama. Pergunta: por que que as meninas num veio?”.

Os caboclinhos, atualmente, não existem sem a família de Seo Joaquim Poló. Toda a sua gente está agregada à manifestação, inclusive sua esposa que prepara os lanches nos ensaios e segue paralela ajudando no que pode. “Brincam” sete filhos e quatro netos – os “postos” mais importantes são dos seus filhos – o caciquinho, a caciconca, quase todos os violeiros (inclusive uma violeira) e os porta-bandeiras. Só no primeiro dia de reinado, o terno não sai completo. O motivo: segundo Joaquim é que “o patrão não libera”.

“Então eu já tenho lá a menina que é a chefe de todos, né. Já tenho aqui um rapazinho que já tá no lugar dela sendo o chefe. Ele comanda tudo, faz tudo né?. Tá com 11 anos de idade, mas sabe fazer de tudo, ele toca viola, toca violão... Então, ele que tá tomando conta no lugar dela até ela chegar, a hora que ela chegar ele vai para a viola e ela também para a viola e ... ela tá na roça, o marido dela trabalha lá na fazenda. Ela vai chegar agora dia 15 já para pegar essa parte. E eu fico tomando conta das outras partes, eu faço tudo, eu mexo com instrumento, mexo com flecha... Eu não deixo cair essa tradição... eu tenho medo desse velho que já tá aqui se chegar a cair não achar ninguém pra tomar conta, mas eu acho que daqui de dentro vai nascer um que vai tomar conta... pra num deixar morrer²⁹”.

²⁹ Entrevista dia 09 de julho de 2005.

Esse um, é Weldson – o de 11 anos. Não que todos não sejam entusiasmados com a festividade, mas é que Weldson tem “talento”. Ele, além de ter o reconhecimento do seu grupo, de seu pai, de sua irmã e de seus irmãos, possui eficácia simbólica, como na perspectiva levistraussiana de análise do reconhecimento social do xamã. “Ele sabe como ele brinca, como agir, como fazer tudo e tem voz e tudo isso e sabe as músicas todas, então ele sabe como erguer e todo mundo já respeita ele como chefe”.

A trança do cipó: análise de discurso

Como foi dito acima, em 2005, a pedido da prefeitura os caboclinhos fizeram a trança do cipó, que não faziam há algum tempo. Paula (1957) registra que além dela, os caboclinhos também apresentavam a “dança do mastro ou trança da fita”.

A trança do cipó “é composta de quatro atos independentes: arapuca, quejeme (casa, rancho), tango e banguê” (Paula, 1957, p.169). No primeiro ato, quando a cacicona ordena, os caboclinhos iniciam uma dança trançando o cipó até formarem a arapuca, na qual se prende o caciquinho. O segundo ato – quejeme – consiste na formação de “um corredor, cujos dois lados são constituídos pelos caboclinhos e o teto pela “trança do cipó” (Paula, 1957, p.169). Seguindo as ordens da cacicona, o caciquinho fala com o papai-vovô para dar um passeio no quejeme que mandou fazer para ele. Como observou Paula:

“O papai-vovô mexe, vira, faz uma graça, dá umas piadas e se mostra receioso de atravessar o corredor.

A Cacicona ordena:

- Caciquinho, fala com mamãe-vovó para entrar no quejeme com papai-vovô.

O caciquinho dá o recado. Após muitas ‘piruetas’ os dois velhos entram no corredor vagorosamente, com muito receio.

Os caboclinhos cantam:

Lá evém papai-vovô – bis
Lá da mata do Pessanha – bis
Viemos comendo cobra – bis
Bebendo ovos de aranha – bis

Nisso, a ‘trança do cipó despenca em cima dos velhos, mas papai-vovô salta de lado, deixando a mamãe-vovó presa. Isso é motivo de muita troça, muita piada e os caboclinhos cantam na música de “Lá vem papai-vovô”:

Quem matou papai-vovô – bis
Foi um grande matador – bis
Quem matou mamãe-vovó – bis
Foi a trança do cipó – bis³⁰

Repetem muitas vezes isso e terminam o ato soltando mamãe-vovó” (1957, p.170).

Segundo Paula (1957), o ato “tango” consiste na dança praticada entre o intervalo de duas quadras e o ato banguê, “consiste em formar uma cruz com os cipós trançados”, enquanto dançam. Apesar de não cantarem, a letra da música nos é apresentada pelo autor:

“Pipoca/ amendoim torrado/ casei com uma véia/ fiquei logrado... Se eu tivesse/ com a barba de bode/ eu ia no barbeiro/ fazer o bigode... Se eu tivesse/ com fome de cachorro/ eu pegava uma véia/ e dizia que morro... Se eu soubesse/ que vinha de lá/ biscoito de doce/ docinho de araçá” (1957, p.171).

O relato da trança do cipó feito por Paula (1957) não sofreu muitas alterações.

Sem dúvida, a dramatização da trança do cipó revive o doloroso processo de

³⁰ Esses versos populares são citados na canção “Jaíba” gravada pelo Grupo Agreste, grupo regional que fez sucesso nos anos 1980 e que teve seus dois discos remasterizados pela Universidade Estadual de Montes Claros, em 1999.

catequização dos índios brasileiros pelos jesuítas portugueses. Freyre (2003) afirma que “o missionário tem sido o grande destruidor de culturas não européias, do século XVI ao atual; sua ação mais dissolvente que a do leigo” (2003, p. 178). Classificando as causas da degradação da raça e da cultura indígena no Brasil, Freyre cita a abolição “da autoridade dos chefes (...) da autoridade dos pajés, mais visados que aqueles pela rivalidade religiosa dos padres e mais importantes que os morubixabas” (2003, p. 180)³¹. Talvez, venha daí a representação do papai-vovô e da mamãe-vovó dentro da dramatização da “trança do cipó” pelos caboclinhos de Montes Claros como figuras cômicas, destituídas de todo o respeito que a tradição pressupõe que se tenha aos seus atores mais velhos, dentro de uma comunidade. A desvalorização, que se encerra no assassinato de ambos, se dá num contexto em que, à Igreja Católica interessa ridicularizar os rituais sagrados dos indígenas, juntamente com aqueles que sendo mais velhos guardam a história sagrada do seu povo. A caciconna aparece então como aquela que trama a morte da mamãe-vovó e convence o caciquinho a fazê-lo junto com os outros indiozinhos na trança do cipó³². Assim, a caciconna, mais aberta ao novo, sacrifica todos os cultos dos seus antepassados em função da nova religião que vai se impondo ao mundo. Sem as figuras memoriais do papai-vovô e da mamãe-vovó, os índios podem ser conduzidos, pelo Divino Espírito Santo, através da floresta, para serem batizados na Igrejinha do Rosário, enquanto cantam: “Quem matou papai-vovô? Foi um grande matador/ Quem matou mamãe-vovó? Foi a trança do cipó”. Esses dois personagens podem ser vistos como símbolos da resistência indígena ao massacre dos indígenas brasileiros, tanto no sentido físico nas mãos dos apreadores de índios quanto no sentido

³¹ Reproduzimos aqui uma nota de Freyre, obra citada, p. 243: “Às léguas”, diz Afonso De E. Taunay, “fugiam os pajés dos detestados inacianos, que a seu turno os abominavam, infelizmente, *pois das informações dos pajés muito se poderia ter aproveitado*” (“A fundação de São Paulo”, vol. 3 tomo especial do 1º Congresso Internacional de História da América, Rev. Inst. Hist. Geog. Bras., Rio de Janeiro, 1927).

³² Neste sentido, Freyre nos adverte sobre o papel que o menino indígena representou como veículo civilizador do missionário católico junto ao gentio.

simbólico nos feitos da catequização. Os índios mais novos fazem-se cúmplices dos invasores: “tornou-se o inimigo dos pais, dos pajés, dos maracás sagrados, das sociedades secretas(...)”, à medida que conseguem dessacralizá-la aos olhos dos curumins:

“Às vezes os padres procuraram, ou conseguiram, afastar os meninos da cultura nativa, tornando-a ridícula aos seus olhos de catecúmenos: como no caso do feiticeiro referido por Montoya. Conseguiram os missionários que um velho feiticeiro, figura grotesca e troncha, dançasse na presença da meninada: foi um sucesso. Os meninos acharam-no ridículo e perderam o antigo respeito ao bruxo, que daí em diante teve de contentar-se em servir de cozinheiro dos padres. (Freyre, 2003, p. 218)”

Assim, os indiozinhos brasileiros, que agora nem índios são mais, e sim, caboclinhos, são incluídos na religião católica e na cultura brasileira³³. Um doloroso rito de passagem transforma-os em quase brasileiros, a partir do momento em que abandonam sua tribo, atravessam a floresta, simbolicamente protegidos não pelos espíritos da floresta, mas pelo Espírito Santo e chegam até a Igreja.

Em um sentido simbólico a trança-do-cipó pode ser compreendida a partir da afirmação de Freyre (2003) como, “o processo civilizador dos jesuítas [que se] consistiu principalmente nesta inversão: no filho educar o pai; no menino servir de exemplo ao homem; na criança trazer ao caminho do Senhor e dos europeus a gente grande” (Freyre, 2003, p. 218).

³³ Cardoso de Oliveira (1996) ao estudar a situação de contato vivida pelos Tükuna com a sociedade nacional discute a ambigüidade do caboclo, que já não é mais indígena e nem é brasileiro. Nessa posição ambígua é desenvolvida toda uma ideologia, o caboclismo, semelhante àquela do pensamento hegeliano baseada na relação senhor x escravo. CARDOSO, Roberto de Oliveira. *O índio e o mundo dos brancos*. Campinas: Editora Unicamp, 1996, 4ª ed.

A trança-do-cipó dramatizada e revivida anualmente pelos caboclinhos é uma pantomina alegórica do massacre dos índios brasileiros. Simbolicamente, é uma crítica mordaz à sociedade que até hoje tem dificuldades em aceitar a identidade indígena. Os caboclinhos, como elemento do símbolo dominante, dessa forma, significa a persistência e resistência da cultura indígena, colocada em um ritual que festeja as raças formadoras da sociedade nacional em geral e da sociedade montesclareense em particular.

Neste capítulo foram apresentadas as origens das Festas de Agosto, demonstrando seu caráter de “tradição inventada” na medida que sua formação, como se conhece hoje, é fruto da intervenção do bispado local, que alterou o ritmo de tradições populares locais, fundindo três festas em uma. Isto não significou o fim da devoção dos fiéis que adaptados às novas datas continuaram a “instaurar anualmente o tempo sagrado na terra”.

Observou-se que as Festas de Agosto representam algo não só para os grupos de Congado que no momento do ato sagrado expressam uma religiosidade mística e transcendente, mas também para a comunidade como um todo, demonstrando o caráter social que todo ato religioso possui.

Ao interpretar o significado atribuído às “fardas” dentro do ritual, foram apontados os sentidos ocultos trazidos pela tradição que não devem ser buscados dentro de uma racionalidade prática. Ao mesmo tempo, foi proposta uma crítica à maneira como os órgãos públicos intervêm nos rituais de cunho popular.

O caráter dinâmico da tradição foi particularmente observado na trajetória dos caboclinhos desde que Seo Joaquim assumiu sua organização. A inserção consciente de mulheres no terno dos caboclinhos – o que ainda não se observa nos ternos de catopês e

de marujos – é de uma importância simbólica que diz muito sobre a atualidade da tradição. Também é relevante observar como se dá o envolvimento total da família de Seo Joaquim com o terno dos caboclinhos, a partir de 1982, ano da “invenção dessa tradição”. Eles não têm memória anterior sobre o evento, apesar do patriarca sempre ter sido um “homem religioso”.

Por fim, a análise do discurso da “trança do cipó” reflete como esta manifestação popular recria simbolicamente, ainda que transmitida de forma inconsciente, o massacre dos índios brasileiros. A morte do papai-vovô e da mamãe-vovó expressa o fim das tradições dos “vencidos”, entretanto, enquanto ato ritual de resistência os caboclinhos reafirmam algo da cultura indígena que, ainda, possuem como quase brasileiros.

CAPÍTULO III:

TRADIÇÃO, FOLCLORE E CULTURA POPULAR NAS FESTAS DE AGOSTO

O capítulo três contém algumas discussões sobre tradição, folclore e cultura popular aplicadas ao universo específico das “Festas de Agosto” em Montes Claros. Já foi feita uma apresentação teórica sobre a tradição no primeiro capítulo, enfatizando como foi construída, enquanto discurso, como oposição à modernidade, estando os modos tradicionais fadados ao desaparecimento. Mas, a tradição permanece, por vezes, até mesmo, para legitimar novas ações devidamente planejadas. Ocorre no mundo moderno uma constante revitalização da tradição no cotidiano corriqueiro das pessoas comuns sem nenhum tipo de planejamento racional. A descrição etnográfica do objeto de estudo apresentado tenta mostrar como esse ritual sagrado, de âmbito tradicional, se mostra a conhecer hoje, no mundo moderno. A análise de um ato festivo - a trança do cipó – é lida como uma quebra de tradição, uma ruptura nos elos de transmissão da memória indígena. O entendimento da tradição como ato de transmissão daquilo que foi passado a alguém por outrem, faz com que persista de maneira significativa. Não havendo transmissão, a tradição se rompe a partir do momento em que os valores morais e religiosos vividos são substituídos por novos simbolismos formadores de um novo imaginário social que se reproduz e se expressa em crenças e rituais, ou seja, como “atos de sociedade” como afirmado por Dürkheim (1996).

Soma-se a essa discussão algumas análises sobre folclore e cultura popular. São temas que por vezes se confundem, mas que não foi, ainda, abordado nesta dissertação e que são importantes para uma melhor compreensão da nossa temática. Historicamente, duas perspectivas são apresentadas: uma romântica, que exalta o popular, e outra evolucionista, que inicia a discussão sobre níveis e diferenciação de culturas. Em seguida são apontados alguns autores que problematizam essas questões.

Perquirindo a tradição

O tempo é algo de difícil compreensão e nos interpela em todos os momentos: no antes, no agora e no depois. Expressões como “no tempo dos meus avós” ou “naquele tempo” demarcam as linhas do passado, deixando-o distante do que é o presente. Mas, de alguma maneira, “o tempo dos avós” se mostra no hoje. E encontrar suas pistas nos recalques da vida é o que dá a sensação não da repetição, mas do contínuo, do moto-contínuo que faz com que passado, presente e futuro se vejam e se costurem. A “tradição” é este contínuo, que envolve o seu portador em um respeitoso olhar para o passado e um humilde, mas não submisso, olhar para o presente e para o futuro. Compreender o tempo na perspectiva da tradição só é possível numa perspectiva não-iluminista, na qual a linearidade do tempo possa ser substituída pela real complexidade dos espaços do tempo.

Observando diversas manifestações populares que compõem as festas de agosto em Montes Claros, percebe-se a persistência desse tempo complexo, que vai e que volta, que interage com o presente alterando-se permanentemente, mas mantendo-se no seu âmago. Por outro lado, a ausência de manifestações que revivam algum ritual tradicionalmente tido como sagrado não significa, necessariamente, que certa tradição esteja morta. Apesar de não celebrarem anualmente “a trança do cipó”, a dança se mantém viva, na memória de Seo Joaquim, que a transmite aos seus filhos e aos caboclinhos que apesar de não dançarem, conhecem sua história, sua coreografia, sua música e alguma interpretação. O mesmo se dá com a marujada de Seo Miguel Sapateiro e Seo Nenzinho. Mais do que evento cultural que se desdobra também em espetáculo, a tradição se vale da **oralidade** e da **memória** da comunidade para se manter viva. Apesar disso, o desdobramento da tradição como ato de sociedade, naquela

perspectiva dürkheimiana, ou seja, a celebração material da tradição, mesmo reproduzindo e expressando a comunidade que a realiza, encontra diversos empecilhos no mundo moderno, como, por exemplo, a incompreensão dos não congadeiros sobre a importância da participação dos congadeiros nos rituais, confrontando-se duas lógicas de reprodução social distintas, uma vinculada à produção de riqueza e outra vinculada à produção do homem, como na perspectiva marxiana sobre sistemas de produção social.

A tradição, enquanto ligada a algo de caráter religioso e sagrado, é tida como pertencente ao mundo da comunidade, particular e separada de outras instâncias do mundo, como o trabalho e a escola. Esta fragmentação do mundo, que separa o sagrado do profano, é uma característica das sociedades modernas, que dessacralizadas, não dão ao místico, um tratamento particular. Por isso, um dos porta-bandeiras da caboclada só participa do cortejo no Domingo; o mesmo ocorrendo com o “piloto” da marujada de Seo Miguel Sapateiro. Assim, muitos dos devotos se vêem divididos entre esses dois mundos que antes se integravam em um só. A memória permanece, mas nem sempre é possível manifestá-la. A não manifestação do evento não deve ser suficiente ao pesquisador para condenar certa comunidade por não “preservar suas tradições”. Da mesma forma, as alterações que determinada tradição sofre pelos contratempos da mudança não decretam seu fim.

Neste aspecto, contribui para a argumentação, os conceitos de “tradição-nostálgica” e “tradição-princípio” propostos por Pereira e Gomes (2002). Eles o construíram em seus estudos desenvolvidos na comunidade negra dos Arturos, existente em Contagem, Minas Gerais. Estes celebram, anualmente, suas festas religiosas, transformadas em eventos locais, e comentam que havia um uníssono entre pessoas externas à comunidade de que “os Arturos estavam perdendo a tradição”. Isso porque os equipamentos modernos mudavam o cenário da festa, fazendo com que a festa não fosse

mais como antigamente. A análise dos autores se aplica perfeitamente à Festa de Agosto. Segundo eles,

“estas celebrações, assim como a cultura popular dentro da qual se situam, são analisadas como ‘a tradição’, que tem como aval de autenticidade a manutenção de traços os quais, do exterior para o interior, lhes são facultados como essenciais. Assim, tradição ou é um estágio anterior do evento ou uma produção intelectual imposta às comunidades. Novamente a idealização atravessa o caminho da tradição, transformando-a num retrato do paraíso perdido ou numa projeção de desejos individualizados” (2002, p. 120).

Segundo Pereira e Gomes (2002), os intelectuais que insistem em encarar nostalgicamente, a questão da mudança dos eventos, “suspiram mais pela ruptura de sonhos pessoais do que pela necessária mobilização dos eventos sociais”. Comentando Achebe, Pereira e Gomes (2002) dizem ser a tradição um processo dialético, “no qual as interlocuções entre preservação e mudança se realizam como requisito básico para a existência da própria tradição”. Entendida, então, “como preservação e mudança simultâneas”, a atualização da tradição, com novas roupagens não deveria causar nostalgia, embora Pereira e Gomes aceitem que isso possa acontecer em relação ao evento. A tradição não deve ser entendida como evento; e “as classificações de velho e novo, embora aplicadas à tradição, caem melhor aos eventos” (2002, p. 121). A corrosão que ameaça os eventos não afeta a tradição, pois “só pode aspirar a ser tradição aquilo em que respira a perspectiva da mudança”. Novamente os autores citados recorrem a Achebe para dizerem que “a tradição não é a ‘necessidade absoluta e inalterável”.

Na produção discursiva sobre a tradição, Pereira e Gomes (2002) constroem duas linhas interpretativas: “uma que a subordina ao tempo linear, outra que a apreende

fora desse eixo”. Quando se subordina a tradição ao tempo linear, passamos a compreendê-la como “sucessão de eventos regida por uma norma que traça um caminho do período áureo para a decadência” (2002, p. 122). Por isso, as festas do passado sempre seriam melhores do que as de hoje, e imbuídos desse espírito cunham a noção de *tradição-nostálgica*, vista por eles como o estímulo para “restaurar os eventos”. Quando fora do eixo do tempo linear, os autores afirmam a possibilidade da interferência do novo e, para operacionalizar suas leituras de tradição constroem a noção de *tradição-princípio*. Para os autores, “se a tradição nostálgica entra em choque com o novo e se aparta dele, a tradição princípio admite o conflito e o torna alimento de sua atividade” (2002, p. 123).

Assim como lido na comunidade dos Arturos em Contagem por Pereira e Gomes (op.cit.), nas Festas de Agosto em Montes Claros, os ternos dos catopês, marujos e caboclinhos também vivenciam simultaneamente a *tradição-nostálgica* e a *tradição-princípio*. A insistência com que a Secretaria Municipal da Cultura pediu aos Mestres Joaquim Poló e Miguel Sapateiro para realizarem respectivamente a “trança do cipó” e a “morte do patrão”, como antigamente, se inserem nessa tentativa de resgatar “nostalgicamente” algo do passado – da origem, que vem se perdendo. Já a *tradição-princípio* é que possibilita aos ternos aceitarem a introdução de eventos no conjunto de rituais, como a realização do “encontro com o imperador” em 2004, que passou a ocorrer no sábado anterior ao começo dos rituais até então realizados, ou, como a introdução de pessoas não investidas de funções da tradição do congado no espaço sacralizado em torno do mastro. Aceitam as interferências externas como filmadoras, pesquisadores e gravadores como sinal das “mudanças dos tempos”; como algo inerente ao processo no qual estão inseridos.

Ao observar os caboclinhos de Montes Claros, percebe-se que a família de Seo Joaquim Poló é fundamental para a continuação dos mesmos no conjunto de rituais que organizam as festas de agosto. Todos seus filhos e quatro netos participam, além de sua esposa que acompanha o cortejo, ajudando no que é preciso. Nos dias de ensaio, que são feitos na casa de sua família, é ela quem prepara o suco para os caboclinhos. Além disso, Seo Joaquim acredita que um dos seus filhos, Weldson, hoje com onze anos, é que vai tomar conta quando ele se for, “para nunca deixar morrer” a tradição que retirou das brumas do passado desde 1986, para restaurar o esplendor das festas de agosto que já foi interpretada como a festa local das raças.

Pereira e Gomes (2002) afirmam que “a organização social dos devotos revela que a família vem sendo, ao longo de várias gerações, o eixo fundamental para a preservação e a mudança da vivência religiosa”. Em seu trabalho de campo entre os Arturos, se depararam com a “íntima ligação estabelecida entre a prática religiosa (pertencimento ao Congado) e o grupo social (pertencimento a uma família)” (2002, p. 124). Constata-se o mesmo em relação aos caboclinhos em Montes Claros: a guarda de caboclos do Congado de Montes Claros é formada, em seus cargos principais, pela família de Seo Joaquim – porta-bandeira, caciquinho, cacicono, violeiros, rabequeiro, além do que, são eles que organizam o evento, introduzindo na prática religiosa, crianças vinculadas ao grupo social por relações de parentesco, compadrio e vizinhança. Consciente disso, Seo Joaquim já prepara, indiretamente, o filho que acha mais apto para assumir o controle depois dele.

Assim como toda a festa, o evento dos caboclinhos também gravita nas órbitas da *tradição-nostálgica* e da *tradição-princípio*. Seo Joaquim Poló tem o mérito de ter conseguido, junto com sua filha Socorro, inserir os caboclinhos permanentemente no

cortejo das Festas de Agosto³⁴. Antes de assumir o comando em 1986, os caboclinhos passaram pelas mãos de vários mestres, que por razões diversas, abandonavam a função requerida pela sociedade local.

Percebe-se, a partir do envolvimento de toda a família de Seo Joaquim com o evento, que já dura vinte anos, que ele conseguiu com que seus filhos vissem um sentido na tradição. Isso não ocorreu, especificamente, devido ao envolvimento emotivo de Seo Joaquim com os caboclinhos. Em sua argumentação, ele diz que “precisava de alguém para levantar a caboclada e eles acharam que eu seria o indicado”. Por isso, Seo Joaquim diz ter buscado na memória, todas as lembranças que possuía da caboclada, para reconstituí-la junto com sua filha Socorro. Foi a caboclada que encontrou um solo fértil capaz de produzir frutos – uma família voltada para o sagrado, capaz de resgatá-la graças, ao que poderíamos chamar aqui de *tradição-nostálgica*.

Antes de “levantar” a caboclada, Seo Joaquim foi catopê e também marujo. Além dos caboclinhos, ele tem um grupo de folia de reis em que seus filhos e filhas participam. Percebe-se que o contato com o sagrado já existia dentro da família, isto facilitou o envolvimento de todos com um evento (caboclada) que já conheciam devido à tradição. É possível ler Seo Joaquim Poló como uma pessoa, naquele sentido maussiano de pessoa moral³⁵, que contem todos os membros de seu grupo, que permanece no tempo através das gerações. Como pessoal moral, Seo Joaquim Poló, ao dar fundação a um circuito de reciprocidade como caboclinho, resgata o circuito da dádiva, vivido como catopê ou como marujo, inaugurado anteriormente, por outra pessoal moral, do grupo familiar de que faz parte. Ao assim fazê-lo, Seo Joaquim Poló procura re-encadear os elos da reciprocidade que por um tempo ele havia rompido. Essa leitura é realizada ao se olhar sua entrada nos ternos de Catopês e de Marujos,

³⁴ Desde 1986 que Seo Joaquim Poló comanda a caboclada. De lá prá cá, apenas uma vez, o terno dos caboclinhos não saiu.

³⁵ Neste sentido vide Mauss (2003), seu estudo sobre a dádiva.

anteriormente, após seu retorno a sua cidade natal. E, num gesto, que no futuro o elevará à condição de ancestral fundador dos Caboclinhos, propicia, por um lado, à sociedade local narrar suas raízes históricas, culturais e étnicas e, por outro lado, garantir que seus ancestrais se vinculem aos seus descendentes no interior do circuito da dádiva, fazendo-se, assim, mais que um agente da tradição. Ele resgata a honra familiar, que por um lapso do tempo, fora colocada em suspensão.

A outra órbita na qual também gravita a família de Seo Joaquim, a *tradição-princípio* fundamenta uma ação moderna de Joaquim Poló: a inserção de mulheres no ritual do Congo, “tradicionalmente” dançado apenas por homens.

O ato de resgatar uma guarda do Congado, mas sem a ilusão de querê-lo idêntico aos dos antepassados traduz a vontade de Seo Joaquim de também deixar suas marcas na tradição, fazendo com que sua caboclada também tenha uma identidade. Como afirma Pereira e Gomes (2002), “é na tensão estabelecida entre preservar e mudar que os devotos forjam sua identidade ou identidades e apontam o desafio de reconhecer em que situações é mais pertinente fazer valer um sentido ou outro da tradição”. Os atritos que ocorrem entre os mestres do Congado – por exemplo, alguns não aceitam a postura de Joaquim Poló de inserir mulher no terno – demonstram que o espaço da tradição é de discussão e de inter-relação, que nos faz pensar em diferentes vertentes da tradição. Os atores envolvidos em determinado ritual não formam um uníssono sobre o que deve mudar e o que deve permanecer, existe um conflito permanente.

Neste sentido, Pereira e Gomes (2002), afirmam que “a lógica da tradição estabelece a necessidade da ocorrência desse momento e tentar impedi-la sob pretexto de ‘salvar a tradição’ pode ser uma atitude que contrarie a própria tradição”³⁶. Enfim, ao assumir a caboclada, procurando resgatar para a sociedade local uma *tradição-*

³⁶ Vide o episódio da “roupa” no rito de passagem: não houve consenso entre os mestres sobre a utilização das fardas no primeiro dia antes do levantamento do mastro.

nostálgica que deixara de ser atualizada, o sujeito Joaquim Poló “constrói um modelo daquilo que deve ser preservado ou do que precisa ser impulsionado pela mudança”. E, ao realizar o seu gesto fundador dos caboclinhos realiza um ato embebido naquela perspectiva de uma *tradição-princípio* que “surpreende com as possibilidades inumeráveis resultantes de sua dialética de preservação e mudança” (Pereira e Gomes, 2002, p. 129) A *tradição-nostálgica* por si só não preenche os dilemas do homem pós-moderno, pois:

“o sujeito da tradição nostálgica não aceita a mudança dos rituais ou do discurso que os fundamenta, censura os jovens porque julga que eles nem chegam a aprender o passado. A tradição, nesse caso, exhibe a face da permanência e pode significar para o grupo uma opção segura. Por isso tende a prevalecer a opinião dos mais antigos, em alguns casos, acompanhada da volta aos esquemas primordiais de reza, dança, canto, vestimenta, iniciação. O fechamento dos sujeitos implica uma preparação para que eles se tornem melhor do que são: a lógica consiste em voltar ao passado de onde o Eu emerge melhor do que no presente e pode, portanto, pensar o futuro como horizonte da esperança.

Por outro lado, a pós-modernidade se mostra tolerante com as diferenças de comportamento, porém exige mais cuidado na relação entre o Eu e o Outro, já que ambos se colocam mutuamente em risco. A vigilância cede lugar à noção de risco, pois o que limita a ação dos sujeitos é a emergência do possível com seus múltiplos rostos. Não se espera do sujeito que seja deste ou daquele modo, mas que seja capaz de mudar e possa pensar o futuro além dos limites que lhe são impostos pelo medo da perda do que hoje existe” (Pereira e Gomes, 2002, p. 130).

A *tradição-princípio* prevê a ocorrência das mudanças como risco e estimula situações nas quais os sujeitos terão de se mobilizar. Os autores nos quais é baseada a interpretação advertem que esses termos *tradição-nostálgica* e *tradição-princípio* são proposições teóricas que não se fecham como categorias absolutas. Apresentam-nos como partes intercomplementares de um mesmo fenômeno, evitando atribuir valor a

uma ou outra. Para eles, “ambas se relacionam dialeticamente e a questão de sua coerência em determinado contexto é fruto da opção dos sujeitos” (2002, p 135). Não existe hierarquização entre elas, não sendo assim, uma categoria melhor que a outra, seja por nostalgia ou por princípio, ambas são apenas construções teóricas para se entender a tradição vivida por grupos sociais, atualizando o mundo vivido por seus ancestrais, mas colocando nela o mundo vivido por eles mesmos. É o “discurso cotidiano das comunidades (...) que delineiam a sua pertinência como fenômeno social” como afirmam os autores. (2002, p.135)

Essas categorias aplicadas aos Arturos em seus rituais de Congado, à Festa da Capina e à Folia de Reis nos ajudam a compreender melhor também, as Festas de Agosto de Montes Claros.

Folclore: problematização do conceito

A problematização do folclore é pertinente porque as Festas de Agosto são vistas como patrimônio do “folclore” da cidade e dessa maneira são estudadas na escola. Da mesma forma, os próprios devotos têm consciência do termo e o reafirmam como categoria social local. Essa leitura pode ser vista nos discursos de Joaquim Poló, que disse “*então brinca dentro do folclore...*” e de Dona Lena que afirmou “*tem tanta gente querendo mudar, mas o folclore, nós segura ele...*”³⁷. Curioso observar que a fala insere o folclore no universo da brincadeira. Mas, como entendê-lo pelo olhar dos teóricos que sobre o assunto propuseram discussões? Em qual vertente podemos inserir o conceito de folclore assimilado por alguns mestres?

³⁷ Frases de Joaquim Poló e Dona Lena, recolhidas em entrevista já citada. Também escutei os mestres Miguel Sapateiro e João Faria utilizarem a palavra folclore referindo-se à festa.

Pode-se pensar o folclore em pelo menos três perspectivas. A primeira, da qual nasce o termo, compreende a visão romântica de preservação e resgate do saber popular. De acordo com Ortiz (1985), a palavra “folclore” foi criada na Inglaterra, no início do século XIX, por William John Thoms, membro da classe média que juntamente com outros da mesma classe se reuniam nos chamados clubes de antiquários para discutir e publicar livros e revistas sobre as antiguidades populares. O termo surge pela primeira vez em um de seus artigos:

“(embora seja mais um saber do que uma literatura, e seria mais apropriado descrevê-lo por uma boa combinação saxônica, Folk-Lore – o saber do povo) que não é sem esperança que lhes peço ajuda para cultivar as poucas espigas que existem dispersas no campo, e que nossos antepassados juntaram numa boa colheita. Todos aqueles que estudaram as maneiras, os costumes, práticas, superstições, baladas, provérbios etc., dos tempos antigos, devem ter chegado a duas conclusões: primeiro, o quanto tudo isto é curioso e que o interesse por elas está agora se perdendo; segundo, o quanto pode ainda ser recuperado” (Thoms citado por Ortiz, 1985, p.38)

Com o intuito de “não deixar morrer” o saber popular que parece a esses estudiosos ser “tão curioso”, na segunda metade do século XIX, pessoas vão se aperfeiçoar nesse tipo de pesquisa e se autodenominam “folcloristas”. Em 1878, os ingleses criam a *Folklore Society* – primeira associação do folclore que pretendia transformá-lo em ciência³⁸. A tentativa de enquadrar as tradições populares numa “ciência do folclore” pode parecer uma atitude positivista, mas também serviu para dar *status* a esses estudos.

Segundo Ortiz, os folcloristas concebiam os estudos desenvolvidos por eles como,

³⁸ Interessante discussão sobre o folclore como método científico encontra-se em Fernandes, Florestan. “O folclore em questão”, São Paulo: Martins Fontes, 2003.

“o corpo de conhecimento dos homens deseducados [pois] o povo é um verdadeiro relicário, uma fonte de achados, um conglomerado de remanescência de hábitos, pensamentos e costumes perdidos, um verdadeiro museu de antiguidades, cujo valor e preço é inteiramente desconhecido por aquele que o possuía; o povo é o arquivo da tradição” (Machado y Alvares citado por Ortiz, 1985, p. 39).

Comentando o pensamento de Certeau, Ortiz diz que os folcloristas se contentam em mirar a beleza do morto, pois o que lhe interessa é o passado em vias de extinção. Sendo assim, o que os estudos do folclore não conseguem é dar conta nem das mudanças contínuas pelas quais passa o “saber popular” e nem da dinâmica existente entre os diversos tipos de saberes, que impossibilita a ordenação histórica do conhecimento a partir de classes populares. Apesar do longo tempo que separa o início do século XIX do início do século XXI, o discurso de “preservação do folclore” continua o mesmo e muito se parece com os argumentos já vistos sobre a *tradição nostálgica*. Essa interpretação das “coisas do povo”, não as compreende como um sistema integrado de conhecimento, mas como fragmentos de conhecimentos de “homens deseducados”.

Mas, por que somente a partir do século XIX vamos sentir a necessidade da preservação do “saber popular”? O apego às coisas do povo é a resposta do Romantismo ao mundo elitista do Iluminismo cada vez mais racionalizado e “desencantado”, envolto em valores progressistas e científicos que vêem todas as tradições populares como sinais de atraso e ignorância. Nisso consiste a segunda perspectiva de análise do folclore. A visão evolucionista que cresce no decorrer do século XIX dentro das academias e entre as classes hegemônicas, espalhando-se depois

por toda sociedade, é de que os povos evoluem progressivamente de estágios culturais atrasados até chegarem em níveis mais avançados.

Da mesma forma, o “progresso” não chega para todas as camadas sociais de maneira uniforme, havendo por isso estratos sociais mais desenvolvidos e outros que acompanham esta evolução com retardamento. O folclore se insere nesses estágios atrasados, nos quais os saberes produzidos pelo homem são envoltos em misticismos e crendices por serem “deseducados”, forma elegante para não se dizer “primitivos” e não incluir suas sociedades no alicerce da escala de evolução da cultura humana, como olhado a partir do imaginário evolucionista daquele período.

Para os evolucionistas, insistir em preservar as tradições populares é reconhecer que no cerne de sua própria sociedade, há homens que não tiveram acesso à evolução e ao desenvolvimento. Se observamos as Festas de Agosto sobre este aspecto, teremos de um lado aqueles para os quais a manifestação “só serve para mostrar o quanto somos atrasados”, conforme Souza (2003), e do outro aqueles que acreditam que devemos preservar aquilo que vêm do povo e que faz parte das nossas raízes. Esses discursos informam que o embate é entre aqueles que querem o progresso, novos valores, um mundo moderno e aqueles que vivem voltados para o passado – o velho e o novo, a tradição e a modernidade.

Vê-se, pois que ambas as perspectivas são conseqüências do surgimento da idéia de “progresso”. Tanto a dos folcloristas que insistem em preservar o saber “atrasado”, mas puro e não corrompido do passado popular que está em perigo frente ao “progresso” eminente, quanto à dos evolucionistas e positivistas que não vêem sentido nesta preservação, visto que acreditam na superioridade do “progresso”. Enfim, segundo Fernandes (2003) “*o folclore nasceu de uma representação do desenvolvimento social e cultural*”. Este autor admitia que “os meios populares eram incapazes de ‘progresso’,

vivendo imobilizados pelo passado e por valores residuais da burguesia, única, aliás, capaz de ‘progresso’, nessa concepção” (Fernandes, 2003, p. 43, grifos meus).

Mesmo com os problemas históricos que o conceito carrega, é necessário aceitar como Fernandes (2003) que o folclore se erigiu em “instrumento de consciência e de interpretação da mentalidade popular brasileira”. Dessa forma, encontra-se uma nova perspectiva de análise que vai além da visão romântica de simples preservação de costumes arcaicos e do abandono por completo pretendido pelos evolucionistas. Para este autor, o folclore “permite observar fenômenos que lançam enorme luz sobre o comportamento humano, como a natureza dos valores culturais de uma coletividade, as condições e circunstâncias em que eles se atualizam” (Fernandes, 2003, p. 10). Assim, as coisas do povo, para ele, deveriam ser compreendidos “numa ordem de fenômeno mais ampla – a cultura [pois] os fatos folclóricos não passam de um aspecto da cultura totalmente considerada e são fatos que se referem a modalidades diferentes dessa cultura e, por conseguinte, só podem ser explicados a partir dessa mesma cultura” (Fernandes, 2003, p. 49). Não é material para ser colecionado, mas fonte para se compreender a “dimensão psicocultural das condições de existência social” (idem, *ibidem*).

Sendo assim, o folclore pode dizer muito sobre o homem de hoje e não, do homem antigo. O sociólogo paulista vê a natureza do folclore como “forma de saber e como processo intelectual de criação ou de renovação de valores estéticos” (Fernandes, 2003, p. 23), que devem estar associados às situações sociais de vida. Em sua interpretação, fortemente influenciada pela antropologia, o folclore: 1. Exprime “modalidades do comportamento coletivo; 2. Vincula “às condições da vida social organizada da comunidade, assumindo, por isso, o caráter de ocorrências que satisfazem

a necessidades psicossociais e socioculturais determinadas” (Fernandes, 2003, p.29)³⁹. E, ainda, o folclore se insere em todas as camadas sociais, “sobrepondo-se às variações restritas da vida de seus membros e às diferenças ocasionadas por essas variações [e expressa] “o ideal social, criado pela sociedade sob a forma de valores” (Fernandes, 2003, p. 45).

Talvez seja uma tarefa árdua desvencilhar do “folclore” esse caráter romântico que lhe acompanha de amor incondicional às coisas do passado, que apregoa um passado melhor que o presente e a necessidade de conservá-lo. Mas, assim como fazemos uma nova leitura da “tradição” como um espaço que não só aceita a mudança, mas a tem como parte inerente, fruto da ação humana de transpor para ela suas identidades; devemos também reler o folclore, como sendo um campo de estudo amplo que caracteriza o saber popular nas suas interseções com o presente.

O folclore, visto como algo próprio da cultura, é produzido nas relações diárias, no comunicar-se diário. Todo tempo tem o seu folclore – o conhecimento oralmente transmitido que faz sentido para determinada sociedade. É do processo social que na transmissão oral e na vivência social alguns saberes e manifestações persistam e outros não. Uma política cultural de preservação do folclore funciona se os valores a serem preservados interessam, fazem sentido para a comunidade; e, continuamente, se a população se envolve na produção do que se pretende preservar. A contradição está no fato de que se há este envolvimento da população com o fato folclórico, as políticas de preservação são desnecessárias. O folclore flui sem intervenção governamental. Na maioria das vezes, as manifestações folclóricas produzidas sem um envolvimento da comunidade ganham um ar artificial de produto produzido para ser consumido por

³⁹ Importante fala de Florestan Fernandes sobre os estudos folclóricos: “Precisamos, com urgência inegável, ampliar e elevar os padrões de trabalho intelectual, imperante nos estudos folclóricos, tanto no que concerne à descrição quanto no que tange à interpretação das ocorrências folclóricas. Para isso, só vejo um caminho digno dos espíritos construtivos e da mentalidade científica: *a colaboração interdisciplinar*” (Fernandes, 2003, p. 37, *grifos no original meus*).

atores externos. Às vezes, certas manifestações “folclóricas” não estão mais presentes no cotidiano da comunidade e continuam a ser lembradas por pequenos grupos internos sem despertar maior interesse da comunidade e se transformam em “atos de sociedades” restritas. É claro que são manifestações válidas, porém não respondem aos verdadeiros anseios da sociedade como um todo.

Uma verdadeira política cultural de preservação do folclore não deve buscar as raízes, o passado e trazê-lo de volta. O passado que interessa está aí atualizado no cotidiano das pessoas simples. É só dar destaque para manifestações que estão presentes, mas marginalizadas.

Há também, que considerar, que a noção de folclore transformou-se em Montes Claros em uma categoria local. Seu conteúdo informa, conforme demonstram Souza (2003) e Costa (1995) a “invenção da intervenção do poder público municipal” nessas festas, nos anos 1960. Nesse período, porque significavam o atraso local, foram retirados os apoios das classes abastadas e com a morte de Dona Custodinha, os ternos se desestruturaram e apenas uns poucos catopês, capitaneados pelo mestre Zanza, permaneceram atualizando a tradição. Ao entrar no processo, a prefeitura municipal “inventou” o festival folclórico, que neste ano já é o XXV e, por meio de alguns folcloristas locais, disseminou pelas escolas municipais a prática da semana do folclore, atualizada anualmente. Fruto desta estratégia de “preservação do folclore local”, é a leitura que a imprensa, os professores – universitários ou não, os funcionários públicos, a polícia, enfim todos os membros da sociedade local fazem das manifestações culturais vinculadas a Nossa Senhora do Rosário, que são vistas, afirmadas e informadas como “folclore”. Assim, aquilo que era visto como “promessa” (Costa, 1995), depois como “tradição” pelos congadeiros, passou a ser “folclore” e transformou-se em categoria nativa desses mesmos congadeiros.

Festas de Agosto: interação entre “alta” e “baixa” cultura

Assim como o folclore, a noção de cultura popular também se origina no Movimento Romântico, a partir dos meados do século XVIII, fortalecendo-se no século XIX. Segundo Cavalcanti (2001),

“ao longo desse período, marcado pelos movimentos da Reforma e da Contra-reforma, as elites européias afastaram-se de um universo cultural do qual até então haviam participado na condição de ‘biculturais’. Um rico senhor que participasse de uma peregrinação não se veria participando de um movimento ‘do povo’, pois sua participação era parte integrante de uma cultura que, embora diferenciada, era integralmente vivida como sua” (2001, p. 70).

A fragmentação da cultura em dois pólos inaugura-se, “quando se reconhece, intelectualmente, uma distância entre os modos de vida das elites e do povo”. Vemos nascer, então, uma antinomia no interior da cultura de uma sociedade, pela criação da oposição entre a cultura popular e a cultura de elite. Segundo Elias (1993, p. 249), “é a necessidade de distinguir-se de tudo que é burguês que aguça” novas formas de sensibilidade entre a elite. Da mesma forma que iam se refinando, iam também tomando “asco do vulgar”, do pouco refinamento das classes mais baixas. O “medo social” fazia com que “os membros da classe superior” mantivessem uma

“intensa vigilância com que observavam e poliam tudo o que os distinguiu das pessoas de categoria mais baixa; não apenas nos sinais externos de *status*, mas também na fala, nos gestos, nas distrações e maneiras. A pressão constante exercida a partir de baixo e o medo que induzia em cima foram, em uma palavra, algumas das mais fortes forças propulsoras – embora não únicas – do refinamento específico civilizado que distinguiu os membros dessa

classe superior das outras e, finalmente, para eles se tornou como que uma segunda natureza” (Elias, 2003, p. 251, grifos no original).

Consequentemente à separação dos estratos sociais, vemos surgir os discursos que colocam em lados opostos os grupos sociais internos a uma sociedade, fazendo mesmo que aja uma oposição entre cultura popular e cultura de elite. Todavia, a revolução industrial e o desenvolvimento cada vez maior de uma cultura de massa, na qual os meios de comunicação têm um papel fundamental fizeram com que as pesquisas sobre “apropriação” e “circulação” entre as classes voltassem à tona num cenário que às vezes lembra a Idade Média de Menocchio. Hall (2003) afirma não haver um estrato “autêntico” na cultura popular, saturada que está de imperialismo popular. Chartier (1990) propõe que as “distinções primordiais expressas na maioria das vezes em pares de oposição” – *high culture* e *popular culture* tornaram-se objeto de problematizações (1990, p. 54). E, Canclini (1998) sustenta esse mesmo ponto de vista: “as culturas já não se agrupam em grupos fixos e estáveis e, portanto, desaparece a possibilidade de ser culto conhecendo o repertório das ‘grandes obras’, ou ser popular porque se domina o sentido dos objetos (...) de uma comunidade mais ou menos fechada” (1998, p. 304).

De acordo com Hall (2003), tentar escrever a história da cultura popular somente a partir do seu interior, “sem compreender como elas são mantidas em relação às instituições da produção cultural dominante, não é viver no século vinte.” Para ele, é necessário relacionar o povo, a concentração e a expansão dos novos aparatos culturais, considerar a “monopolização das indústrias culturais, por trás de uma profunda revolução tecnológica” (2003, p. 253). Isto não significa que o povo, por essa perspectiva assumira uma posição passiva em relação aos aparatos dominantes nem que, por outro lado possa existir fora da lógica da indústria cultural, uma cultura popular

autêntica que não se deixa enganar por propagandas comerciais. O poder cultural – dominação e subordinação – “é um aspecto intrínseco das relações culturais [pois] não existe uma ‘cultura popular’ íntegra, autêntica e autônoma, situada fora do campo de força das relações de poder e de dominação culturais. Em segundo lugar, essa alternativa subestima em muito o poder da inserção cultural” (2003, p. 254). Percebe-se que, muitas vezes o estudo da cultura popular desloca-se entre “dois pólos inaceitáveis: da autonomia pura ou do total encapsulamento” (2003, p. 254)

Nessa questão, observa-se uma luta constante travada no interior das redes culturais. Para Hall,

“esta é a dialética da luta cultural. “Na atualidade, essa luta é contínua e ocorre nas linhas complexas da resistência e da aceitação, da recusa e da capitulação, que transformam o campo da cultura em uma espécie de campo de batalha permanente, onde não se obtêm vitórias definitivas, mas onde há sempre posições estratégicas a serem conquistadas ou perdidas” (Hall, 2003, p 255).

Ao que parece, as Festas de Agosto representam algo tanto para a cultura das classes populares envolvidas quanto para a elite montesclareense; além de se constituir em material simbólico também para a cultura de massa local e regional, devido à veiculação de emissora local de televisão por toda o norte de Minas. No seu interior interagem diferentes aspectos e níveis culturais; os papéis são bem definidos e dizem muito sobre a importância das festas para a comunidade em geral.

O aspecto sagrado da festa se refaz anualmente através das teias de significação tecidas pela cultura popular dos ternos de catopês, marujos e caboclinhos, mas é cada vez mais comum encontrar pessoas letradas nas filas dos ternos, numa atitude de respeito e homenagem. O envolvimento com o sagrado não é o mesmo, prevalece a ação nostálgica da preservação, mas diz muito sobre a necessidade de se repensar a

bipolaridade entre cultura de elite e cultura popular. Baseando-se em Dürkheim (1996), é possível afirmar que a sacralidade das festas de agosto em Montes Claros saem do escopo da religião e se introduzem no escopo da sociedade. As pessoas letradas “tornam-se” congadeiros para imergirem na sacralidade social local e saírem daí reconhecidos como “montesclarenses”, ou para reafirmarem sua “montesclarinidade”. Assim, vê-se que as festas de agosto em Montes Claros propiciam, do ponto de vista da religiosidade social, a emergência do tempo e do espaço da sacralidade local, quando a sociedade se celebra e se revifica, reproduzindo, simbolicamente, a si mesma.

Vê-se também, que a cultura ultrapassa as fronteiras das classes sociais e se constrói na totalidade das ações humanas, mesmo que ao final funcione como instrumento para manutenção das diferenças entre as camadas sociais.

Ao terminar este capítulo, compreende-se que na dinâmica da tradição, entrelaçam-se tanto o olhar fixo no passado quanto o olhar móvel nas necessidades e novidades do presente, lançando o homem para o futuro. Isto faz com que o espaço da tradição seja dialético, conflituoso mas também aberto. Ao contrário do que possam imaginar, o espaço da tradição não é rígido e inabalável, entre os atores culturais das Festas de Agosto existem conflito de idéias que influem diariamente nas tradições que lhes cercam, demonstrando que o mundo é complexo e não cabe em categorias rígidas e intransponíveis.

Após a leitura do folclore, conclui-se que em frente ao debate travado entre folcloristas (românticos) e evolucionistas, a manutenção da nomenclatura só é possível num contexto, no qual o folclore seja pensado como “práticas sociais atuais e pertinentes”. Qualquer tentativa de enquadrar o folclore no passado, faz dele peça de museu a ser descartada ou preservada; o que não interessa a quem vive e sim a quem vê. Só enquanto vivência e prática é que o folclore faz sentido para as classes populares.

Outro discurso que não se sustenta mais no campo da bipolaridade é o que opõe cultura popular à cultura de elite. Existe um jogo constante entre materiais simbólicos de ambas. As festas de Agosto mostram como é complexo esse jogo, no qual se presencia “apropriações” e “circularidades” entre as culturas. As diferenças culturais continuam existindo, todavia os mesmos materiais simbólicos navegam e por vezes servem a diferentes culturas. A oposição entre cultura popular e cultura de elite não está nos materiais simbólicos que utilizam, mas nos discursos proferidos em relação a eles. É possível, ainda, interpretar que essas diferenças podem ser lidas nas posições hierárquicas por meio da condição subalterna que a primeira exprime em relação à segunda, construindo, assim, sua subalternidade.

CONCLUSÃO:
A TRADIÇÃO E O DESENVOLVIMENTO SOCIAL

Uma definição de cultura popular, ainda que de maneira ambígua e complexa, deve considerar sua relação com a cultura dominante. Segundo Hall, “as culturas de classe tendem a se entrecruzar e a se sobrepor num mesmo campo de luta. O termo ‘popular’ indica esse relacionamento um tanto deslocado entre a cultura e as classes” (2003, p. 262) Desse modo, segundo Hall pode-se dizer que a área a qual o termo ‘popular’ nos remete é a cultura dos oprimidos e das classes excluídas (2003, p. 262). Os rituais das Festas de Agosto situam-se nessa arena, na qual se observa o “popular”, na perspectiva apresentada por Hall.

Dentro do campo dos subordinados encontra-se formas e atividades específicas, incorporadas através de “tradições”, que, neste contexto específico, para além de uma noção teórica, constitui-se em um ato de sociedade que propicia reconhecimento e inclusão de membros das classes populares porque, apesar de ser mantida pela cultura popular, diz muito para a sociedade montesclareense como um todo.

Ao se afirmar que a cultura popular pode ser considerada a cultura dos excluídos, cabe perguntar: “excluídos de que?” Excluídos das benesses do capitalismo, dos padrões globalmente definidos de acesso a determinados bens e condições mínimas de vida. Todavia, também são excluídos de um tipo de sistema, que tem o desenvolvimento como meta, que privilegia o individualismo em detrimento do sistema de dádiva, como visto em Godbout (1999).

Para os excluídos, cunhou-se o termo “subdesenvolvidos em dia e hora marcados: 20 de janeiro de 1949”. De acordo com Esteva (2000), o discurso do Presidente norte-americano Truman, que acabava de tomar posse, colocava ao mundo a “era do desenvolvimento”. No século XIX não se falava em desenvolvimento e sim, em progresso. Os subdesenvolvidos passam a ser aqueles que, submetidos à hegemonia do novo país dominante, devem almejar o estilo de vida estadunidense, considerado o

melhor, o mais desenvolvido. Todos deve querer ser os Estados Unidos. A América Latina entra na era “desenvolvimentista” sob a hegemonia estadunidense.

Naquele dia, dois bilhões de pessoas passaram a ser consideradas subdesenvolvidas. Em um sentido muito real, daquele momento em diante, deixaram de ser o que eram antes, em toda sua diferença, e foram transformados magicamente, em uma imagem inversa da realidade alheia: uma imagem que os diminui e os envia para o fim da fila; uma imagem que simplesmente define sua identidade, uma identidade que é, na realidade, a de uma maioria heterogênea e diferente, nos termos de uma minoria homogeneizante e limitada (Esteva, 2000, p. 60).

Como bem afirma esse autor, o subdesenvolvimento diz respeito à grande maioria heterogênea do globo. Dois terços são formados de subdesenvolvidos. Ao que parece, algo está errado nos critérios dessa definição. Porque o que se vê a partir daí é a heterogeneidade das culturas e conhecimentos locais sendo desprezados em nome da homogeneização da humanidade a partir do desenvolvimento. Desenvolvimento este que tem nome e endereço. Ser desenvolvido é conseguir alcançar os índices de bem-estar da Europa e dos Estados Unidos, definidos por estes mesmos países. Qualquer manifestação, geralmente popular, que fuja aos padrões ocidentais e hegemônicos serviria apenas para mostrar o “quanto se é atrasado”. Ou então, pode ser um conhecimento “pitoresco” e “curioso”. O saber popular, o saber dos excluídos, pode-se dizer, também, o saber dos vencidos é tido como inoperante, ineficaz. Ao qualificá-los como subdesenvolvidos, baixa-se sua auto-estima porque desqualifica a sua cultura e o seu modo de vida. Em nome da dominação sobre os demais povos do mundo, o país hegemônico, ao definir o desenvolvimento como o padrão a ser seguido, criou o subdesenvolvimento, submetendo, por relações de poder, milhares de indivíduos que deveriam ser portadores dos direitos universais à exclusão dos direitos que até então

viviam em suas sociedades “tradicionais”. Em outras palavras, o subdesenvolvimento existe porque inventaram o desenvolvimento.

Mas, a bibliografia que diz que a sociedade capitalista e o seu padrão de desenvolvimento e bem-estar encontra-se em crise, é cada vez maior. Pensadores europeus como Marx, Freud e Nietzsche já advertiam, cada um a sua maneira, que o padrão de civilização almejado é explorador, castrador e limitador dos anseios e liberdades humanas. Implicitamente ao se definir desenvolvimento X subdesenvolvimento também se definiu padrões e condutas culturais melhores e piores.

Qual o sentido da palavra desenvolvimento? Crescimento, evolução, maturação. Segundo Esteva, “a palavra sempre tem um sentido de mudança favorável, de um passo do simples para o complexo, do inferior para o superior, do pior para o melhor. Indica que estamos progredindo porque estamos avançando segundo uma lei [pretensamente] universal necessária e inevitável, e na direção de uma meta desejável” (2000, p.64). Porém, esse autor lembra que essa argumentação serve para lembrar aos dois terços da população mundial que não conseguem se desenvolver daquilo que eles não são. E, ainda, que a referência do desenvolvimento faz com que abandonem seus sonhos e metas, escravizem-se a experiências alheias, para fugirem do rótulo do subdesenvolvimento.

Mas, de Truman para cá, diversos povos que passaram a ser considerados “subdesenvolvidos” tornaram-se cada vez mais desconfiados dos padrões de desenvolvimento estabelecidos e novos significados foram atribuídos a esta noção, principalmente no campo teórico.

“O desastre desses dez anos pôs os atores do desenvolvimento entre a espada e a parede, obrigando-lhes a repensá-lo radicalmente, a ponto de chegarem, no decênio seguinte – o último do século – a uma

reabilitação do fator cultural, por muito tempo considerado como um obstáculo e não como um recurso positivo na luta contra a miséria” (Hermet, 2002, p. 77).

Tem-se então a inserção da “cultura” no debate sobre o desenvolvimento social. Nesta perspectiva, a *tradição* também pode contribuir para o debate sobre o desenvolvimento social, na medida em que apresenta um olhar diferente daquele voltado para uma atividade linear e acumulativa. Ao aceitar a pertinência das tradições no discurso do desenvolvimento, compreende-se que é possível desenvolver para continuar sendo os “mesmos”, não os mesmos do passado, mas os mesmos do presente. A partir desta construção teórica do desenvolvimento, o conhecimento tradicional pode ensinar as pessoas a saírem da lógica perversa do crescimento e do progresso e entrarem numa outra que seja mágica, “ingênua” e honesta. Um *desenvolvimento* que considere o *tradicional* deve ser capaz de demonstrar que há milênios, os homens são os mesmos em cada uma de suas diferenças, as idéias são as mesmas. A busca persiste como algo essencial ao homem, que não necessariamente o conduz adiante, pode conduzi-lo também ao passado. É costurando o tempo que se tece o mesmo em mutação: o humano como essência.

A premissa de que o desenvolvimento consiste numa linearidade da evolução do mundo é ocidental. Além do mais, quando se associa desenvolvimento a crescimento econômico colhe-se mais desigualdade social. A Organização das Nações Unidas em sua instituição da cultura, ou seja, a UNESCO, afirma que o “fato de que o desenvolvimento deixa em seu caminho, ou de alguma forma até cria, grandes áreas de pobreza, estagnação, marginalidade e uma verdadeira exclusão do progresso social e econômico é demasiado evidente e demasiado urgente para ser ignorado”⁴⁰. Esteva (2000) afirma que um dos documentos de apoio à Abordagem das Necessidades

⁴⁰ Relatório das Nações Unidas de 1969, citado por ESTEVA, pág. 68.

Básicas, organizado pela Organização Internacional do Trabalho em junho de 1976, reconheceu que o desenvolvimento não acabaria com a fome e a miséria, ao contrário, tornaria mais alto os índices de pobreza absoluta. Também Kliksberg (2001) comenta que “a desigualdade alcançou níveis históricos recordes e se expandiu a numerosas esferas. Ao mesmo tempo que os avanços em pesquisa em saúde são prodigiosos, aumentou o número de pessoas que perdem a vida por doenças que cientificamente podem ser combatidas (2001, p.70)”.

Não existe uma fórmula do desenvolvimento que pode ser aplicada de forma homogênea em todos os países. Porém, insiste-se na formulação do problema enquanto categoria absoluta: a existência de culturas superiores e inferiores, os melhores e os piores; os que já atingiram a meta e os que estão distantes de atingi-la. Observa-se então, um mundo de ganhadores e perdedores, onde os pobres são cada vez mais pobres e os ricos cada vez mais ricos. Kliksberg avisa que “as cifras indicam que o aumento das desigualdades é uma característica destes tempos”(2001). E continua se acelerando. Segundo o mesmo autor, “as características do processo levaram a concentrações em muito poucas mãos” (2001). Os dados indicam que: “os ativos combinados das três pessoas mais ricas do mundo são superiores ao Produto Nacional Bruto somando o dos 48 países menos adiantados; os ativos das 200 pessoas mais ricas são superiores à renda combinada dos 41% da população mundial” (Kliksber, 2001, p. 77). Abandonar o modelo universal de desenvolvimento, que como diria Marx, está a serviço do capital, faria um bem enorme às culturas subalternas.

Neste sentido, as Festas de Agosto fortalecem as tradições populares e a cultura local; os grupos de congado envolvidos, se vêem importantes para a comunidade e também para si próprios. Um programa de desenvolvimento social que respeite a tradição das culturas populares, enche de auto-estima, um povo que por muito tempo,

viu-se tendo que abandonar suas crenças e tradições, em nome de um pretenso desenvolvimento. Isto aconteceu na Montes Claros dos anos 1950. No auge do período desenvolvimentista, não havia porque ter orgulho dos catopês, se eles representavam as “tradições populares” de uma “cultura inferior”.

O cenário só vai mudar quando a cultura deixa de ser um empecilho para o desenvolvimento dos povos e passa a ser fonte de reconhecimento e também de renda.

Hermet (2002) afirma que

“a cultura constitui um setor importante de atividade, que gera riqueza e cria empregos a níveis perfeitamente contabilizados, ao mesmo tempo em que transmite, como complemento, mensagens mais compatíveis com a sensibilidade das populações locais que as das produções padronizadas estadunidenses, japonesas ou européias. (...) atua como fermento do desenvolvimento” (2002, p. 20).

Em 1998, o presidente do Banco Mundial James Wolfensohn em conferência sobre “A cultura no desenvolvimento sustentável”, declarou: “temos que respeitar as raízes das pessoas em seu próprio contexto social. Temos que proteger a herança do passado. Mas também temos que estimular e promover a cultura viva em todas as suas múltiplas formas” (apud Hermet, 2002, p. 88). Mesmo que tenha sido apenas uma “virada verbal”, este novo olhar sobre o papel das culturas parece iluminar, em Montes Claros, as definições do seu desenvolvimento social que foi fundamental para o reconhecimento e apoio às Festas de Agosto pelas elites locais. Porque até então, a cultura popular era tida como “um fator capaz de paralisar a mudança”. As guardas do Congado ganharam em termos de fortalecimento de suas tradições, e a cidade, como um todo, deve a elas o crescimento do comércio local presenciado em agosto.

Economicamente os grupos do congado não se beneficiam muito da festa e mesmo que reclamem disso entende-se que isso ajuda a compreender que o

desenvolvimento social através do fortalecimento das tradições não precisa passar necessariamente pela lógica econômica. O estabelecimento de valores econômicos não diz respeito a todas as culturas do globo. E nem a todas as relações sociais. Quando os valores econômicos ditam as normas do desenvolvimento, outros sistemas, como a dádiva e a solidariedade são desvalorizados⁴¹. Essa desvalorização transforma “tradições em um fardo, sabedoria em ignorância, autonomia em dependência. Transforma as atividades autônomas e pessoais, que incorporam desejos, habilidades, esperanças e interação social ou com a natureza, em necessidades cuja satisfação exige a mediação do mercado” (Esteva, 2000, p. 74). Mas, esse indivíduo frágil, dependente do mercado é uma criação histórica. Os “mestres” podem até pedir uma “ajuda” como sempre fazem à prefeitura e à comunidade, mas simbolicamente o ritual se enfraqueceria se a ele estivesse vinculado, apenas, uma lógica econômica de ação.

Além disso, uma lógica de desenvolvimento baseada na *premissa técnica de que as necessidades humanas são imensas para não dizer infinitas* não se sustenta mais. É necessário um desenvolvimento para si, e não para frente. Um tipo de desenvolvimento tradicional que não se baseia em premissas econômicas. Como bem nos relata Esteva,

“os homens e mulheres que se vêem hoje à margem do mundo econômico, os chamados marginalizados, encontram apoio nessa tradição prévia e continuam a ser um desafio para as premissas econômicas tanto na teoria como na prática. No mundo inteiro, descrições de todo um conjunto de experiências recentes vividas por esses povos tentam encontrar um espaço nas bibliotecas, mas não se enquadram bem em nenhuma das classificações sociais, já distorcidas pelas lentes dos economistas (Esteva, 2000, p. 76).

São experiências que mostram que é possível a construção de um desenvolvimento mantido pela dádiva, pela solidariedade, pela reciprocidade.

⁴¹ Sobre a reciprocidade, vide Mauss (2003) e sobre a solidariedade, vide Godbout (1999).

Embora, a distribuição menos desigual seja fundamental para o desenvolvimento de um país, o “maior bem-estar” não passa necessariamente pelo desenvolvimento econômico. Nasce também das redes de solidariedade que se formam entre os grupos e do reconhecimento social de suas ações culturais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. Conceito de Iluminismo. In: *Os pensadores*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996;

BARBERO, Jésus-Martin. *Dos meios às mediações – Comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997;

BAUDELAIRE, Charles. *As flores do mal*. São Paulo: Abril Cultural, 1984;

BENJAMIN, Walter. A modernidade. In: *Charles Baudelaire – um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989;

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar – A aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995;

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas*. São Paulo: EdUsp, 1998;

CARDOSO, Roberto de Oliveira. *O índio e o mundo dos brancos*. Campinas: Editora Unicamp, 1996, 4ª ed;

CAVALCANTI, Maria Laura. Cultura e saber do povo: uma perspectiva antropológica. In: *Revista Tempo Brasileiro*. Out.- dez. – nº 147 – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001, ed. trimestral;

CHARTIEUR, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Bertrand Brasil/ Difel, 1990;

COELHO, Teixeira. *Dicionário Crítico de Política Cultural*. São Paulo: Editora Luminuras, 1999;

CÔRTEZ, Gustavo. *Dança, Brasil! Festas e danças populares*. Belo Horizonte: Editora Leitura, 2000;

DAMATTA, Roberto. *A casa & A rua*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1991, 4ª ed.;

----- *O que faz o Brasil, Brasil*. São Paulo: Rocco, 1997;

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976;

- DUMONT, Louis. *O individualismo – uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1993;
- DURKHEIM, Èmile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996;
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano – a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992;
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1993. 2v;
- ESTEVA, Gustavo. Desenvolvimento. In: SACHS, W. *Dicionário do desenvolvimento: guia para o conhecimento como poder*. Petrópolis: Vozes, 2000;
- FERNANDES, Florestan. *O folclore em questão*. São Paulo: Martins Fontes, 2003;
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. São Paulo: Global, 2003;
- GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1991;
- , ULRICH, Beck, SCOTT, Lash. *Modernização Reflexiva – política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Unesp, 1997;
- , *Mundo em descontrole – o que a globalização está fazendo de nós*. Rio de Janeiro/ São Paulo: Record, 2003;
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes – o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987;
- GODBOUT, Jacques, CAILLÉ, Alain. *O espírito da dádiva*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999;
- GOMES, Núbia P. M et PEREIRA, E. A. *Negras raízes mineiras: os Arturos*. Juíz de Fora: Ministério da Cultura/ EDUFJF, 1988;
- HALBWACHS, Maurice – *Les Cadres de la Memóire*. Paris: Mouton, 1976.

- HALL, Stuart. *Da diáspora – identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003;
- HERMET, Guy. *Cultura e desenvolvimento*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000;
- HOBBSBAWN, Eric, RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997;
- KLIKSBERG, Bernardo. *Falácias e mitos do desenvolvimento social*. São Paulo: Editora Cortez, 2001;
- LE GOFF, J. “Antigo/Moderno” In: *História e memória*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 1996, 4ª ed;
- LÉVI-STRAUSS, Claude – “Raça e História”. In *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, pp. 328-366;
- MARTINS, Saul. *Congado: família de sete irmãos*. Belo Horizonte: SESC, 1988;
- MARX, Karl. *Manifesto do Partido Comunista / Marx, Engels*. São Paulo: Global, 1981;
- MAUSS, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001;
- .“Ensaio sobre a Dádiva”. In *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac e Naify, 2003;
- MORSE, Richard. *O espelho de Próspero – cultura e idéias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988;
- ORTIZ, Renato. *Românticos e folcloristas*. São Paulo: Editora Olho d’água, 1985;
- PAULA, Hermes de. *Montes Claros, sua história, sua gente e seus costumes*. Rio de Janeiro: 1957, 1ª edição;
- PEREIRA, Edimilson de Almeida; GOMES, Núbia Pereira de Magalhães. *Flor do não esquecimento – cultura popular e processos de transformação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002;

- QUEIROZ, Luis Ricardo Silva. Música e Cultura: a Comunicação na performance musical do Congado de Montes Claros – MG. In: *Unimontes Científica Revista da Universidade Estadual de Montes Claros / Universidade Estadual de Montes Claros*. – v. 5, n. 2, (jul. / dez. 2003) – Montes Claros: Unimontes, 2003;
- RIST, Gilbert. *The history of development – from western origins to global faith*. London & New York: Zed Books, 1997;
- RODRIGUES, Adriano Duarte. *Comunicação e cultura – A experiência cultural na era da informação*. Lisboa: Presença, 1994;
- SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio. *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987;
- SOUZA, Fabiano José Alves de. *A festa dos catopês de Montes Claros: descortinando cenários discursivos*. Belo Horizonte: UFMG, 2003 (dissertação de mestrado);
- SOUZA, José Martins de. *A sociabilidade do homem simples*. São Paulo: Editora Hucitec, 2000;
- THOMPSON, John. *A mídia e a modernidade – uma teoria social da mídia*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998;
- TURNER, Victor. “*Floresta de Símbolos – Aspectos do Ritual Ndembu*”. Niterói: EdUFF, 2005;
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2001;
- . *Conceitos básicos de sociologia*. São Paulo: Centauro Editora, 2002;
- . “Os três tipos puros de dominação legítima.” In: *Weber*. São Paulo: Editora Ática, 2004;
- . “A ciência como vocação.” In: *Ciência e política – duas vocações*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2004;

------. *Metodologia das ciências sociais – parte 2*. São Paulo: Cortez;
Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1995, 2ª ed.

Ficha Catalográfica

Colares, Mona Lisa Campanha Duarte.

C683t A tradição no mundo contemporâneo : análise dos caboclinhos
montesclarences – terno do congado das festas de agosto / Mona Lisa Campanha
Duarte Colares. – 2006.

110 f.

Bibliografia: f. 106-110.

Dissertação (Mestrado) Universidade Estadual de Montes Claros – Unimontes.
Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social, 2006. Orientador
Prof. Dr. João Batista de Almeida Costa, Unimontes.

1. Folclore – Tradição – Montes Claros (MG). 2. Folclore – Cultura popular – Festas de
agosto – Montes Claros (MG). 3. Desenvolvimento social I. Costa, João Batista
Almeida. II. Universidade Estadual de Montes Claros. III. Título.

CDD 398.8151