

Marcos Ayala

***HISTÓRIA E CULTURA: NEGROS
DO ROSÁRIO DE POMBAL***

Tese de Doutorado apresentada ao
Departamento de História,
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Universidade de São Paulo
Área de História Social

Orientador: Prof. Dr. Elias Thomé Saliba

SÃO PAULO
1996

Marcos Ayala

***HISTÓRIA E CULTURA: NEGROS
DO ROSÁRIO DE POMBAL***

Tese de Doutorado apresentada ao
Departamento de História,
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Universidade de São Paulo
Área de História Social

Orientador: Prof. Dr. Elias Thomé Saliba

SÃO PAULO
1996

AGRADECIMENTOS

Os agradecimentos começam pelos "negros do Rosário" de Pombal, com quem aprendi muito no decorrer da pesquisa e que se dispuseram a conversar, gravar entrevistas, fornecer as informações pedidas. Sou grato a todos, embora só mencione alguns deles: o juiz da **Irmandade do Rosário**, Antonio Felismino de Sousa; Aurélio Gomes de Farias, ligado aos Pontões e à Irmandade e grande conhecedor de suas atividades, embora não pertença a nenhum dos grupos culturais; Clóvis Rufino de Jesus, capitão dos **Pontões**; Lourenço Rufino de Jesus, ex-integrante do mesmo grupo; Maria de Barros, ex-participante dos **Congos**; João Pedro de Souza, rei dos **Congos**; João Luiz de Andrade, secretário dos **Congos**; e Chico de Bembém, chefe do **Reisado**.

Outras pessoas de Pombal colaboraram para a realização deste trabalho: dona Rita Maria de Sousa Lucena, na casa de quem me hospedava em Pombal, que forneceu informações sobre os grupos; seu filho, Gilberto de Sousa Lucena; e Luís Barbosa Neto, ex-aluno da Universidade Federal da Paraíba, que se interessa pela festa e tem fornecido apoio material aos brinquedos.

Agradeço, também à prof^a dr^a Maria de Lourdes Monaco Janotti, que orientou este trabalho durante parte do tempo e ao prof. dr. Elias Thomé Saliba, que a substituiu.

Marineis, minha mulher, não só esteve comigo em Pombal, como em outros lugares onde se realizam danças e festas populares, que pesquisamos juntos há bastante tempo - desde que comecei a estudar estas práticas culturais. Também leu, discutiu e revisou os textos, além de incentivar-me e dar todo o apoio indispensável à realização do trabalho.

A CAPES, através do PICD, forneceu a bolsa para a realização do Doutorado. O Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba, onde trabalho, concedeu-me o afastamento de minhas atividades docentes, sem o qual não teria sido possível a elaboração desta tese.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	I
CAPÍTULO 1 - A Festa do Rosário de Pombal	1
1.1. Os protagonistas	1
1.2. A festa	10
1.3. Lugares da festa	16
1.4. As festas na festa	18
1.5. A quebra da rotina	21
CAPÍTULO 2 - Memórias e histórias da festa e dos grupos participantes	32
2.1. Origens da Festa e da Irmandade do Rosário	32
2.2. Memórias dos brinquedos: Pontões, Congos e Reisado	47
2.2.1. Disputas pela liderança e outros conflitos nos grupos	53
2.2.2. Auxílio aos grupos e interferências "de fora"	65
CAPÍTULO 3 - Os grupos e suas dificuldades	73
3.1. Trajetória da Irmandade do Rosário : a luta pela autonomia	73
3.1.1. O recurso ao bispo e a autoridade do documento	78
3.1.2. A atuação do "coordenador"	80
3.1.3. Ambigüidades nas relações da Irmandade com os "outros"	84
3.2. Os três brinquedos: dificuldades, competição, disputas	89
3.2.1. Competição nos brinquedos e entre eles	94
CAPÍTULO 4	106
4.1. Disputa religiosa, competição por prestígio e poder	124
CONSIDERAÇÕES FINAIS	134
BIBLIOGRAFIA	150

INTRODUÇÃO

Este trabalho enfoca quatro grupos de cultura popular que participam da Festa do Rosário, realizada anualmente em Pombal, cidade do sertão da Paraíba. Busca desvendar as formas de organização desses grupos, as relações que se estabelecem no interior de cada um e entre eles, seus vínculos com outros segmentos envolvidos com as manifestações que realizam. Analisa, ainda, a situação dos participantes dos grupos, que constituem uma parcela da população negra da cidade, no que diz respeito a suas condições de vida, suas manifestações de religiosidade, às relações que mantêm com a Igreja, com as autoridades e com outros setores da população, bem como suas concepções a respeito destas questões.

Estes aspectos serão analisados no que se refere tanto à situação atual, quanto às modificações pelas quais passaram, ao longo do tempo. O delineamento da história da festa e dos grupos que a realizam será feito com a preocupação de esclarecer como essas atividades culturais se articulam ao contexto histórico no interior do qual são produzidas, em suas dimensões culturais, sociais e políticas.

O interesse por esse conjunto de práticas culturais se deveu, de início, ao nítido caráter afro-brasileiro de que estão impregnadas. A festa é promovida por uma **Irmandade do Rosário**, que se constitui em uma confraria religiosa exclusiva dos negros, apesar de não conter os termos "negros" ou "pretos" em sua denominação. Os três grupos de dança que participam do evento, denominados de "brinquedos" na região - os **Congos**, os **Pontões** e o **Reisado** - são formados, em sua grande maioria, por negros: além disso, os elementos culturais presentes nas atividades por eles realizadas permite enquadrá-las, sem dúvida, na categoria de manifestações culturais afro-brasileiras. A Festa do Rosário de Pombal não inclui a coroação de um rei negro. Há, no entanto, o rei da festa (posição ocupada pelo juiz da **Irmandade do Rosário**), o dos **Congos** e o do **Reisado**. Ela se aproxima, assim, das festas de coroação de reis negros, bastante comuns nas várias regiões do país.

Por estes motivos, os integrantes daqueles quatro grupos são designados, na cidade, como os "negros do Rosário", ou "negrinhos do Rosário", expressão que eles próprios também adotam. Essa designação reconhece que suas práticas culturais são práticas de "negros" e também, o fato de que eles são os principais responsáveis pela realização da Festa do Rosário.

Em Pombal, os negros e sua produção cultural têm uma presença marcante. É este o primeiro aspecto a suscitar o interesse pelas atividades culturais por eles desenvolvidas, uma vez que a presença do negro no sertão nordestino, até há bem pouco tempo, quando não totalmente desconsiderada, era vista como secundária, em comparação com outras áreas do país. A Festa do Rosário é o evento mais concorrido da cidade, tanto no que diz respeito ao campo religioso, quanto às atividades lúdicas, quanto ao comércio.

Um conhecimento um pouco mais detido destas manifestações chama a atenção para um outro ponto. As informações obtidas indicam que a criação da **Irmandade**, o início da festa do Rosário e o surgimento dos **Congos** se deram na última década do século passado, isto é, poucos anos após a abolição.

Ocorre que as Irmandades do Rosário dos Pretos, os Congos (ou Congadas, ou Congados) e, sobretudo, a coroação de reis negros, são atividades que surgiram, no Brasil, em geral no período escravista; eram realizadas, na origem, por escravos, forros e libertos. Por isso mesmo, os estudos sobre manifestações deste tipo se concentram em áreas onde a escravidão foi mais expressiva.

É o caso de Julita Scarano, que analisa as Irmandades do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino, no século XVIII.¹ A maioria dos trabalhos sobre o negro e sua cultura, no Brasil, que abrangem outros períodos que não o século XX, também vão privilegiar essas regiões: além das Minas, Rio de Janeiro, Bahia, litoral do Nordeste, São Paulo no século XIX.

A Festa do Rosário de Pombal, portanto, além de se constituir em mais um indício da importância da presença dos negros no sertão do Nordeste, na medida em que atesta a influência marcante que eles exerceram sobre a cultura local, também representa uma exceção no conjunto das festas de reis negros existentes no país, por ter surgido após a escravidão. Houve ali a criação, ou melhor, recriação, no final do século XIX, de práticas culturais afro-brasileiras características do período escravista.

Ao realizar a análise das práticas culturais realizadas no interior da Festa do Rosário, é preciso não esquecer que seus produtores, os "negros do Rosário" de Pombal não são apenas membros da **Irmandade**, dos **Pontões**, dos **Congos**... São pessoas que ali vivem e trabalham, em atividades agrícolas ou urbanas, sob determinadas condições e, ao fazê-lo, estabelecem uma série de relações com outros setores da população. Estas

1. SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no Século XVIII*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

condições e estas relações mudaram bastante no período que aqui nos interessa (de fins do século XIX até o presente), o que obviamente afetou as manifestações culturais populares de Pombal. Os grupos populares e seus participantes, por seu lado, vão responder a estas transformações, nas formas pelas quais buscam garantir a continuidade de suas práticas culturais e nas articulações que, para isso, estabelecem com outros setores da sociedade.

Um dos focos de interesse deste trabalho incide sobre a percepção que os "negros do Rosário" têm de sua própria atuação, das atitudes da Igreja e de outros setores da sociedade frente à festa e aos grupos de cultura popular que dela participam, das relações que mantêm com estes setores - particularmente, aqueles que fornecem ou já forneceram auxílio material aos grupos populares - e das mudanças que aí têm ocorrido. Essa percepção é um elemento importante, que influi sobre a produção - e sobre as condições de reprodução - de suas práticas culturais.

Os depoimentos orais são fontes fundamentais deste trabalho. Eles são utilizados por diversos motivos. Em primeiro lugar, a ausência de documentos e de estudos sobre a história desta festa, bem como sobre os grupos responsáveis por sua realização e as práticas culturais por eles desenvolvidas, impõe o recurso à memória dos participantes como meio de preencher lacunas que, de outra maneira, não seriam supridas.

A bibliografia a respeito de Pombal e da Festa do Rosário é reduzida, além de fornecer poucos subsídios para a análise das questões consideradas, neste trabalho, fundamentais. Desprovidos de acesso ao poder e à riqueza, sobrevivendo sob condições precárias de moradia e trabalho, os "negros do Rosário" são também excluídos da história - ou ao menos dos textos que se propõem a registrá-la. Poucas linhas são dedicadas a sua produção cultural nos livros sobre Pombal. Um deles, de autoria de Wilson Seixas, traz informações de interesse para o presente trabalho, a respeito da história da cidade e da região da qual faz parte, bem como da **Irmandade do Rosário**. A outra obra, de Antônio José de Sousa, não fornece muitos elementos que possam contribuir para o estudo aqui proposto, uma vez que este autor se preocupa, principalmente, com a genealogia das famílias da cidade.²

A festa do Rosário de Pombal foi estudada pelo folclorista Roberto Benjamin. Seu enfoque, contudo, incide mais sobre os aspectos propriamente folclóricos, descrevendo

2. SEIXAS, Wilson. *O velho arraial de Piranhas (Pombal)*. João Pessoa: Gráfica "A Imprensa" [1962]. SOUSA, Antônio José de. *Apanhados históricos, geográficos e genealógicos do grande Pombal*. Pombal: s. ed., 1971.

detalhadamente a festa e as atividades culturais populares nela realizadas, os trajes e as coreografias dos brinquedos, transcrevendo seus versos e músicas, comparando-os com manifestações folclóricas encontradas em outros locais.³

Assim, o esclarecimento de aspectos da festa do Rosário e das atividades que a integram, especialmente no que diz respeito às mudanças ocorridas ao longo do tempo, depende em grande parte dos depoimentos orais dos habitantes da cidade, particularmente os "negros do Rosário", isto é, os integrantes dos grupos responsáveis pela realização do evento. Eles não só vivenciam a festa, mas conservam também sua memória, transmitida por aqueles que os precederam - em vários casos, uma memória familiar, já que muitos dos membros desses grupos guardam entre si vínculos de parentesco.

Esses depoimentos reúnem reminiscências pessoais de situações vividas, ao lado de lembranças referentes a uma época anterior ao tempo de vida do informante, transmitidas pelos mais velhos - familiares, integrantes dos grupos populares e outras pessoas. Estas lembranças, conservadas na memória dos "negros do Rosário", alcançam o final do século passado e dizem respeito à história da festa, dos grupos e de suas manifestações, incluindo suas origens: aproximam-se, portanto, da chamada "tradição oral", pois ultrapassam o âmbito das "narrativas familiares privadas" mencionadas por Gwyn Prins, embora não recuem tanto no tempo quanto costuma ocorrer nos relatos incluídos na "tradição oral". Talvez seja mais apropriado situá-las no cruzamento entre estas duas vertentes da história oral.⁴

Além de fornecerem informações que não são encontradas nas fontes escritas, os depoimentos dos produtores culturais populares permitem obter uma visão "do outro lado", a visão dos "excluídos". Em termos, porém. Antes de tudo, não se pode deixar de lembrar a atuação do historiador. Ao dar lugar aos relatos de membros dos grupos populares, o pesquisador não cede **seu lugar** aos entrevistados, não desaparece de cena. Esquecer o papel do historiador seria atribuir-lhe uma espécie de **neutralidade** - a

3. BENJAMIN, Roberto E. C. *Festa do Rosário de Pombal*. João Pessoa: UFPB/Ed. Universitária; MEC/DAC/FUNARTE/Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro; Secret. Educ. Cult. Est. da Paraíba [1976].

4. Esta classificação dos dados orais é encontrada em PRINS, Gwyn. "História oral". In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Ed. UNESP, 1992, p. 172-3. Fentress e Wickham consideram esta distinção entre o passado vivido e o contado "relativamente pouco importante, para uma compreensão do significado que o passado tem para as pessoas" (FENTRESS, James e WICKHAM, Chris. *Memória social: novas perspectivas sobre o passado*. Lisboa: Teorema, 1994, p. 10).

capacidade de se manter, de certa forma, passivo frente a suas fontes. Tal postura ignora uma das críticas mais comuns ao positivismo, que incide justamente sobre essa crença na neutralidade. Longe de ser passivo,

"o historiador continua a comandar o processo do conhecimento, ao selecionar depoentes, recortar temas, reescrever falas e construir a explicação histórica a partir do que generosamente lhe foi oferecido."⁵

A atuação do pesquisador vai ainda mais longe. Por menor que seja sua intervenção nas entrevistas, por mais que dê espaço para que os entrevistados escolham os assuntos dos quais querem tratar e decidam o quanto falar a respeito de cada um deles, é do pesquisador a iniciativa de fazer com que o entrevistado fale sobre sua vida, ou especificamente sobre uma parte dela. Mesmo que a seleção dos temas relevantes seja feita pelos produtores culturais, é o pesquisador quem faz com que esta memória seja transmitida e registrada. Vale lembrar aqui a indagação - na verdade, uma afirmação - de Pierre Nora, lembrando a grande quantidade de enquetes orais realizadas nos últimos anos: "Que vontade de memória elas testemunham, a dos entrevistados ou a dos entrevistadores?"⁶

Por outro lado, é preciso evitar definir a cultura popular com base na "afirmação de traços apriorísticos que escapariam ao tempo", de acordo com a caracterização de Michel Vovelle.⁷ Esta noção, que deve muito à ilusão romântica do "povo puro", não contaminado, é encontrada, por exemplo, em grande parte dos estudos de folclore, por longo tempo - o próprio nascimento deste ramo do conhecimento esteve impregnado de tal crença.

A cultura popular não é uma realidade imóvel, imutável, indiferente ao tempo e às relações sociais, econômicas, de poder, culturais, que existem à sua volta. Esta cultura e o contexto sócio-cultural do qual faz parte se inscrevem em um processo histórico; desenvolvem-se respondendo tanto às suas tradições específicas, quanto aos influxos recebidos dos diversos setores da sociedade, incluindo-se aí as demais formas culturais. O

5. JANNOTI, Maria de Lourdes Monaco e ROSA, Zita de Paula. História oral: uma utopia? Comunicação apresentada à SBPC em jul. 1993 (xerox), p. 10.

6. NORA, Pierre. "Entre memória e história: a problemática dos lugares." *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP* (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). São Paulo, 10: 7-28, dez. 1993, p. 16.

7. VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 154

mesmo se aplica aos grupos sociais que elaboram essa cultura. Desse modo, a maneira pela qual a sociedade, a própria cultura, o presente, o passado e suas relações são percebidos pelos setores populares não estão isentos da influência dos setores dominantes da sociedade. As noções veiculadas pela indústria cultural, pelos políticos, por instituições religiosas, pelos intelectuais, não teriam muita eficácia, se não fossem absorvidas por seus destinatários - e esse público constitui a maioria da população. Em outras palavras, a "memória dos vencedores" só pode ser considerada dominante na medida em que influa com vigor sobre a "memória dos vencidos". Afinal, segundo Gramsci, a hegemonia consiste justamente na capacidade que os grupos dominantes têm de difundir suas idéias junto aos grupos subalternos.⁸

Por outro lado, essas idéias são "filtradas", por assim dizer, ao serem assimiladas; elas são integradas a um conjunto diferente daquele no qual se originaram. Gramsci afirma que o folclore e a religião popular são diversos da cultura e da religião dos segmentos dominantes da sociedade e, além disso, múltiplos. O mesmo se pode dizer a respeito das concepções dos "excluídos". Vovelle, que cita a abordagem feita por Gramsci das relações entre a religião popular e a oficial, defende as noções que situam o popular (na cultura, como na religião) "dentro de um quadro de confronto dialético entre a cultura dominante e a cultura dominada."⁹

Em Michel de Certeau, encontramos uma perspectiva semelhante à da "filtragem" das idéias dominantes, aplicada às práticas cotidianas. Trata-se do "uso" que os grupos ou indivíduos fazem das representações e imagens difundidas pela sociedade. Para o autor, esse uso constitui uma

"outra produção, qualificada de 'consumo': esta é astuciosa, é dispersa, mas ao mesmo tempo ela se insinua ubiquamente, silenciosa e quase invisível, pois não se faz notar com produtos próprios mas nas *maneiras de empregar* os produtos impostos por uma ordem econômica dominante."

Essa produção permitiu que etnias dominadas subvertessem rituais, representações ou imagem impostas por seus conquistadores,

"pela sua maneira de usá-las para fins e em função de referências estranhas ao sistema do qual não podiam fugir. (...) Em grau menor, um equívoco semelhante se insinua

8. GRAMSCI, Antonio. "A formação dos intelectuais". In: — *Os intelectuais e a organização da cultura*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p. 3-23, esp. p. 11.

9. GRAMSCI, A. "Observações sobre o folclore". In: — *Literatura e vida nacional*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968, p. 183-90. VOVELLE, op. cit., p. 154; cf. também p. 158-67.

em nossas sociedades com o uso que os meios 'populares' fazem das culturas difundidas e impostas pelas 'elites' produtoras de linguagem."¹⁰

No que diz respeito mais diretamente à cultura popular, e especificamente à religião popular, assunto que aqui no interessa mais de perto, Michel de Certeau se debruça sobre um exemplo do sertão do Nordeste: relatos religiosos sobre Frei Damião. Esses relatos remetem a um "reemprego" da religião imposta:

"(...) Um uso ('popular') da religião modifica-lhe o funcionamento. Uma maneira de falar essa linguagem recebida a transforma em um **canto de resistência**, sem que essa metamorfose interna comprometa a sinceridade com a qual pode ser acreditada, nem a lucidez com a qual, aliás, se vêem as lutas e as desigualdades que se ocultam sob a ordem estabelecida."¹¹

Cabe acrescentar que o "uso" da religião ou de outros produtos culturais impostos, seu "reemprego" pelos setores populares de forma a modificar seu funcionamento, se faz concomitantemente à conservação ou recuperação de traços culturais que já pertenceram à cultura hegemônica e deixaram de integrá-la, além da manutenção (isto é, da reprodução) de elementos "tradicionais" da cultura popular.¹² Sem esquecer as possibilidades de novas criações, as "formas de criatividade especificamente populares" mencionadas por Vovelle, referindo-se particularmente à religião popular e após lembrar a influência sobre ela exercida pela religião oficial, resultando em "formas de assimilação e contaminação", bem como a "leitura popular" das crenças e práticas difundidas pela hierarquia da Igreja Católica¹³. A definição de religião popular de Vovelle pode ser ampliada para abranger a cultura popular em seu conjunto.

Além da influência das idéias dominantes, há que considerar a tradição cultural que impregna os relatos dos setores populares. É preciso ter em mente essa situação, para não tomar ao pé da letra, por exemplo, a afirmação corrente em Pombal de que o fundador da irmandade e da festa do Rosário foi **três vezes**, a pé, a Olinda, para obter do bispo a ereção canônica da entidade. As narrativas ficcionais populares trazem inúmeras passagens com essa repetição, por três vezes, das mesmas tarefas - é um modo típico de

10. CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Nova ed., estabel. e apresentada por Luce Giard. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 39 e p. 39-40. Os destaques em *itálico*, nesta como nas demais citações, são do texto original; em **negrito**, são destaques meus.

11. Idem, op. cit., p. 78-9.

12. Cf. GRAMSCI, A. "Observações sobre o folclore", op. cit., p. 184.

13. VOVELLE, op. cit., p. 167.

caracterizá-las como trabalhos difíceis e fixá-las na memória do público. Fentress e Wickham encontram este "artifício retórico" na *Canção de Rolando* e consideram que a repetição da ação, naquele texto, dá mais impacto à narrativa; trata-se de um recurso mnemônico, que dá mais vivacidade ao episódio. Segue um "padrão típico" da narrativa, funcionando como um auxílio para reter aquela passagem na memória dos ouvintes.¹⁴

Deve-se ressaltar, ainda, a percepção que os entrevistados têm do pesquisador. Não se pode esquecer que as informações são fornecidas no contexto de um relacionamento entre o pesquisador e aqueles junto a quem busca essas informações. Os relatos vão ser necessariamente influenciados pela visão que os produtores culturais têm do pesquisador e pelas expectativas que nutrem a respeito de seu trabalho.

Em primeiro lugar, o estudioso é um estranho à comunidade e à cultura da qual participam aquelas pessoas. José de Souza Martins lembra que, para as populações indígenas e camponesas, são estranhos tanto "o agente imediato do capital" como "o funcionário governamental, o agrônomo, o missionário, o cientista social". Apesar de discutir esta questão ao tratar, sobretudo, da pesquisa junto a movimentos sociais, não restringe a este âmbito, antes a amplia, abrangendo o conjunto dos trabalhadores em nossa sociedade. Os indígenas e a "grande massa trabalhadora" têm sido, ao longo de nossa história, excluídos social, econômica, politicamente, e silenciados.

"São populações compelidas, por isso, a praticar uma vida de duplicidade, a ocultar elementos de sua cultura e a revelar apenas o que é sancionado pelos que as dominam."¹⁵

Esta desconfiança com relação a estranhos é também apontada por Fentress e Wickham. Dão exemplos da Sardenha e da Sicília, onde os habitantes chegam mesmo a negar vinganças de sangue praticamente no momento mesmo em que estão ocorrendo; explicam que, ali, "uma pessoa de fora é potencialmente um espião ou emissário dos *carabinieri* ou do Estado". A propósito, vale lembrar que uma situação muito semelhante ocorre em populações marginalizadas no Brasil; em muitas favelas, não só a polícia, mas também repórteres não conseguem encontrar moradores dispostos a dar informações a respeito de crimes realizados à luz do dia.

14. FENTRESS, J. e WICKHAM, C., op. cit., p. 74-5, p. 94-5.

15. MARTINS, José de Souza. *A chegada do estranho*. São Paulo: HUCITEC, 1993, p. 13, p. 31; cf. p. 31-33, p. 53.

Outro motivo para a seleção das informações é apresentado por Fentress e Wickham: são evitados também assuntos que podem colocar em dúvida a imagem que os integrantes da comunidade querem dar não só ao pesquisador, mas "talvez até a si próprios". Muitas vezes, há um "conjunto alternativo de memórias" que só emerge em algumas ocasiões; nesse caso, o pesquisador só terá acesso a elas caso presencie uma dessas situações.¹⁶

Oswaldo Elias Xidieh também se refere à desconfiança com relação ao pesquisador como determinante da recusa em fornecer informações. Acrescenta, porém, uma outra circunstância, que não se deve à desconfiança ou à elaboração de uma certa imagem, nem se vincula ao que podemos chamar, nos termos de Fentress e Wickham, de memória alternativa. Trata-se justamente da situação oposta àquelas ocasiões especiais que dão lugar à memória alternativa: certos aspectos da cultura podem não ser comentados justamente por serem considerados corriqueiros, por constituírem um "dato presente e vivo da existência":

"(...) Não que tais sociedades se recusem a fornecê-los: é que não lhes ocorre que 'aquilo' possa ser diferente."¹⁷

Estas informações, do mesmo modo que aquelas memórias a que se referem Fentress e Wickham, só serão obtidas se e quando surgir uma ocasião em que a manifestação de uma prática ou crença, ou a discussão de algum assunto, se torne relevante.

Os relatos também são influenciados por aquilo que os entrevistados sabem ou imaginam a respeito dos interesses do pesquisador - o que já está implícito na observação de Xidieh, acima citada. Gwyn Prins dá o exemplo dos tivs, alertando também, aliás, para os riscos envolvidos no excesso de confiança em fontes escritas. Em cerca de quarenta anos, aparecem diferentes estudos (inclusive análises antropológicas) que revelam percepções bastante divergentes da estrutura social desse povo:

"Cada pesquisador europeu buscava o 'verdadeiro' tiv, e cada vez que os forasteiros vinham com uma nova imagem, alguma constituinte tiv, que via interesse nisso, reinventava seu passado para ser amável para com eles."¹⁸

16. FENTRESS, J. e WICKHAM, C., op. cit., p. 125; cf. p. 125-6.

17. XIDIEH, Oswaldo Elias. *Narrativas populares: histórias de Nosso Senhor Jesus Cristo e mais São Pedro andando pelo mundo*. Belo Horizonte: Itatiaia; EDUSP, 1993, p. 23-4.

18. PRINS, Gwyn, op. cit., p. 185; cf. p. 184-6.

Em Pombal, obviamente, os relatos dos "negros do Rosário" enfatizam os aspectos vinculados a sua participação nos grupos de cultura popular, apesar de ter sido dirigida a eles, inicialmente, uma solicitação genérica, de que falassem a respeito de sua vida. O contato com os produtores culturais era feito por intermédio de algum morador da cidade, vinculado ou não às atividades dos grupos, que em geral se referia ao interesse do estudioso pela Festa do Rosário ou pelas manifestações culturais populares. Em outros casos, as pessoas eram abordadas diretamente, no momento em que participavam da festa, o que já era suficiente para indicar os motivos pelos quais estavam sendo procurados, independentemente de explicações verbais.

Ainda com relação aos fatores que influem sobre aquilo que os entrevistados dizem, cabe mencionar duas situações ocorridas em Pombal, que serão retomadas no terceiro capítulo. A primeira delas foi a entrevista com os membros da **Irmandade do Rosário**, que sofreu a interferência do "coordenador" da confraria, nomeado pelo vigário em 1987. Tendo tomado conhecimento de que seria realizada uma entrevista com os "irmãos do Rosário", o "coordenador" conversou com o sacerdote e se deslocou da matriz para a Igreja do Rosário. Além de cobrar um documento que comprovasse ser o visitante um pesquisador, quis saber que tipo de informação estava sendo procurada, tentou direcionar os depoimentos dos participantes da confraria e mesmo evitar que fossem entrevistados. Só foi possível retomar a entrevista com os "irmãos" depois que ele saiu para atender a um compromisso.

O outro episódio ocorreu com o chefe do **Reisado**, Chico de Bembém: ao comparar seu brinquedo com os **Congos**, depreciou este grupo, mas acrescentou um elogio aos **Pontões**. Havia um participante dos **Pontões** na sala em que Chico de Bembém fez estas observações, o que pode explicar seu comportamento.

Estas duas situações apontam, em primeiro lugar, para o efeito, sobre o que é dito (ou não) pelo entrevistados, da imagem que querem criar. No último caso, não se trata apenas de apresentar uma imagem favorável do próprio grupo, mas de desvalorizar os demais grupos com o intuito de ressaltar as qualidades do **Reisado**.

Em segundo lugar, ambos os episódios indicam que o pesquisador é visto como estranho, mas nem sempre esta percepção é acompanhada de desconfiança, ou pelo menos não é apenas esse sentimento que está presente. No caso dos grupos de cultura popular de Pombal (como ocorre também com outros produtores culturais populares), a preocupação em dar uma imagem favorável de si e o relato de conflitos com outros segmentos envolvidos com as atividades dos grupos se deve à crença em que o

pesquisador detém alguma influência e poderia facilitar a obtenção de auxílio material para suas práticas, ou ainda ser seu aliado nas disputas em que se envolvem. A atitude do "coordenador" da **Irmandade** indica sua apreensão com os eventuais prejuízos à imagem da Igreja, ocasionados por informações a respeito dos conflitos entre a confraria e o sacerdote, e também com a possibilidade de que os "irmãos" buscassem o apoio do pesquisador.

Outro ponto importante a considerar é o modo como o passado e suas relações com o presente são percebidos por aqueles que fazem a festa, ou seja, o que a memória dos envolvidos revela - e encobre - a respeito do passado, do presente e de suas relações. Os relatos baseados na memória das pessoas que realizam as práticas culturais aqui enfocadas dizem algo sobre o passado, mas dizem também - e muito - sobre o modo como este passado é (re)visto e (re)elaborado. Contribuem, portanto, para compreender sua percepção tanto do passado, quanto do presente.

Em suma, o estudioso toma a iniciativa da pesquisa, define temas, escolhe as pessoas a serem entrevistadas, seleciona partes destes relatos e elabora a análise. Os entrevistados, por seu turno, sob a influência dos fatores acima apontados, não deixam de também fazer uma seleção dos assuntos a serem abordados - ou silenciados - e da maneira pela qual irão se referir a eles.

Atentando-se para estas questões, os relatos podem trazer subsídios significativos para a compreensão do modo como essas atividades culturais se desenvolveram no decorrer do tempo, transformando-se e respondendo às mudanças nas condições culturais, sociais e econômicas sob as quais são (re)produzidas.

As fontes orais, no presente estudo, permitem trabalhar um lado que os documentos escritos - instrumental habitual do historiador - calam ou ignoram. Elas possibilitam obter novos elementos para a análise da situação e da atuação dos negros, particular a uma cidade do sertão nordestino, mas que pode contribuir para o delineamento de questões mais amplas, relativas a um dos segmentos mais desfavorecidos da sociedade brasileira, e também um dos mais excluídos de nossa História. Esses segmentos constroem sua história com os mecanismos, ainda que fragmentários, a sua disposição: através de suas manifestações culturais e de sua memória comunitária é que traçam sua identidade.

As informações fornecidas por fontes escritas, caracterizadas por uma "visão exterior", foram aqui exploradas de maneira "tendenciosa",¹⁹ reinterpretadas sob um ângulo diverso do adotado nos livros que as contêm. Estas informações foram analisadas com a preocupação de compreendê-las sob a perspectiva dos "negros do Rosário" - buscando obter uma visão "de baixo", para usar a expressão de E. P. Thompson²⁰. O mesmo intuito orientou o tratamento dos relatos dos "negros do Rosário". Não se trata de buscar uma identificação - de resto impossível - entre o pesquisador e os participantes dos grupos de cultura popular, mas sim de fazer um esforço no sentido de criar condições para que seu ponto de vista seja contemplado pela análise.

Além dos textos escritos e dos relatos orais, a pesquisa lançou mão da observação direta, que amplia a percepção das relações vigentes no interior dos grupos estudados e destes com outros envolvidos na realização da festa do Rosário.

Na transcrição das falas populares, tive a preocupação de mantê-la o mais próximo possível da forma oral, incluindo, entre colchetes e em negrito, complementos de palavras, de frases, ou esclarecimentos, no sentido de auxiliar o ritmo da leitura. Algumas vezes, isso não foi feito, por entender que os acréscimos alterariam muito a forma oral.

Cabe, agora, apresentar os capítulos que compõem o presente estudo.

O primeiro capítulo irá caracterizar a festa do Rosário hoje, enfocando as atividades que nela - e em torno dela - se desenvolvem, desde sua abertura, com o levantamento do mastro, seguido pelo início da novena, até a festa propriamente dita. Será enfocada a participação dos "negros do Rosário", da Igreja e do sacerdote, bem como a atuação das autoridades municipais. Também vinculada ao lado "oficial" da festa, está a presença de políticos que procuram agradar possíveis eleitores e buscam ocupar espaços, às vezes de forma ostensiva.

No segundo capítulo, são estudadas as origens da festa e da **Irmandade do Rosário**, situando a Festa do Rosário de Pombal em relação a outras festas de reis negros, surgidas Brasil durante o período da escravidão e apontando os fatores que levaram ao aparecimento desta festa e dos grupos culturais que a realizam em uma cidade do sertão do Nordeste, no final do século passado. Também se discute o significado da festa e das

19. Os termos são de Michel Vovelle (op. cit., p. 168-9).

20. Cf. THOMPSON, E. P. "La sociedad inglesa del siglo XVIII: ¿Lucha de clases sin clases?" In: — *Tradición, revuelta y consciencia de clase: estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. 3. ed. Barcelona: Editorial Crítica, 1989, p. 40.

atividades culturais nela incluídas para os próprios negros, no que se refere às formas pelas quais eles se vêem e se definem, se identificam, contrapostas às concepções dos senhores de escravos a seu respeito. A segunda parte deste capítulo recupera elementos da história dos brinquedos que atuam na festa, com base nos relatos de seus integrantes. São abordadas suas origens, suas formas de organização e as relações internas aos grupos - incluindo-se os conflitos e as disputas pela liderança, que envolvem concepções a respeito do papel dos dirigentes dos grupos e dos requisitos necessários ao exercício desse papel. São discutidas, ainda, as relações dos grupos com autoridades e pessoas que lhes forneceram auxílio material, em diferentes épocas, bem como as modificações ocorridas, no que se refere a estes aspectos de sua produção cultural.

O terceiro capítulo se volta para as tensões e disputas que têm marcado as relações dos grupos de cultura popular (particularmente, a Irmandade do Rosário) com a autoridade eclesiástica: a defesa da autonomia da Irmandade, suas relações ambíguas com o sacerdote e o bispo, o modo como concebe sua relação com a Igreja e a religiosidade - o preconceito dos vigários, sua hostilidade frente aos negros e à "religião dos negros". A memória dos irmãos do Rosário enfatiza estas questões e, por outro lado, a "força dos negros" - sua capacidade de enfrentar - e vencer - o padre. Também trata das dificuldades enfrentadas pelos brinquedos para manter suas atividades e da competição entre os grupos que participam da festa. Por fim, são analisadas as atitudes e as concepções dos "negros do Rosário" com relação às autoridades e aos detentores de riqueza, prestígio e poder com os quais os grupos estabeleciam relações.

No quarto capítulo, são discutidas as relações entre a **Irmandade**, a Igreja e a sociedade. Trata-se de refletir sobre a disputa entre a confraria e os sacerdotes como uma forma de competição em torno da definição da religiosidade e da distinção entre atividades religiosas e não religiosas - o sagrado e o profano. A maneira como essa disputa se trava em Pombal não pode ser desvinculada do contexto mais amplo, das relações que se estabelecem entre a Igreja e os produtores de manifestações culturais populares que incluem a realização de práticas religiosas.

CAPÍTULO 1

A Festa do Rosário de Pombal

Anualmente, em Pombal, cidade situada no alto sertão paraibano, realiza-se a Festa do Rosário, reunindo, além dos moradores da cidade e dos arredores, também muitos pombalenses que se mudaram para outros locais. Os dias mais importantes da festa são os dois últimos - ela termina no primeiro domingo de outubro, dentro da semana em que se comemora o dia de Nossa Senhora do Rosário (07 de outubro).

Embora as atividades mais importantes da festa se dêem nos dois últimos dias (o sábado e o domingo), período também de maior concentração de público, a festa dura onze dias: tem início na noite de uma quinta-feira, com a realização de missa, seguida do levantamento do mastro - na verdade, a bandeira com a imagem da padroeira da festa é alçada em um mastro anteriormente fixado na praça situada em frente à Igreja de Nossa Senhora do Rosário. Começa também neste dia a novena, que termina na sexta-feira da semana seguinte, às vésperas do final da festa.

1.1. Os protagonistas

A festa é promovida pela **Irmandade do Rosário** de Pombal. Além dela, têm papel fundamental na realização da festa três grupos populares de dança (**brinquedos**, na terminologia local): os **Pontões**, o **Reisado** e os **Congos**.

O cargo mais alto da **Irmandade do Rosário** é o de juiz; além dele, dirigem a entidade outras doze pessoas, os "irmãos de mesa"; dentre estes últimos, há os que ocupam os cargos de escrivão (ou secretário dos trabalhos), zelador e tesoureiro. Os demais membros da confraria são chamados "irmãos de devoção". Em 1987, o vigário de Pombal criou um novo cargo, o de "coordenador" da **Irmandade**, não previsto na regulamentação da confraria, e nomeou o presidente da **Conferência Vicentina** para exercê-lo - esta nomeação será discutida em outra parte deste trabalho.

O juiz da **Irmandade** é também o rei da Festa do Rosário. Ele é escolhido pelos outros doze "irmãos de mesa" e não tem mandato fixo; em princípio, pode ser substituído a qualquer momento, mas as referências a antigos juizes indicam ser muito mais comum que eles deixem o cargo quando já estão em idade bastante avançada. São também os dirigentes (incluído nesse caso o juiz) que escolhem outras pessoas para completar o número de "irmãos de mesa", quando algum deles deixa a função ou vem a falecer. Elegem ainda a rainha da Festa do Rosário que, como o rei, também

pode ser substituída em qualquer tempo, embora esta troca não seja obrigatória. O tempo de duração do "reinado" da rainha não acompanha necessariamente o do rei.

Os membros da **Irmandade do Rosário** saem às ruas durante todo o período das festividades. Na verdade, saem o ano inteiro, com o objetivo de angariar fundos para a confraria e para a festa. Há, porém, uma diferença entre o período de festa e o restante do tempo. Durante o ano, há um rodízio entre os "irmãos de mesa": a cada mês, um deles se responsabiliza pela obtenção dos donativos. Durante a festa, especialmente em seus dois últimos dias, esse trabalho é feito pelo juiz e pelos demais "irmãos de mesa", juntamente com a rainha, acompanhados na manhã do último sábado da festa pelos **Pontões**, como se verá adiante.

Os "irmãos de mesa" saem, durante a festa, usando calça e camisa brancas; sobre a camisa, uma espécie de colete azul, em parte encoberto pela opa branca; calçam tênis ou sapatos, mas alguns deles, mais pobres, usam sandálias. O juiz da **Irmandade** - e também rei da Festa do Rosário - não usa o colete nem a opa, substituídos por um pequeno manto azul; sobre a cabeça, uma coroa. A rainha usa vestido longo, na cor azul, e também uma coroa.

Os **Pontões** são às vezes denominados "espontões" por alguns dos participantes do grupo. O brinquedo é formado pelo capitão, que dirige o grupo, usando um apito durante suas evoluções, pelo caixa ou "chefe do bornó" (encarregado de guardar o dinheiro arrecadado pelo grupo nas ruas e casas) e pelos **Pontões** propriamente ditos ou lanceiros ("lancheiro", na denominação usada pelo grupo), cujo número varia, situando-se no momento da pesquisa em cerca de vinte pessoas, e pelos músicos ("bateristas", segundo o capitão).

Sua "farda" (uniforme) é constituída por calças brancas, camisas azuis para uma ala e vermelhas para outra ala, chapéus de palha adornados com uma fita de tecido azul (para os que usam camisa vermelha) ou vermelho (para os que vestem camisa azul) e tênis cujas cores são variadas. Cada lanceiro carrega um espontão - vara de madeira de comprimento variável (de 1,50 a 1,80 m), em cuja ponta é afixado um maracá de metal, do qual pendem diversas fitas azuis e vermelhas. O capitão não porta a lança, apenas um maracá.

Os músicos formam um grupo à parte, um conjunto musical aos moldes dos ternos de zabumba, que não desempenha esta atividade apenas no brinquedo, mas também em bailes; os instrumentos são "fole" (denominação local para sanfona), "pife" (pifano ou pifaro), bumbo ou zabumba, caixa, tambor, triângulo e pratos. Os maracás colocados nas pontas das lanças dos dançadores ajudam a marcar o ritmo.

As músicas executadas pelo grupo durante os festejos são aquelas encontradas nos repertórios das bandas de música. Além dessas, quando os **Pontões** se incorporam

às procissões, os músicos do grupo fazem o acompanhamento dos cânticos religiosos. Assumem, portanto, papel semelhante ao das bandas de música; nas ocasiões em que alguma dessas bandas foi especialmente convidada para executar o acompanhamento das procissões, como ocorreu em 1987, com uma banda de João Pessoa, os músicos dos **Pontões** mantiveram uma atuação suplementar: mantendo-se um pouco distantes da banda, executavam, simultaneamente, o mesmo repertório dela.

Os **Pontões**, da mesma forma que a **Irmadade**, começam a atuar na quinta-feira em que se inicia a festa, com o levantamento do mastro. Continuam a sair até a noite do domingo da semana seguinte, após o encerramento formal das festividades. Brincam todos os dias pelas ruas e dentro das casas, a convite de seus moradores. Ao dançarem nas residências, os participantes dos **Pontões** são servidos de comida e bebidas. Às vezes, recebem também doações em dinheiro. Nas ruas, pedem e recebem dinheiro de transeuntes, mediante um ritual: um dos pontões (membro do grupo) passa sua lança sobre a cabeça de uma pessoa, de forma a que as fitas que pendem da ponta da lança rocem a cabeça e os ombros do escolhido. As pessoas assim visadas devem dar algum dinheiro ao lanceiro - os membros do grupo usam a expressão "dar a sorte".

O pequeno ritual, com as fitas roçando a cabeça e os ombros da pessoa escolhida, se assemelha à bênção. Lembra ainda o movimento dos turíbulos, quando carregados e balançados ao longo do corredor da Igreja, durante a missa, sendo movidos alternadamente em direção aos fiéis situados à direita e à esquerda do corredor; também as lanças, empunhadas pelos **Pontões**, são balançadas ritmadamente, para a direita e para a esquerda, sobre a cabeça do transeunte contemplado. Nesse contexto, sorte significa, em primeiro lugar, o dinheiro oferecido ao grupo, reunido em um fundo comum e posteriormente partilhado por todos os seus integrantes. Há, no entanto, um outro significado para esta palavra; trata-se, aliás, do **primeiro significado** do termo, que o aproxima de acaso, mas também de predestinação, destino. Vincula-se a este um outro significado de "sorte", como sinônimo de **sortilégio**, ato visando "influir de modo nefasto ou benfazejo no destino de alguém"; com este último sentido, a **sorte** tem algo a ver com a **bênção**, já que esta também busca atrair a graça divina; abençoar é também "fazer feliz, tornar próspero; **proteger**"¹. Estas duas últimas definições permitem considerar o procedimento adotado pelo grupo sob outro ponto de vista: os **Pontões**, antes de "receber a sorte", estariam eles "dando a sorte", ou seja, distribuindo uma espécie de bênção, às pessoas

1. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 1. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s. d., verbetes "**abençoar**", "**bênção**", "**sorte**" e "**sortilégio**".

encontradas nas ruas; o dinheiro oferecido seria uma **retribuição** à "sorte", ou sortilégio, recebido.

Outras pessoas pelas quais os **Pontões** passam, ao saírem pelas ruas, mesmo sem terem sido agraciadas com esse gesto, também dão dinheiro aos lanceiros. Ao receber o dinheiro, nas ruas ou nas casas, o espontão deve repassá-lo de imediato ao caixa ou "chefe do bornó". Esse dinheiro é colocado no embornal que o caixa leva a tiracolo. No final da festa, depois da última saída do grupo, no domingo à noite, o dinheiro é contado e dividido entre os integrantes do grupo, incluídos aí os instrumentistas.

No período da pesquisa, o caixa dos **Pontões** era o sogro (e também primo) do capitão do grupo, um senhor com mais de setenta anos, bem mais idoso que os outros membros do brinquedo, a ponto de o capitão ter se referido a ele utilizando a idade como elemento distintivo:

"Meu pai era chefe do bornó.

.....
 "Não tem aquele veíno? Aquele veíno que carrega o bornó? Quando ele morreu aí nós passemos pra esse outro, é meu sogro e primo.

.....
 "(...) Meu pai era chefe daquele bornózinho. A gente, a gente tira a sorte aí entrega a ele.

"E chama-se, chama-se o caixa."

Como se vê nas declarações do capitão dos **Pontões**, seu pai tinha essa função antes do sogro. A indicação de uma pessoa de idade mais avançada que os demais permite a participação no grupo de alguém já muito idoso para atuar como lanceiro, pois esta atividade exige muito esforço físico. Em segundo lugar, a idade faz com que os outros integrantes respeitem o caixa"; mesmo que algum dos espontões não tenha total confiança em sua honestidade, não externará esse sentimento sem fortes motivos, pois isso poderia provocar conflitos; o fato de ser parente do chefe também pode pesar na decisão de tomar cuidado para evitar problemas. A importância dessa relação de proximidade com o chefe é indicada por um outro dado: o próprio caixa é definido como um chefe, "chefe do bornó", embora não tenha nenhum auxiliar nessa tarefa. Sua colocação em uma posição hierárquica superior aos demais não parece ter outro motivo que não o de fazer com que os outros pontões o respeitem.

O grupo dos **Congos** conta com onze integrantes, além do violeiro: o rei (chamado pelos participantes de "reis") e dez **Congos**, divididos em duas alas, distinguidas pela cor de suas camisas: o cordão azul e o vermelho. O guia fica à frente de uma ala, o contra-guia à frente de outra. Há ainda duas mulheres que acompanham o grupo, não incluídas nos onze participantes já assinalados; são as zeladoras, que

conservam e preparam a indumentária a ser usada pelos **Congos**; uma das zeladoras, de acordo com o líder do grupo, "pode ser qualquer pessoa"; a outra é fixa: antigamente, o posto era ocupado por uma tia do líder, Maria de Barros; atualmente, a zeladora é a filha dela, conhecida como Mariinha.

A indumentária dos **Congos** compõe-se de uma camisa e duas saias, uma sobre a outra, "pra sustentar e pra fazer a roda", como afirmou em entrevista Maria de Barros, além de "capacetes", de formato cônico, confeccionados em papelão sobre uma armação de arame, recobertos de tecido azul ou vermelho; fitas de tecido azul são aplicadas aos capacetes vermelhos e fitas vermelhas, aos azuis; espelhos também adornam os capacetes. Nas mãos, eles carregam maracás de metal, dos quais pendem fitas azuis e vermelhas. O rei dos **Congos** usa um terno escuro e carrega um guarda-chuva.

Como têm dependido de doações para produzir a indumentária, nem sempre os **Congos** conseguem manter essas cores nas roupas dos cordões. Na década de 70, segundo Maria de Barros, ganharam camisas estampadas, o que resultou em conservar a diferença entre os cordões apenas através dos capacetes, durante alguns anos, até que as roupas se estragassem e fossem substituídas.

O líder do grupo (que se autodenomina seu encarregado), é o guia, João Luís de Andrade, conhecido como Joca. O guia que o precedeu (seu primo, Francisco Tertuliano de Sousa, apelidado de Chico de Barros, filho de Maria de Barros) era, na época, também o líder dos **Congos**. No início da formação do grupo, o encarregado era Bernardo Luís de Andrade, avô de Chico de Barros e de Joca; Bernardo, entretanto, não era guia, e sim rei dos **Congos**; seu filho, Anésio Bernardo de Andrade (pai de João Luís, atual líder), foi também rei e líder. Assim, Chico de Barros e depois João Luís herdaram do avô a direção do grupo, embora não o papel de rei.

As designações de guia e contraguia foram dadas em entrevista pelo encarregado - e também guia - do grupo, João Luís de Andrade. O folclorista Roberto Benjamin registra o "secretário" e o "embaixador", papéis não mencionados por João Luís, acrescentando que o secretário é o "mestre" - termo que usa em lugar de encarregado - do grupo. Além de se referir ao exercício da liderança do grupo pelo secretário, Roberto Benjamin afirma ainda, ao descrever o brinquedo, que o secretário encabeça um dos cordões e o embaixador, o outro; noutra parte, cita parte da fala do secretário ao embaixador: "mim canta na guia e vós na cabeceira"; anota também o nome do secretário, no momento em que fez a pesquisa: Francisco Barros (o já mencionado Chico de Barros). Dessas informações, pode-se inferir, seguramente, que

o secretário - e mestre - por ele mencionado corresponde ao guia de que fala João Luís de Andrade, guia - e encarregado - que sucedeu Chico de Barros.²

Durante os últimos anos, os **Congos** têm aparecido poucas vezes na Festa do Rosário. Quando o fazem, além de acompanharem as missas e procissões, costumam andar pelas ruas de Pombal e brincar nas casas para as quais são convidados, do mesmo modo que os **Pontões**. Nas ruas, o grupo apenas se movimenta em cortejo, soando de quando em vez os maracás, diferentemente dos **Pontões**, que tocam, cantam e dançam o tempo todo. Nas casas, executam a "embaixada", composta por cantos, partes faladas e evolução coreográfica, sem fazer menção à guerra, como ocorre em embaixadas encontradas em outras danças populares³.

Antigamente, o **Reisado** era realizado, como seus congêneres de outros locais, na época que vai do Natal ao dia de Reis. A partir da década de 60, passou a participar da festa do Rosário. Ao final da década de 70, segundo o chefe do grupo, deixou de sair na época habitual, por falta de condições. Este deslocamento mostra a força de atração exercida pela festa do Rosário em Pombal, apontando para sua importância na cultura local.

O **Reisado** não tem um número fixo de participantes, mas o ideal, para seu chefe, seria ter dezessete pessoas: o general; o Mateus (que usa máscara e faz a parte cômica do brinquedo); o rei; o secretário, que chefia o grupo; doze "membros da fila", três deles com designações específicas - guia, contraguia e contramestre; e ainda um violonista. Também deve fazer parte do brinquedo uma representação envolvendo o "boi", que o chefe do brinquedo, embora tenha mencionado em determinado momento da entrevista, não incluiu em sua contagem - seriam, portanto, dezessete figurantes, além de um músico.

A indumentária do general lembra um uniforme militar: quepe na cabeça, dólman branco com faixas douradas na parte da frente, no colarinho e nos punhos; o rei usa calças brancas, camisa rosa, manto azul, coroa dourada. O Mateus usa uma máscara preta que envolve toda a cabeça, boné de tecido azul, camisa vermelha, com

2. Cf. BENJAMIN, Roberto E. C. *Festa do Rosário de Pombal*. João Pessoa, UFPB/Ed. Universitária; MEC/DAC/FUNARTE/CDFB; Secret. Educ. Cult. Est. da Paraíba [1976], p. 63-4, p. 72, p. 89.

3. Uma descrição mais detalhada da coreografia dos Congos (como, de resto, dos Pontões e do Reisado) encontra-se no já citado trabalho de Roberto Benjamin, razão pela qual considerei desnecessário realizá-la aqui. A respeito da "embaixada" nas danças populares, ver, entre outros, Mário de Andrade, que assinala ser ela "comum a várias das danças-dramáticas de fundo racial ou assunto africano" ("Os congos". In: — *Danças dramáticas do Brasil*. Ed. org. por Oneyda Alvarenga. 2. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; Brasília: INL, Fund. Nac. Pró-Memória, 1982, 2º tomo, p. 7-128, cit. p. 41).

uma gravata bem longa (de preferência que não combine com o restante da roupa), calça azul escura; os demais componentes do grupo usam camisa azul clara, calça azul escura e bonés de tecido, alguns azuis, outros vermelhos. Todos os componentes do brinquedo calçam sapatos ou tênis pretos e carregam nas mãos uma espada de madeira; as camisas são todas de mangas compridas.

Além de assistir às missas (na do domingo de manhã, cantando parte das músicas do repertório do brinquedo) e procissões, o grupo deve atuar nas ruas e casas, representando um entrecosto de luta. No entanto, embora o brinquedo não tenha deixado de comparecer às festas, poucas vezes tem realizado essas representações, por problemas de organização, decorrentes da grave doença que acomete seu chefe - sofrendo do mal de Chagas, em estágio bem avançado, ele tem dificuldades para andar e para respirar.

Na festa de 1991, após a missa de sábado à noite, o grupo brincou durante cerca de vinte minutos sobre o palanque onde fora oficiada a missa, enquanto era organizada a procissão que se deslocaria da Igreja até a casa do Rosário. Encerrada a cerimônia na casa do Rosário, o **Reisado** e os **Pontões** voltaram para o centro da cidade e o **Reisado** realizou, na praça lateral à Igreja do Rosário, outra parte de sua representação, aquela que inclui o boi. Não cantou, porém, as músicas que fazem parte deste trecho do brinquedo; limitou-se à atuação do vaqueiro (representado pelo mesmo participante que faz o Mateus), do chefe do grupo e, obviamente, do boi. No domingo, o figurante que tinha "levado" o boi afirmou que o boi não saíra nos últimos doze anos, ou seja, entre 1979 e 1990.

O boi é constituído por uma armação de madeira, recoberta por tecido estampado, sob a qual se coloca uma pessoa, encarregada de fazer com que o boi se movimente. A pequena representação resumiu-se à venda do boi pelo vaqueiro - um modo de arrecadar dinheiro para o grupo. O vaqueiro procurava alguma das pessoas da praça, de preferência alguém que dispusesse de melhores condições financeiras e estivesse disposto a gastar dinheiro com o grupo, a quem "vendia o boi"; o chefe ou outros integrantes do grupo o ajudavam, indicando pessoas conhecidas que fossem potenciais "compradores" (essas pessoas eram chamadas por seus nomes); o escolhido, depois de alguma conversa e - quando entrava no espírito da brincadeira - alguma resistência, regateando o preço, dava dinheiro ao vaqueiro em troca do animal. O chefe acompanhava de perto a transação e aconselhava, inutilmente, o vaqueiro a não vender o boi, pois sua mulher ficaria zangada e ele iria se arrepender. Feita a venda, mandava-o buscar o boi, que ficava um pouco atrás, imóvel; o vaqueiro ia para perto do boi, chamava-o e voltava, devagar, cabisbaixo. Chegando perto do chefe e do comprador, começava a se queixar, choramingando, arrependido do negócio, fazendo

referências às reclamações da mulher; não entregava o boi, mas nem por isso devolvia o dinheiro, alegando tê-lo gasto. Junto com o chefe, o boi e alguns outros integrantes do brinquedo, saía em busca de outro "comprador", com quem repetia a representação - e assim obtinha mais algum dinheiro, a ser posteriormente dividido entre os participantes do grupo.

O boi pouco se movimentou; de quando em quando, corria em direção aos espectadores, que ficavam em volta do grupo, simulando atacá-los - um modo de obter mais espaço para o brinquedo. Fora essas poucas corridas, limitou-se apenas a acompanhar o vaqueiro ao final de cada "venda", mantendo-se a maior parte do tempo deitado - a armação deixada no chão e o responsável por seu movimento do lado de fora, ou abaixado sob ela. A representação durou pouco tempo; vinte ou trinta minutos depois de seu início e após cinco ou seis transações, na falta de novos espectadores dispostos a "comprar" o boi, o **Reisado** saiu da praça e se dispersou.

Os participantes dos brinquedos, assim como os da **Irmandade**, são trabalhadores braçais, rurais ou urbanos, pessimamente remunerados; muitos dependem de serviços eventuais; há ainda os que recebem aposentadoria rural; alguns deles moram na zona rural, a maioria, também de origem rural, vive na periferia da cidade. A título de exemplo, pode-se citar o capitão dos **Pontões**, que trabalha em uma fazenda, na condição de "morador", cuidando do gado do patrão e plantando "aquela coisinha prá comer" (feijão, milho, gergelim, algodão) em uma pequena área próxima à casa onde mora. Outro exemplo é o do guia (e encarregado) dos **Congos**: ele afirmou na entrevista estar desempregado, dependendo de trabalhos temporários, tais como a fabricação de tijolos, serviço feito à noite, "porque de dia ninguém agüenta a quentura".

A **Irmandade do Rosário**, promotora da festa, é uma irmandade dos Pretos, embora não o indique expressamente em sua denominação; é formada exclusivamente por negros - à exceção do "coordenador" - e seus regulamentos impedem a participação de brancos na direção da entidade⁴. Nos três brinquedos, os negros são

4. Neste texto, o termo **negro** engloba os **negros** e os **mulatos**, a exemplo do que faz Octavio Ianni (*Escravidão e racismo*. 2. ed. São Paulo: HUCITEC, 1988, p. 71, nota 1.). Florestan Fernandes, embora utilize as expressões "homem de cor" e "população de cor", lembra a preferência dos próprios negros por aquela designação, expressa em seus primeiros movimentos reivindicatórios. Esta é uma tendência encontrada ainda hoje nos movimentos negros. Em Pombal, o termo **negro** é utilizado para designar estes grupos de cultura popular, como se verá abaixo; naquela cidade, como de resto em todo o estado da Paraíba, não é comum o uso da designação **preto** - corrente em São Paulo, como também lembra Florestan Fernandes (*A integração do negro na sociedade de classes*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1978, v. 1, p. 12-13). Por fim, vale lembrar que Florestan Fernandes, em trabalho

amplamente majoritários. Os integrantes destes grupos de cultura popular fazem parte, portanto, do segmento mais desfavorecido da população desta cidade do sertão do Nordeste

Embora não haja a coroação de um rei negro, há o rei da festa, função exercida pelo juiz da **Irmandade**, e uma rainha. Há ainda outros dois reis, o dos **Congos** e o do **Reisado**. Trata-se, portanto, de uma festa de reis negros, com características semelhantes às festas de reis **Congos** (ou às festas de reis designados a partir dos nomes de outras etnias) realizadas durante o período escravista, muitas delas também promovidas por Irmandades do Rosário dos Pretos.

Os três brinquedos têm também, a exemplo da **Irmandade**, um indubitável cunho afro-brasileiro, no que diz respeito a sua produção cultural. Nos **Congos**, este caráter aparece já na denominação, sem contar as características da dança. Os **Pontões** atuam como uma espécie de guarda de honra do rei e da rainha do Rosário, quando saem pelas ruas de Pombal, durante a festa, nas procissões, na caminhada da **Irmandade** para arrecadar donativos (que será descrita adiante); acompanham a rainha, ainda, no trajeto entre sua casa e o local da festa, e a levam de novo a sua casa, após a última procissão, que encerra a parte religiosa da festa. No ano de 1991, quando o bispo compareceu à festa, celebrando uma das missas, mereceu do brinquedo a mesma homenagem - terminada a missa, o bispo e o vigário foram da Igreja do Rosário até a casa paroquial, situada a alguns quarteirões da igreja, seguidos pelos **Pontões**, que executavam músicas, realizavam passos de dança e agitavam suas lanças, enquanto caminhavam.

O brinquedo assume características militares (o uso de lanças e a designação de capitão para o chefe do grupo). Pereira da Costa, baseando-se em ofício de 1815, no qual o governador de Pernambuco descreve e critica o fato, informa que os reis do Congo de Pernambuco dispunham de corte e de "um serviço militar em que figuravam marechais, brigadeiros, coronéis e todos os demais postos do exército".⁵

O **Reisado**, apesar do nome, de originalmente ter atuado no período do Natal e Ano-Novo, e de incluir características do Bumba-meu-boi, tem versos que se referem aos "pretinhos de Guiné" e ao rei do Congo; tem ainda, em seu entrecho, a embaixada e a referência à guerra, como se encontram em diversos **Congos** - nos **Congos** de Pombal, como se viu na descrição acima, a embaixada não se refere à guerra. Um

mais recente, optou pelo termo **negro** para denominar este segmento da população (cf. *Significado do protesto negro*. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1989, *passim*).

5. PEREIRA DA COSTA, F. A. *Folk-lore pernambucano: subsídios para a história da poesia popular em Pernambuco*. 1. ed. autônoma. Recife: Arquivo Público Estadual, 1974, p. 222.

outro elemento interessante do **Reisado**, a reforçar essas vinculações, é a referência em um dos versos ao "rei Clarião"; o verso foi registrado por Roberto Benjamin, que relaciona o personagem ao "rei Henrique Cariongo", citado em versos de **Congos** encontrados em Fortaleza (CE).⁶

A grande participação de negros nesses grupos e o caráter afro-brasileiro de suas manifestações culturais explicam as expressões "negros do Rosário", ou "negrinhos do Rosário", expressões com que eles mesmos se definem, também usada por muitos outros moradores de Pombal. Esta maneira de nomeá-los os identifica com a festa e com a devoção ao Rosário, remetendo, ao mesmo tempo, para a importância de sua atuação para a existência da festa.

1.2. A Festa

O levantamento do mastro é assistido por muitos moradores da cidade, que são também atraídos pelos brinquedos (os **Pontões**, o **Reisado** e, quando aparecem, os **Congos**), que acompanham a atividade e depois realizam suas danças no adro da Igreja de Nossa Senhora do Rosário. A **Irmandade do Rosário** acompanha o levantamento do mastro e a novena que se segue, do mesmo modo que a **Rainha** e o **Rei** da Festa do Rosário. Após a novena, o rei e a rainha vão para suas casas, acompanhados pelos demais membros da **Irmandade** e pelos **Pontões**.

No último sábado da festa, pela manhã, a **Irmandade** se reúne no interior da Igreja do Rosário. Os **Pontões** formam duas alas, à esquerda e à direita da porta principal do templo e batem os maracás, colocados nas pontas de suas lanças, enquanto a banda que acompanha o brinquedo executa algumas músicas. É o sinal para que o rei saia pela porta, carregando uma bandeja sobre a qual está depositado o rosário retirado da imagem de Nossa Senhora do Rosário, da qual faz parte. O rei, ladeado pela rainha e por outros **irmãos**, seguido pelos **Pontões** e pela pequena banda, sai em direção ao "comércio" (as ruas em se realiza a feira, próximas ao mercado municipal e nas quais se concentra grande parte dos estabelecimentos comerciais), em busca de donativos. A feira, realizada todos os sábados, neste dia também é mais concorrida, uma vez que há um número bem maior de pessoas na cidade, atraídas pela festa.

6. Cf. BENJAMIN, Roberto, op. cit., p. 105, p. 115; ao se referir aos Congos de Fortaleza, o autor cita Gustavo Barroso (*Ao som da viola*). Mário de Andrade encontrou, em um grupo de Congos do Rio Grande do Norte, o personagem "Henrique, rei Cariongo" (cf. op. cit., p. 28, p. 32, p. 42, p. 109); Mário de Andrade remete à versão recolhida por Barroso, assim como a Dom Caro, rei dos Congos de Goiana (PE), conforme a versão reproduzida por Pereira da Costa (*Folk-lore pernambucano*, op. cit., p. 278).

Neste percurso, os **Pontões** cumprem sua função ritual de guarda de honra do rei e da rainha. Este papel fica mais claro durante as procissões, ou quando acompanham o rei e a rainha, no final da festa, para deixar a rainha em sua casa, pois, na caminhada pela feira, às vezes se separam dos membros da **Irmandade**, voltando a encontrá-los mais adiante. Além disso, neste trajeto, seus membros também arrecadam dinheiro para o próprio grupo, através do ritual anteriormente descrito, o que não ocorre nas outras vezes em que saem com a **Irmandade**.

Depois de percorrer o comércio, a **Irmandade** volta para a Igreja do Rosário, onde diversos de seus membros permanecerão durante a maior parte do sábado e do domingo. A Igreja, em estilo barroco, foi construída em 1721 (data inscrita no frontispício), por outra irmandade - a de Nossa Senhora de Bom Sucesso, confraria que não existe mais em Pombal. Desde a manhã do sábado, muitas pessoas circulam pela Igreja, parando e rezando junto à imagem de Nossa Senhora do Rosário e de outros santos. As esmolas são postas em bacias, colocadas em diversos locais da Igreja ou carregadas pelos **irmãos do Rosário**.

Outro acontecimento importante da festa é a missa campal de sábado à tarde (por volta das dezoito horas), bastante concorrida; o altar é colocado sobre o palanque montado em frente à Igreja do Rosário; boa parte da rua fronteira à Igreja e da praça contígua fica tomada pelos fiéis. Devem comparecer os quatro grupos que constituem os "negros do Rosário"; devem, mas nem sempre estão todos presentes - os **Congos** têm saído muito pouco, nas últimas festas; já a **Irmandade**, os **Pontões** e o **Reisado** sempre assistem à missa, embora o **Reisado**, às vezes, possa chegar atrasado.

Após a missa, realiza-se a procissão, tendo à frente os **Pontões**, seguidos pelo rei da festa do Rosário, que carrega em uma salva o rosário pertencente à imagem de Nossa Senhora do Rosário. Ao lado do rei, seguem a rainha da festa e o padre. A seguir, a **Irmandade**, os **Congos**, o **Reisado** e os demais fiéis. A procissão percorre um trajeto que vai da Igreja até a "casa do Rosário", pertencente à **Irmandade**. Lá chegando, os **Pontões** se postam em frente à entrada; dois deles ficam nas laterais do portão e cruzam as lanças, sob as quais passam, para entrar na casa, o vigário e um auxiliar leigo, o rei, a rainha, os demais membros da **Irmandade**, e mais algumas pessoas, próximas à **Irmandade**.

Junto a uma das paredes da sala da casa, oposta à porta de entrada, uma mesa, coberta por uma toalha branca e sobre a qual estão imagens de santos e velas acesas, faz as vezes de altar. O rosário, juntamente com a salva, é colocado no centro desta mesa, onde ficará exposto durante toda a noite. O padre inicia as orações, sendo depois substituído por seu auxiliar. As demais pessoas que entraram na casa participam da reza, as que ficaram do lado de fora, mas suficientemente próximas para

ouvir, também acompanham. Muita gente se reúne em frente à pequena casa; findas as orações, o padre e a maior parte dos fiéis que o acompanharam saem da casa, ficando apenas alguns **irmãos do Rosário**. Os **Pontões** também se dispersam, liberando a entrada para as pessoas que esperavam na rua. Começa a visita ao rosário: aqueles que, com muita dificuldade, conseguem entrar, se ajoelham em frente ao altar, beijam o rosário e rezam, saindo em seguida.

No domingo de manhã, outra procissão se forma na rua em que se situa a "casa do Rosário", a rua do Rosário. O número de pessoas presentes é muito maior que na missa e na procissão do dia anterior. Salvas de fogos de artifício anunciam o início da procissão. Como no sábado à noite, à frente saem os **Pontões**, seguidos pelo vigário e seu auxiliar, rei e rainha do Rosário, demais membros da **Irmandade**, **Congos**, **Reisado** e outros fiéis. Há, como na procissão do sábado, um pequeno número de fiéis mais conhecidos pelo padre e pelos **irmãos do Rosário**, que se colocam próximos ao vigário e, portanto, aos reis da festa. O rei carrega o rosário, retirado da casa onde passou a noite e levado para ser colocado de volta na imagem de Nossa Senhora do Rosário.

A procissão tem seu início marcado para as nove horas da manhã, mas o elevado número de fiéis reunidos em frente à casa do Rosário e ao longo da rua, dificultando a passagem do sacerdote e dos grupos de cultura popular, complica um pouco a organização da saída. Ao lado disso, algumas das pessoas que devem se colocar à frente do cortejo chegam, eventualmente, mais tarde. Assim, não é raro que a procissão se inicie já por volta das dez horas. Seu tempo de duração é de aproximadamente uma hora. Segue por ruas diferentes das percorridas na noite de sábado, terminando em frente ao palanque erguido no adro da Igreja do Rosário.

É nesta procissão que aparecem, em grande número, os pagadores de promessa, dentre eles pessoas que realizam o trajeto descalças, algumas delas carregando paralelepípedos ou coroas de espinhos na cabeça. Essas pessoas suportam, como as demais, o calor do sertão, já bastante forte a esta altura do dia (cerca de onze horas da manhã), o que obriga a maior parte dos fiéis a fazer uso de guarda-chuvas; a provação dos pagadores de promessa continua ainda durante a missa, assistida em pé, na praça situada em frente à Igreja do Rosário, até pouco depois do meio-dia.

A missa campal, realizada logo após a chegada da procissão à praça, é o acontecimento religioso mais importante da festa. No ano de 1991, o bispo da diocese sediada em Cajazeiras, da qual faz parte a paróquia de Pombal, prestigiou a festa, comparecendo justamente a esta missa da manhã de domingo. Os políticos com interesses na região que, todos os anos, se fazem presentes à Festa do Rosário, participam principalmente desta missa, transmitida por uma emissora de rádio local.

No centro do palanque montado em frente à Igreja, localiza-se o altar; no canto à direita, sobre uma mesa, é colocada a imagem de Nossa Senhora do Rosário, ladeada pelo rei e pela rainha da festa. Além destes dois, sobem ao palanque o padre, seus auxiliares, em geral um grupo de jovens que, com instrumentos, participam da execução dos cânticos religiosos e, disputando espaço e prestígio, autoridades, outros políticos e mais algumas pessoas que desfrutam de consideração junto ao vigário.

Em época de eleição, a concorrência dos políticos aumenta e, principalmente mas não só neste período, é comum que se posicionem à frente do palanque, impedindo que boa parte dos fiéis possa ver bem o altar e a imagem de Nossa Senhora do Rosário. Na festa de 1987, um senador chegou a ficar exatamente em frente ao rei da festa; uma vez que o rei estava, como sempre, bem próximo à imagem da "santa" (como a denominam os fiéis), o senador encobria completamente a visão daquela imagem para um grande número de pessoas. No ano seguinte, haveria eleições para as prefeituras, e a missa só foi iniciada após a subida ao palanque desse e de outros políticos com bases na região, o que implicou em atrasar bastante o início da cerimônia.

O encerramento da Festa do Rosário ocorre no domingo à noite. Uma nova procissão, com percurso menor que o das duas realizadas anteriormente, é sucedida pela última missa da festa, iniciada por volta das dezessete horas, também em frente à Igreja do Rosário. A missa geralmente conta com um número de participantes menor que o verificado pela manhã, mas maior que aquele da missa de sábado à tarde. Ao final da missa, alguns fiéis retiram as imagens dos santos que estavam em cima do palanque e as levam para dentro do templo, saindo da frente do palanque e contornando metade dele antes de atingir a porta da Igreja. Enquanto as imagens são transportadas, o sacerdote inicia uma oração cantada, onde várias vezes se repete o verso "Adeus, Maria". Terminada esta parte da missa, a bandeira da festa é arriada e o mastro é retirado da praça em frente à Igreja de Nossa Senhora do Rosário, sinalizando que a parte religiosa da festa chega ao fim. Arriada a bandeira, a comunhão é ministrada dentro da Igreja.

A festa, porém, ainda não acabou - nem mesmo no que diz respeito a sua parte religiosa. Terminada a retirada do mastro, os **Pontões** entram em formação em frente ao palanque e realizam sua dança, enquanto aguardam o final da comunhão e o início de mais uma cerimônia da festa. O brinquedo pára quando o rei, a rainha, o padre e um auxiliar, escoltados pelos **irmãos do Rosário**, saem da igreja. Os **Pontões** se posicionam à frente desse grupo, forma-se uma procissão, acompanhada por um número bem pequeno de fiéis, em comparação com os outros cortejos da festa. O rei leva, sobre uma bandeja, o rosário, que será deixado na casa de uma devota (ou mais

raramente um devoto), onde ficará até o ano seguinte, quando, no início dos festejos do rosário, será devolvido à Igreja.

Quando a procissão alcança seu destino, dois **Pontões** param ao lado do portão de entrada da residência e cruzam suas lanças, sob as quais passam o rei, a rainha, o padre, seu auxiliar, os **irmãos do Rosário** e outras pessoas, que vão para a sala de visitas. Outros participantes da procissão ocupam parte do quintal e da varanda. Na sala, o rei entrega solenemente a bandeja para a dona da casa, que a coloca sobre uma mesa transformada em altar, coberta por uma toalha branca e ocupada por velas e imagens de santos. O padre faz um pequeno sermão e dá início a uma oração cantada, seguida por outras, sempre com acompanhamento dos demais presentes. Enquanto isso, o rei e a rainha ajoelham-se diante do altar, persignam-se, beijam o rosário e rezam em voz baixa.

Terminada a pequena cerimônia, o sacerdote vai embora. Pouco depois, o rei e a rainha também saem; os **irmãos do Rosário** os acompanham; os **Pontões** os escoltam, tocando seus instrumentos e se movimentando em passo de dança. Vão até a casa da rainha, onde novamente dois **Pontões** cruzam as lanças em frente à entrada. Entram a rainha, o rei, o chefe dos **Pontões** e o integrante do brinquedo que ocupa o segundo lugar na hierarquia - o tamanho reduzido do grupo pode ser devido ao pequeno espaço disponível na casa, uma vez que a rainha costuma ser tão pobre quanto os integrantes da **Irmandade** e dos brinquedos. Lá dentro, o auxiliar do chefe dos **Pontões** dá vivas a Nossa Senhora do Rosário, à rainha e a outros presentes, respondidos pelos demais integrantes do cortejo.

Saindo dali, os **Pontões** devem acompanhar também o rei até sua casa, mas é comum que este retorne à Igreja, juntamente com outros membros da **Irmandade**. Nesse caso, os **Pontões** o acompanham durante uma parte do trajeto e depois vão para a casa de um deles, onde novamente as lanças são cruzadas para que seu chefe passe por baixo delas. Novos vivas e o grupo dá por encerrada sua participação na festa.

Como toda festa religiosa, a do Rosário inclui atividades profanas. O parque de diversões é montado na semana anterior à do encerramento da festa, na praça em frente à matriz de Nossa Senhora do Bom Sucesso, para aproveitar o público atraído para a cidade. Também com antecedência se instalam algumas barracas de jogos, que se somam àquelas pertencentes ao parque de diversões, além dos bares improvisados em barracas, que ocupam boa parte das calçadas, ruas e praças do centro. Os bares e restaurantes regularmente estabelecidos, assim como o restante do comércio instalado na cidade, beneficiam-se igualmente da ampliação do movimento propiciado pela festa.

Entre esses bares, destaca-se o pertencente à associação de estudantes universitários de Pombal (que estudam fora - a cidade não tem instituição de ensino superior). O edifício, situado no centro da praça principal, próxima à Igreja do Rosário, é circular, lembrando um coreto; as mesas são colocadas em volta do bar, montado no centro do prédio, espalhando-se ainda pela praça; durante a festa, o bar oferece som ao vivo. Este espaço, situado bem no centro da festa, compõe parte do cenário para o **footing** que, entretanto, não se restringe a este local, tomando toda a praça e as ruas adjacentes, em meio aos bares montados em barracas.

O **footing** é realizado à noite, especialmente nos três últimos dias da festa (sexta, sábado e domingo): moradores da cidade, sobretudo os jovens, passeiam de um lado para outro, exibindo suas roupas, encontrando os conhecidos, namorando, buscando novos namoros; também fazem parte do **footing** os que ficam parados, sentados em bancos ou nos bares, onde são abordados pelos conhecidos que passeiam, param para uma conversa, às vezes para uma bebida, e voltam a caminhar. Esta atividade parece constituir um dos grandes atrativos da festa, principalmente para a juventude - e com certeza contribui bastante para os lucros dos bares situados na praça e em volta dela.

O movimento na cidade aumenta bastante durante toda a semana que precede o final da festividade. Na sexta-feira à noite, porém, começa um novo afluxo de pessoas, que continua durante o sábado e domingo. Pombal é uma cidade pequena, com cerca de 40 mil habitantes.⁷ Com poucas ruas, poucas casas, situada no sertão, bastante ligada às atividades rurais, a cidade não tem muitos atrativos noturnos, seus habitantes costumam dormir bem mais cedo que os das grandes cidades - por volta das dez horas da noite, as ruas já estão bem vazias e, na maioria das casas, as pessoas estão dormindo (mesmo na capital do Estado, diga-se de passagem, as luzes de grande parte das residências são apagadas a partir das dez ou onze horas).

Na sexta-feira e sábado, véspera do final da Festa do Rosário, porém, encontra-se gente nos bares e nas ruas até o amanhecer - alguns atravessam a noite e vão assistir à primeira atividade do domingo, o toque dos sinos que anuncia o início da primeira missa, a ser seguida de procissão.

7. Em 1980, de acordo com o IBGE, Pombal tinha 39.948 habitantes. Cf. FUNDAÇÃO INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *IX Recenseamento geral do Brasil - 1980*, v. 1, t. 4, nº 11 (Censo demográfico - Paraíba). Rio de Janeiro: IBGE, 1982, p. 41.

1.3. Lugares da festa

O centro da cidade de Pombal é também o espaço central da Festa do Rosário, cujas principais atividades se desenvolvem, partem ou terminam em frente à Igreja do Rosário, como se viu na descrição acima: missas, procissões que saem ou chegam, atuação dos brinquedos. O **footing** e os bares (inclusive os instalados em barracas) se localizam nas ruas e praças em torno do templo. A praça em frente à matriz, onde é instalado o parque de diversões, fica ao lado da Igreja de Nossa Senhora do Rosário.

A Igreja do Rosário, palco de peregrinação dos fiéis da cidade e dos muitos que a visitam, com o objetivo de reverenciar a "santa" (Nossa Senhora do Rosário) ou o Rosário⁸, pedir ou agradecer por um milagre, adquire um destaque enorme em função da festa. Sua importância se revela apenas nos onze dias de duração da festa, especialmente nos dois últimos, pois o centro religioso de Pombal, no restante do ano, é a matriz de Nossa Senhora do Bom Sucesso, distante menos de duzentos metros da Igreja do Rosário. Deve-se lembrar, porém, que esta é a festa mais importante da cidade, superando o São João e o Natal. O evento projeta a cidade na região, atrai visitantes e leva de volta os próprios pombalenses que migraram para outros pontos do país. Essa situação confere ao templo, ponto de convergência da festa, uma situação privilegiada na vida da cidade.

As procissões, como não poderia deixar de ser, passam por ruas mais distantes da Igreja. A casa do Rosário, na rua do mesmo nome, destino da procissão de sábado à noite e local de saída da procissão de domingo de manhã, configura-se como outro espaço fundamental para as atividades religiosas da festa, ao lado da Igreja do Rosário. A rua do Rosário pode ser considerada bastante afastada da Igreja, tendo em vista o tamanho da cidade; na verdade, fica já na periferia de Pombal, nos limites da área urbanizada. Há um conjunto habitacional popular bem mais distante, mas é separado desse local por uma área predominantemente rural, ocupada por pequenas propriedades rurais e cortada por estradas de terra.

A origem do nome da rua explica a importância que ela assume na festa. Um conjunto de casas, ali localizadas, pertencia à **Irmandade do Rosário**, que as alugava como meio de aumentar suas rendas. Do conjunto, resta hoje apenas a casa do Rosário, que se torna um local sagrado, onde se guarda o rosário e para onde os fiéis se dirigem, com o intuito de expressar sua devoção, na noite de sábado para domingo.

Outro local se destaca na festa, mas para um conjunto mais restrito de participantes - aquele constituído pelos integrantes dos brinquedos. Trata-se do Centro

8. Em outro lugar, será discutida com mais detalhes esta questão (culto ao **Rosário** ou a Nossa Senhora do Rosário).

de Tradições Populares de Pombal, organizado por Luís Barbosa Neto, um ex-estudante universitário que há muito tempo se interessa pelos grupos e obtém auxílio para eles, eleito vereador em 1990, em uma casa alugada por ele. Ali, ficam guardados instrumentos e vestes utilizados no passado pelos grupos, algumas fotos que registram sua atuação e as indumentárias a serem utilizadas na festa. Os participantes dos brinquedos se reúnem na casa, onde se organizam e colocam suas vestimentas, antes de saírem para a festa.

Diversas residências da cidade se tornam, por curtos períodos de tempo (cerca de uma hora, no máximo), palco das atividades dos brinquedos, que as visitam, como forma de homenagear os moradores. Pessoas bem posicionadas na hierarquia de *status* da cidade (fazendeiros, políticos, juizes, médicos...), ou que são alvo de consideração especial pelos grupos, podem receber esta deferência. São muitas as pessoas que ainda convidam os brinquedos para atuarem em suas casas, mas seu número é menor, hoje, que no passado.

Os brinquedos, em particular os **Pontões**, se espalham pelas ruas da cidade, tornando-as assim locais onde, durante curtos períodos de tempo, desenvolvem boa parte das atividades através das quais contribuem para a realização da festa. Estes locais não são necessariamente os mesmos em diferentes anos, diversamente do que ocorre com as procissões, cujos trajetos são até certo ponto fixos.

A Festa do Rosário de Pombal, como se vê, ocupa múltiplos espaços da cidade, parte deles podendo variar de ano para ano. Em cada local, desenvolvem-se diferentes atividades da festa - algumas de caráter mais religioso, outras mais propriamente profanas, outras ainda reunindo ambos os atributos. Também os participantes variam de uma atividade para outra: algumas reúnem o sacerdote, todos os grupos populares, um grande número de fiéis; outras, apenas um dos brinquedos, os moradores de uma casa, algumas outras pessoas que vão apreciar a dança; nas saídas dos **Pontões** pelas ruas, atuam este brinquedo e transeuntes com os quais cruzam ocasionalmente.

Essas atividades têm em comum a característica de integrarem um evento maior - a Festa do Rosário. Por isso mesmo, compartilham, até certo ponto, um outro atributo: o de serem abertas ao público. Mesmo a atuação dos brinquedos em residências, assim como as visitas dos **irmãos** para levar o rosário à casa de um fiel, embora ocorram em domicílios particulares, fazem com que os proprietários permitam a entrada de estranhos, que vão participar das orações, ou assistir aos brinquedos. Há, certamente, algum controle sobre a presença de pessoas nas casas, diferentemente do que ocorre nas ruas, na Igreja e na casa do Rosário (ali, a entrada de pessoas é controlada apenas durante o tempo em que o vigário permanece no recinto). Por outro lado, cabe lembrar que os proprietários das residências desconhecem muitos dos

integrantes dos brinquedos e da **Irmadade**, que têm permissão para ocupar a varanda e a sala - na verdade, dificilmente algum deles fará parte do círculo de amizades da maioria desses proprietários, dadas as diferenças econômico-sociais que os separam.

1.4. As festas na festa

Se as ocorrências acima são, em maior ou menor grau, públicas e são todas vistas como constitutivas da Festa do Rosário, um outro tipo de evento também presente na festa não costuma ser incluído entre as atividades que dela fazem parte. Trata-se das reuniões de familiares e amigos, "paralelas" à festa.

Elas decorrem do fato de que a Festa do Rosário atrai um grande contingente de pessoas a Pombal. Muitas delas se hospedam nas residências de parentes, amigos e conhecidos. Em vários casos, dá-se o reencontro de familiares que há muito não se viam, pessoas que migraram para longe e voltam para visitar a cidade nesse período. Assim, em muitas casas, há confraternização, comemoração, com o consumo de bebidas e de refeições preparadas especialmente para os convidados - comidas típicas da região, incluindo-se, geralmente, o prato típico da festa - mungunzá com mocotó.

Essas reuniões se concentram no último final de semana da Festa do Rosário, mas parte delas tem início antes disso, dependendo da chegada dos visitantes. Muitos desses visitantes não têm grande interesse nas atividades religiosas e danças populares que compõem a festa; apenas eventualmente podem cruzar com um dos grupos de cultura popular na rua, ou assistir a seu desempenho em uma residência, mas não participam das procissões, nem assistem às missas ou às danças realizadas pelos brinquedos depois desses serviços religiosos. A festa parece constituir, antes de tudo, uma ocasião propícia aos encontros com familiares e amigos, em casa, nos bares, no clube da cidade, no **footing**...

Podemos encarar a situação de um outro modo, porém, a partir do momento em que consideremos estes encontros familiares como parte da Festa do Rosário do Pombal, mesmo que os habitantes da cidade não costumem incluí-los entre as atividades que a integram. É verdade que estas reuniões são, de certa forma, paralelas à festa. Por outro lado, é preciso lembrar que a Festa do Rosário de Pombal não é composta por um conjunto uniforme, homogêneo, de ocorrências. Muitas delas se dão simultaneamente e são, portanto, paralelas umas às outras.

Assim, os encontros familiares seriam, como as demais atividades, também simultâneos e paralelos a outras ocorrências que se dão na Festa do Rosário. Podem ser considerados parte daquela festa, embora não reconhecidos como tais pelos pombalenses. Integrariam, mais especificamente, o conjunto de eventos profanos que se desenvolvem durante a Festa do Rosário e a ela devem, fundamentalmente, sua

existência - ou ao menos a ocasião que proporciona as condições propícias a sua realização.

Eles se diferenciam das outras atividades, no entanto, por terem um caráter privado. Mesmo quando não ocorrem dentro das casas, mas sim em bares ou outros locais públicos, são rodas de amigos e familiares às quais têm acesso apenas os que se enquadram nestas categorias. Há um certo controle sobre a participação, guardados os limites das boas maneiras e da hospitalidade. São festas particulares.

O segundo aspecto a ressaltar nesses encontros é justamente o fato de serem, eles mesmos, **festas**, separadas, em certo sentido, da festa maior. As demais atividades da Festa do Rosário compartilham seu caráter festivo e comemorativo, mas isso decorre justamente do fato de serem **partes** de um evento mais amplo. As festas familiares são **fechadas**, tanto por terem o acesso controlado, quanto por constituírem uma ocorrência até certo ponto "completa": esgotam-se nelas mesmas; sua existência, assim como o momento e o local em que são realizadas, não resultam de necessidades ditadas pela Festa do Rosário; não dependem dessa festa para justificar sua existência, embora aconteçam como decorrência do afluxo de pessoas à cidade provocado pela festa.

Justamente por serem consideradas como eventos à parte da Festa do Rosário de Pombal (e por serem, até certo ponto, efetivamente separadas), as festas familiares enfatizam o caráter multifacetado daquela festa. Ela envolve eventos diferentes, paralelos, em muitos casos divergentes, vinculando-se a múltiplos e diversos interesses. Atividades de cunho mais marcadamente religioso coexistem com outras nitidamente profanas e também com aquelas cuja classificação não é tão simples, por serem mesmo mistas, ou pelo fato de sua qualificação variar de acordo com o ponto de vista de quem as define, como é o caso dos brinquedos, religiosos de acordo com a visão de seus integrantes, profanos para as autoridades religiosas. Dentre aqueles que assistem aos brinquedos e participam da festa, há os que têm interesses religiosos, outros querem divertir-se e a maioria busca ambas as coisas ao mesmo tempo.

O parque de diversões, as barracas de jogos, bares e restaurantes, lojas, hotéis, beneficiam-se economicamente da festa: os estabelecimentos instalados em barracas, apenas durante a festa, logicamente dependem dela para obterem seus lucros; o comércio preexistente, regularmente estabelecido, amplia bastante seus rendimentos. Ainda com relação aos interesses financeiros, cabe lembrar que a **Irmadade do Rosário** e, por conseguinte, a paróquia, recebem muitos donativos durante a festa, depositados em bandejas colocadas no interior da Igreja ou em sacolas que os **irmãos** carregam, enquanto caminham em meio aos devotos, durante as missas campais. Outras doações em dinheiro são enviadas junto a cartas remetidas à Igreja. Também o

município, por seu turno, aumenta sua arrecadação, pois, além da ampliação do movimento do comércio, a prefeitura cobra taxas das barracas montadas em ruas, calçadas e praças.

As taxas recebidas pela prefeitura interessam também à Igreja, que recebe uma parcela do valor arrecadado. Na festa de 1991, na missa realizada na tarde de domingo, a última da festa, o sacerdote informou os fiéis a respeito do recebimento de donativos enviados por carta e lembrou a quantia que teria a receber da prefeitura, constituída por uma parcela do valor correspondente às taxas cobradas das barracas instaladas nas ruas. A informação foi dada pouco antes do final da cerimônia, quando havia ainda um grande número de pessoas em frente ao palanque; a seguir, as imagens dos santos seriam carregadas para dentro da Igreja do Rosário, enquanto os fiéis entoavam o último hino da missa campal, e depois seria dada a comunhão, dentro da igreja, o que significaria a dispersão dos devotos. O vigário agradeceu ao prefeito e, depois de dizer que os fiéis deviam "tomar conhecimento de tudo" o que ocorria na festa (recebendo deles uma resposta afirmativa), mencionou o valor a receber da prefeitura. Mais que uma prestação de contas aos paroquianos, o discurso do sacerdote parecia ser uma forma sutil de lembrar a autoridade municipal da parte da verba arrecadada que cabia à paróquia.

Os interesses políticos não são dissimulados, pelo contrário, estão explícitos na avidez com que detentores de cargos eletivos e candidatos buscam aparecer, com o maior destaque possível, perante os demais participantes da festa. Mesmo que essa atitude resulte, como se viu acima, em atrapalhar a visão que os fiéis têm do palanque e, conseqüentemente, do altar, da imagem de Nossa Senhora do Rosário, enfim, da missa. Também as autoridades locais, especialmente o prefeito, podem receber dividendos políticos do sucesso da Festa do Rosário.

Se a presença na festa representa prestígio para políticos e autoridades, também os responsáveis pela realização das principais atividades que a constituem vêm nela uma ocasião para serem prestigiados. Incluem-se aí o vigário e a própria Igreja enquanto instituição (o que é atestado pela presença do bispo em uma das festas).

Também o rei, a rainha e os integrantes dos brinquedos ou, no mínimo, seus chefes, durante a festa, não obtêm exatamente prestígio, mas são, de certa forma, valorizados. Os participantes dos grupos culturais populares pertencem às camadas mais desfavorecidas da cidade; durante a festa, suas práticas culturais se tornam importantes, o que lhes confere um papel de certa relevância: na verdade, são os responsáveis por atividades que caracterizam a festa, o que faz com que sejam necessariamente notados. Esse reconhecimento social não os alcança enquanto

indivíduos, mas apenas em sua condição de integrantes dos grupos; isso já é suficiente, no entanto, para se sentirem, até certo ponto, recompensados por sua atuação; tanto assim, que há uma disputa entre os brinquedos a respeito de uma questão de precedência - qual deles fica mais próximo ao rei e ao rosário, durante a procissão; a proximidade, nesse caso, seria sinal do grau de importância relativa de cada grupo. De seu ponto de vista, a participação na festa também representa a obtenção de prestígio, embora em sentido um tanto diferente daquele que o termo recebe quando aplicado a uma autoridade.

1.5. A quebra da rotina

Como toda festa, a do Rosário opera uma quebra da rotina, instaurando diferenças em relação à situação vivida no cotidiano. Uma dessas diferenças consiste em um **deslocamento**. O principal templo católico de Pombal, local onde se situa a autoridade religiosa, com jurisdição sobre os demais templos da paróquia, é a matriz de Nossa Senhora do Bom Sucesso. A Igreja do Rosário, templo **periférico**, ou pelo menos **secundário**, no que diz respeito a sua posição institucional, durante a festa passa a ser o centro do catolicismo de Pombal e mesmo da região, ao se tornar não só o lugar onde atua a principal autoridade da paróquia, mas também o alvo das peregrinações dos fiéis que vivem na cidade ou para lá se deslocam.

O deslocamento, nesse caso, é apenas institucional, não geográfico, já que a Igreja do Rosário, do mesmo modo que a matriz, está localizada no centro da cidade. Mas há também um outro tipo de deslocamento, quando se invertem as posições - e atribuições - do **centro** e da **periferia**, no sentido geográfico e econômico-social dos termos. Na noite do sábado que precede o último dia da festa, o ponto para o qual se dirige a peregrinação transfere-se da Igreja do Rosário, visitada pelos fiéis durante o dia, para a casa do Rosário, na rua do mesmo nome, localizada em uma área periférica de Pombal, habitada por pessoas mais pobres que os moradores do centro.

O culto ao rosário dura toda a noite do sábado para o domingo, o que resulta também em uma inversão temporal: troca-se o dia pela noite, com a casa repleta de fiéis e mais gente na rua, tentando entrar para também cumprir sua devoção. Também no centro da cidade, na sexta-feira e no sábado, as pessoas passam a noite nas ruas e nos bares, invertendo os horários "normais" de sono e de vigília.

Encontramos na festa outros tipos de inversão. A mais facilmente perceptível diz respeito ao juiz da **Irmandade**, que se torna **rei** durante alguns dias, assim como à rainha da festa. Ritualmente, o rei preside a festa, estando presente, junto com a rainha, em seus momentos mais importantes. Inclui-se aí sua presença nas missas e procissões, assumindo a responsabilidade de transportar o rosário e ficando ao lado da

imagem de Nossa Senhora do Rosário, quando esta deixa a Igreja. O rei e a rainha estão associados aos principais símbolos religiosos da festa, ficando junto deles durante todo o tempo em que duram as cerimônias de maior significado para os fiéis e para a própria Igreja.

O juiz da **Irmandade do Rosário** é obrigatoriamente - por força dos regulamentos da confraria - negro; dadas as características da **Irmandade** e da devoção à qual deve sua existência, pode-se acrescentar que é também, necessariamente, pobre. O mesmo se pode dizer a respeito da rainha da festa. Tanto ela, quanto o rei, pertencem à camada mais humilde da população de Pombal; estão na condição duplamente desfavorável de pobres e negros. No cotidiano, não são considerados como pessoas que tenham qualquer expressão na vida da cidade.⁹ Durante a festa, o casal assume um papel fundamental nas cerimônias, que não podem ocorrer sem sua presença.

A mesma inversão se dá no que diz respeito aos líderes dos brinquedos (o guia dos **Congos**, o general do **Reisado**, o capitão dos **Pontões**), embora os papéis nos quais atuem não tenham a mesma projeção e a mesma importância simbólica que o representado pelo rei da festa. Juntamente com estes, mas com um grau de relevância um pouco menor, os demais "negros do Rosário" de Pombal, os outros integrantes dos brinquedos e da **Irmandade**, são extremamente importantes: são eles que fazem a festa, ou melhor, realizam atividades consideradas essenciais para a realização do evento, por serem estas atividades que lhe dão uma fisionomia peculiar, destacando-o dentre as demais celebrações religiosas da região. Como disse um comerciante, "a festa é deles, dos negrinhos".

Em suma, na festa do Rosário, papéis historicamente definidos na sociedade são invertidos: pessoas que não têm qualquer poder ou destaque, pelo contrário, ocupam os lugares menos reconhecidos da sociedade, adquirem uma importância social que representa o oposto de sua situação no dia a dia. Passada a comemoração, os "negros do Rosário" voltam a sua condição normal - a de excluídos.

9. Em uma das visitas a Pombal, perguntei ao locutor responsável pela transmissão das missas, através da emissora de rádio local, qual era o nome do rei. Ele afirmou não saber quem exercia essa função. Note-se que ele ficava ao lado do rei por bastante tempo, repetidas vezes, e não era esta a primeira festa que iria transmitir a missa; também o rei era o mesmo já há vários anos. Além disso, provavelmente o locutor conhecia o juiz da Irmandade, pois a cidade é pequena e os membros da Irmandade estão constantemente no centro da cidade, arrecadando donativos, indo a reuniões da confraria. O locutor das missas apenas não tivera a preocupação de observar quem era a pessoa que, durante a festa, se tornava rei, por não se tratar de alguém a quem se devesse prestar atenção durante o restante do ano.

Ao discutir os ritos e espetáculos cômicos populares da Idade Média e do Renascimento, Mikhail Bakhtin afirma que ofereciam uma cosmovisão alternativa à oficial, atribuindo-lhes

"uma diferença notável, uma diferença de princípio, poderíamos dizer, em relação às formas do culto e às cerimônias oficiais sérias da Igreja ou do Estado feudal. Ofereciam uma visão do mundo, do homem e das relações humanas totalmente diferente, **deliberadamente não-oficial, exterior à Igreja e ao Estado**; pareciam ter construído, ao lado do mundo oficial, *um segundo mundo e uma segunda vida* (...). Isso criava uma espécie de *dualidade do mundo*".¹⁰

Bakhtin volta ao tema, para acentuar a inversão que caracteriza a cultura popular cômica, ligada essencialmente ao carnaval, afirmando que este segundo mundo

"constrói-se de certa forma como paródia da vida ordinária, como um **'mundo ao revés'**. É preciso assinalar, contudo, que a paródia carnavalesca está **muito distante da paródia moderna** puramente negativa e formal; com efeito, **mesmo negando**, aquela **ressuscita e renova** ao mesmo tempo."¹¹

Como se vê acima, o autor alerta para a **especificidade** dessa cultura, lembrando repetidamente suas diferenças, com relação seja ao mundo moderno, seja às cerimônias de períodos anteriores.¹² Assim, é preciso cuidado com a utilização de sua análise, evitando o anacronismo de lançar mão de categorias aplicáveis à Idade Média e ao Renascimento para a discussão da cultura popular contemporânea.

Uma das particularidades do carnaval medieval e renascentista, destacadas por Bakhtin, diz respeito à **ausência de fronteira** espacial que estabeleça uma separação entre a festa e a vida cotidiana:

"(...) o carnaval ignora toda distinção entre atores e espectadores. Também ignora o palco, mesmo na sua forma embrionária. (...) Enquanto dura o carnaval, não se conhece outra vida senão a do carnaval. Impossível escapar a ela, pois o carnaval não tem nenhuma fronteira *espacial*. Durante a realização da festa, só se pode viver de acordo com as suas leis, isto é, as leis da *liberdade*. O carnaval possui um caráter universal, é um estado peculiar do mundo: o seu renascimento e a sua renovação, dos quais participa cada indivíduo. Essa é a própria essência do carnaval, e os que participam dos festejos sentem-no intensamente."¹³

Outro aspecto peculiar desta prática cultural diz respeito aos limites temporais. O carnaval medieval tem uma duração muito maior que o carnaval dos períodos

10. BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec; Ed. Universidade de Brasília, 1987, p. 4-5.

11. Idem, op. cit., p. 10.

12. Cf. ibidem, op. cit., p. 5, p. 14-16, p. 29 ss.

13. Ibidem, op. cit., p. 6.

posteriores, o que tem efeitos, de acordo com Bakhtin, na amplitude de sua influência sobre a cultura e sobre a própria visão de mundo dos homens daquela época:

"Já dissemos que as celebrações carnavalescas ocupavam um importante lugar na vida das povoações medievais, inclusive do ponto de vista da sua duração: nas grandes cidades chegavam a durar três meses por ano no total. A influência da concepção carnavalesca do mundo sobre a visão e o pensamento dos homens era radical: obrigava-os a renegar de certo modo a sua condição social (como monge, clérigo ou erudito) e a contemplar o mundo de uma perspectiva cômica e carnavalesca."¹⁴

Também Roberto da Matta discute o problema da inversão. No carnaval brasileiro, através da fantasia, ocorre a inversão entre aquele que desfila, um homem pobre, e a figura por ele representada, um nobre, um rei, ou uma "figura mitológica". O autor chama a atenção, ainda, para o "caráter domesticado" dessa "transmutação". Em primeiro lugar, por se dar em "momentos programados, tal como ocorre no Carnaval"¹⁵. Pode-se apontar aí um contraste entre as características do carnaval brasileiro e aquelas indicadas por Bakhtin para o carnaval da Idade Média e do Renascimento que, apesar de também limitado no tempo, tinha uma duração bem maior e, além disso, não tinha fronteiras espaciais, o que resultava em sua influência radical sobre a sociedade.

Outro motivo que concorre para a "domesticação" da inversão de papéis no carnaval brasileiro, de acordo com Roberto da Matta, é a ausência da sátira:

"os ricos (dominantes) não são vistos como *ricos* (inclusive com suas gradações e variados instrumentos de dominação: dinheiro, poder repressivo, símbolos de *status* que oscilam, etc.), mas como *nobres*. Se fossem olhados como ricos (ou seja burgueses), seriam *satirizados* e o desfile provavelmente perderia seu caráter domesticado, sinal de fato de uma trégua entre dominados e dominantes. Mas eles são vistos como *nobres*, e se inflacionam por meio do uso ostentatório de um *sobre-simbolismo* as virtudes de uma aristocracia nas suas vertentes 'nobres'. Abandona-se, como consequência, a sátira para se permanecer na **trégua** e na **inflação do bom comportamento**."¹⁶

Cabe lembrar, aqui, que Bakhtin sublinha a diferença entre o riso carnavalesco - "ambivalente", destruidor e ao mesmo tempo regenerador - e a sátira "da época moderna", expressão de um humor puramente negativo. A análise de Bakhtin, porém, difere daquela de Roberto da Matta por não estranhar a ausência da sátira (em seu

14. Ibidem, op. cit., p. 11-12.

15. DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 46.

16. Idem, op. cit., p. 46.

sentido moderno) no carnaval medieval; muito pelo contrário, a sátira não é concebida por Bakhtin como uma forma característica do humor presente naquela festividade.¹⁷

Outro ponto importante a se considerar, ao nos valermos destes autores, é que Bakhtin trata da cultura popular cômica, carnavalesca. Também Roberto da Matta, nas passagens até agora referidas, discute o carnaval, manifestação que difere, obviamente, das festas do catolicismo popular. É possível, porém, utilizar a categoria da inversão, desde que se leve na devida conta a diversidade das práticas culturais nas quais ela ocorre - diversidade no que se refere tanto aos contextos históricos nos quais essas festas se inserem, quanto ao caráter profano do carnaval, em contraste com a intenção religiosa da Festa do Rosário.

No que diz respeito ao rei e à rainha da Festa do Rosário, assim como aos reis dos **Congos** e do **Reisado** pode-se falar em uma dupla inversão: além de encontrarmos pessoas de pouquíssima ou nenhuma projeção social assumindo atividades importantes para a celebração (o que vale também para os demais "negros do Rosário"), há também a transformação de pobres em nobres. No caso específico do rei da Festa do Rosário, a inversão tem um caráter mais marcado que aquela encontrada no carnaval - trata-se da transmutação de um pobre não em um nobre qualquer, mas no personagem simbolicamente mais importante da festa, sua autoridade máxima.

Roberto da Matta, analisando os mecanismos básicos de ritualização, trata também da missa, afirmando que ela reúne o mecanismo de **inversão** e o de **reforço** (ou separação). Quando os fiéis incorporam objetos sagrados, quando "Deus desce sobre os homens, os homens sobem até Deus"¹⁸, estamos frente aos mecanismos de **inversão**, que provocam

"um deslocamento completo de elementos de um domínio para outro do qual esses elementos estão normalmente excluídos. Trata-se, em outras palavras, de juntar o que está normalmente separado, criando continuidades entre os diversos sistemas de classificação que operam discretamente no sistema social."¹⁹

O segundo mecanismo (o de **reforço**) também implica em um deslocamento de elementos para um outro ambiente, mas não de modo radical; o deslocamento é um modo de destacá-los, chamar a atenção para eles. É o que ocorre com a separação entre sacerdote e fiéis, entre os espaços destinados ao primeiro (junto do altar) e aos segundos, etc.

17. Cf. Bakhtin, op. cit., p. 10, p. 11, p. 37, entre outras.

18. DA MATTA, R., op. cit., p. 64.

19. Idem, op. cit., p. 62.

Esta análise pode ser aplicada, de modo mais amplo, à festa do Rosário como um todo. Se há casos de inversão, há também os de reforço. A própria missa campal, ao se deslocar do interior da Igreja para o palanque, torna mais visível não só o ritual, mas também as imagens de Nossa Senhora do Rosário e de outros santos (evidenciando o sagrado), o próprio celebrante (a autoridade religiosa). A transmissão por rádio torna patente o objetivo de ampliar a visibilidade - e a eficácia - da cerimônia, atingindo um número maior de fiéis, atualizando sua religiosidade, sob a égide da Igreja.

A substituição da matriz pela Igreja do Rosário, como centro das atividades religiosas e da autoridade clerical, envolve na verdade dois deslocamentos, cujos efeitos são diferentes. De um lado, a troca de papéis empresta prestígio à Igreja do Rosário, sede da principal comemoração religiosa da paróquia. Ao mesmo tempo, realça o papel da **Irmadade**, não só encarregada de um conjunto de atividades fundamentais para a realização da festa, mas também responsável pela Igreja. Como se verá adiante, há mesmo uma disputa dos **irmãos do Rosário** com o sacerdote, pois os primeiros consideram a Igreja como propriedade da confraria, sendo o vigário apenas convidado - antigamente, contratado - para officiar as missas. Estas circunstâncias autorizam a entender o deslocamento como uma transferência simbólica de poder institucional: durante o período da festa, a **Irmadade** preside a festa, que ocorre em **sua** Igreja. Coerentemente com isto, o ocupante do principal cargo da confraria - seu juiz - torna-se rei, a autoridade suprema, da festa.

A disputa com o vigário, no entanto, faz com que se torne mais evidente o outro lado da questão. No momento em que o centro da vida religiosa muda de lugar, o sacerdote também se desloca, passando a officiar as missas na Igreja do Rosário e em seu adro, além atuar nas procissões. Quando o rosário é levado até a casa do Rosário, o clérigo é o primeiro a entrar na casa, seguido imediatamente pelo rei, que carrega a bandeja com o objeto sagrado, e pela rainha. É também ele quem dirige o primeiro ato religioso dentro da casa - a reza do terço. Sem contar que o vigário assumiu, há vários anos, o controle sobre a Igreja e sobre a **Irmadade do Rosário**.

Ocorre portanto, um duplo movimento: num primeiro momento, parece haver uma inversão de papéis, com a periferia ocupando o lugar do centro e os **irmãos do Rosário** (não só leigos, participantes de uma instituição auxiliar da Igreja, mas também representantes de um catolicismo popular) assumindo o controle das atividades religiosas. Um olhar mais atento, porém, permite perceber a existência de um outro mecanismo, este implicando em um **reforço** da autoridade instituída: o templo que centraliza a festa (o palanque montado em seu adro funciona como uma extensão, à medida em que lá são celebradas as missas), a partir do momento em que

passa a ser o principal espaço religioso, torna-se também um lugar ocupado e controlado pela autoridade. Em primeiro lugar, pela autoridade religiosa - o vigário e, algumas vezes, o bispo, que comparece para prestigiar a festa.

Em segundo lugar, outras autoridades também se fazem presentes: o prefeito, políticos em busca de prestígio e votos... Ao participarem da missa campal, aumentam sua visibilidade, do mesmo modo que a Igreja e o clérigo reforçam sua presença. A realização da missa ao ar livre permite a assistência de uma quantidade de fiéis muito maior que aquela possível dentro da Igreja; a transmissão por rádio amplia ainda mais a difusão da missa e, em consequência, da atuação do sacerdote e da presença dos políticos, "prestigiando" a festa. Há um mútuo reforço de prestígio - da Igreja para os políticos e destes para a missa (portanto, para a Igreja e para o oficiante).

Roberto da Matta, como vimos, lembra o "caráter domesticado" da transmutação do pobre em nobre, no carnaval. No caso de Pombal, deve-se acrescentar que a autoridade do rei, além de limitada no tempo (é exercida apenas durante a festa), também é restrita a alguns aspectos e, mais ainda, concorre com a do sacerdote - a efetiva autoridade religiosa, durante a festa e fora dela. Na verdade, o papel do rei se limita à prerrogativa de carregar o rosário e acompanhar de perto a imagem de Nossa Senhora do Rosário (neste último caso, sempre ao lado do pároco), tanto nas procissões quanto nas missas. Além disso, ele detém uma certa autoridade sobre a **Irmandade**, advinda de sua condição de juiz da confraria; esta autoridade se estende para além do tempo de duração da festa, por ser independente dessa celebração, mas por outro lado restringe-se àquela associação religiosa e, além disso, é bastante relativizada pelo caráter colegiado da direção (são doze os dirigentes da **Irmandade**) e pela existência do "coordenador" nomeado pelo vigário, responsável pelo controle das finanças da entidade. Um outro ponto deve ser assinalado: enquanto a fantasia de nobre, no carnaval, vincula-se à liberdade do folião, que pode realizar sua fantasia (dentro dos limites estabelecidos pelo tempo de carnaval) de maneiras diversas, o rei da Festa do Rosário tem seu papel estabelecido de antemão, o que implica no dever de adotar certos procedimentos - não há espaço para uma atuação que não seja aquela prevista nos rituais da festa.

Essas restrições exigem retomar, sob um outro ângulo, o caráter dessa transmutação; se um negro pobre se torna o rei da festa, simbolicamente sua autoridade máxima, por outro lado o papel por ele exercido tem uma dimensão bastante limitada. O período de duração desse "reinado" (onze dias) é maior que o de um carnaval; também não há a delimitação espacial encontrada no carnaval - o "lugar da festa" é a própria cidade, embora haja alguns locais de concentração das atividades. As limitações impostas ao papel do rei, porém, são ainda mais fortes que os limites

definidos para o folião; a inversão encontrada na festa de Pombal, assim, pode ser considerada até mais "domesticada", mais sujeita ao controle social, que aquela analisada por Roberto da Matta.

Ao tratar desta domesticação, Roberto da Matta afirma que ela indica "uma **trégua** entre dominados e dominantes". Pouco depois, acrescenta que as paradas militares seriam um modo de reforçar a hierarquia; no carnaval, ao contrário, ocorre a neutralização e inversão das "posições sociais ocupadas no cotidiano", tendo como objetivo "**o encontro, não a separação**".²⁰ Mais à frente, discute as

"chamadas 'festas de Igreja' ou 'festas de santo' brasileiras, onde o foco é um desfile especial (uma procissão)."

Essas festas reuniriam características do desfile militar - por também manifestarem uma hierarquização - e do carnaval - por criarem "um ambiente de encontro e comunhão" e por estarem centradas na procissão, que "teria características conciliadoras". Isso porque o núcleo da procissão é formado por pessoas "rigidamente hierarquizadas", mas, por outro lado, esse núcleo é

"seguido por um conjunto desordenado de todos os tipos sociais: penitentes que pagam promessas, aleijados que buscam alívio para seus males, homens normais que demonstram sua devoção ao santo. (...) Ela, como o desfile carnavalesco, **une o alegre ao triste, o sadio ao doente, o puro ao pecador e, mais importante, as autoridades ao povo.**"²¹

A conciliação, nesse contexto, refere-se à reunião de elementos contrastantes. Deve-se lembrar, por outro lado, que trégua pressupõe a existência - ou pelo menos a possibilidade - de uma **disputa** entre dominantes e dominados.

Em Pombal, a inversão de papéis, na figura do rei, é controlada, coexistindo com um reforço da autoridade. Nem por isso, porém, deixa de ocorrer uma disputa entre os grupos populares e a autoridade institucional.

Há, em primeiro lugar, uma disputa relativa à ocupação de espaços. O deslocamento envolvendo a matriz e a Igreja do Rosário, que passa a ser o principal templo católico da paróquia no decorrer da festa, implica também na transferência do **centro** do catolicismo em Pombal para a Igreja que sedia a **Irmandade do Rosário**, cuja manutenção é de responsabilidade desta confraria. Ao mesmo tempo, as imediações da Igreja se tornam o centro da festa em seu conjunto, com sua ocupação pelas barracas, pelo parque de diversões e o **footing**.

20. Idem, ibidem, p. 46-47.

21. Idem, ibidem, p. 51.

Na noite do sábado para domingo, o deslocamento é ainda maior, já que uma casa da **periferia** da cidade se torna o centro religioso, embora não chegue a ser o centro de toda a festa. Mesmo que a autoridade religiosa - o vigário - continue a presidir as cerimônias na Igreja e seja o primeiro a entrar na casa, quando da chegada do rosário, o rei o acompanha de perto e é quem leva nas mãos a bandeja onde o objeto sagrado está depositado.

A bandeja se mantém nas mãos do juiz da **Irmandade** também durante as procissões. Nas missas campais e no curtíssimo cortejo que leva as imagens do palanque para dentro da Igreja do Rosário, após a última missa da festa, o rei está sempre postado ao lado da imagem de Nossa Senhora do Rosário. As procissões desta festa não incluem os andores comuns em outros cortejos; é o rosário que, nelas, representa a "santa". O lugar próximo às imagens é o núcleo das missas e procissões e está reservado, em geral, às autoridades, como lembra Roberto da Matta.²² Na procissão de Pombal, o espaço ocupado pelas autoridades é aquele situado em volta do rosário. A **Irmandade**, particularmente seu juiz, rei da festa, colocam-se ao lado dessas autoridades, ocupando o lugar privilegiado da festa.

Vincula-se a esse deslocamento a disputa de autoridade. A **Irmandade** é responsável pela Igreja do Rosário e pela festa mais importante de Pombal, seu juiz é o encarregado de transportar o principal símbolo religioso das procissões e está investido da mais alta autoridade simbólica da festa. Por outro lado, é o vigário quem preside as cerimônias religiosas - procissões, missas e orações nas casas. Se a Igreja do Rosário se transforma no centro religioso da paróquia, o sacerdote passa a officiar dali - a autoridade também se transfere de local. O resultado da disputa é o controle do pároco sobre o âmbito institucional da religião - as cerimônias, o templo, a própria **Irmandade**, cujas finanças são controladas por um "coordenador" estranho à confraria, escolhido pelo padre.

Como se verá em outro capítulo, a memória dos "negros do Rosário" registra a existência de disputas com os sucessivos vigários de Pombal, desde a criação da **Irmandade**. Indica também ter havido, ao longo do tempo, uma intensificação do domínio da autoridade religiosa sobre a atuação da **Irmandade**, tanto durante o período da festa, como fora dela. A Igreja do Rosário e a própria confraria foram submetidas ao controle do vigário e a **Irmandade** perdeu parte da autonomia de que dispunha frente à instituição eclesiástica, no que se refere a suas finanças, ao domínio exercido sobre a Igreja do Rosário e às atividades religiosas realizadas durante a festa.

22. Op. cit., p. 51.

As mudanças ocorridas na situação da **Irmandade** resultaram em tensões e conflitos, que serão discutidos mais detalhadamente adiante.

Além do controle exercido pelo sacerdote, vale lembrar que, embora a confraria continue a ocupar um lugar importante, uma vez que sua sede é a zona focal da festa, as cerimônias legitimam a autoridade instituída frente ao conjunto de fiéis, pois através delas é possível

"atualizar estruturas de autoridade, permitindo situar, dramaticamente e lado a lado, quem sabe e quem não sabe, quem tem e quem não tem, quem está em contato com os poderes do alto e quem se situa longe deles. Não é, pois, por motivos estéticos que em todos os ritos sempre encontramos um centro, uma zona focal, geralmente controlada por um sacerdote ou quem faz a vez dele. Pois é por aqui que se faz a ligação e afirmação dos que têm com os que não têm (...)."23

A legitimação da autoridade, na festa do Rosário, como de resto em muitas outras festas religiosas, não impede que se mantenham diferenças de concepção, que competem entre si, em um outro campo, que também diz respeito à autoridade religiosa - mais especificamente, ao alcance de seu poder: o da classificação das práticas em profanas ou religiosas. Já foi mencionada, acima, a coexistência de atividades de ambos os tipos, na festa, bem como a dificuldade de enquadrar algumas delas em uma dessas categorias. São profanas, indubitavelmente, as festas familiares, o **footing** e as atividades dos bares e das barracas - embora uma delas seja mantida por associação ligada à Igreja, sendo sua renda destinada à paróquia.

As missas, procissões e rezas realizadas na casa do Rosário e em residências, quando recebem o Rosário, são eventos religiosos, com certeza. Ou serão mistas? Na verdade, o interesse político e a busca de prestígio por parte das autoridades, inclusive as religiosas, está presente nas missas e procissões, mesclando-se aos propósitos religiosos. Além disso, todas essas ocorrências religiosas (procissões, missas e rezas) se caracterizam pela participação ativa dos brincedos, que têm um cunho religioso, mas reúnem também a dança, a diversão - enfim, a brincadeira, como atesta a classificação popular dessas produções culturais.

Para a hierarquia religiosa, os brincedos constituem manifestação basicamente profana, na qual a intenção religiosa (quando reconhecida) estaria, no mínimo, sendo realizada de maneira bastante afastada da ortodoxia. A participação destes grupos nas cerimônias religiosas pode ser aceita em nome da tradição, ou tolerada como meio de manter seus integrantes no seio da Igreja ou, ainda, pelo fato de que sua presença atrai um grande número de fiéis, aumentando o público atingido pelas cerimônias.

23. DA MATTA, R., op. cit., p. 26.

No entanto, para aqueles que fazem parte dos brinquedos, assim como para os **irmãos** e para muitos dos devotos do Rosário, essas práticas são religiosas - são a sua forma particular de expressar a fé e de prestar homenagem a Nossa Senhora do Rosário. Por isso, seu lugar é o espaço do sagrado - nas procissões, em frente à Igreja, dentro da Igreja - e não um outro local, à parte, separado, no tempo ou no espaço, das manifestações religiosas. Ocorre aí uma ocupação do espaço e, se necessário, a disposição de lutar para manter o direito de atuar nestas cerimônias, defendendo a classificação dos brinquedos como manifestação religiosa e não profana.

Ao se referirem às tensões entre a **Irmandade** e os diversos sacerdotes que ocuparam a paróquia de Pombal, ao longo do tempo, alguns "negros do Rosário" atribuem a atitude dos vigários a sua oposição à "religião dos negros". Assim, definem essa devoção como uma religião própria a seu grupo. Esse argumento parece indicar que os "negros do Rosário" percebem a existência de uma disputa com a autoridade em torno da definição de suas atividades como práticas religiosas e, mais que isso, do direito a manter uma religiosidade - uma religião - "dos negros", **diversa** daquela representada pelo padre. Não se trata mais, aqui, da inversão simbólica de papéis, mas da existência de diferentes concepções religiosas.

Nas afirmações dos "negros do Rosário" está implícita, ainda, a contestação do poder, que a hierarquia católica se atribui, de definir o que é ou não correto em termos de catolicismo, ou melhor, a afirmação da existência de uma **outra religião** (católica), ao lado da religião que a autoridade reconhece como legítima. Esta disputa, de acordo com os "negros do Rosário", não vem de agora, nem se restringe ao atual vigário, mas é uma constante da história da **Irmandade**, desde sua instituição oficial: essa questão será retomada, sob outro ângulo, em outro capítulo.

CAPÍTULO 2

Memórias e histórias da festa e dos grupos participantes

2.1. Origens da Festa e da Irmandade do Rosário

A **Irmandade de Nossa Senhora do Rosário** de Pombal foi oficialmente instituída em meados da década de noventa do século passado. Há algumas dúvidas sobre a data, que pode variar em alguns anos: Wilson Seixas, que estudou a história de Pombal, em livro concluído em 1961 e publicado, conforme indicações presentes no texto, no ano seguinte, afirma ter consultado os "documentos de compromisso da irmandade", dos quais

"se depreende o despacho conferido pelo Bispo de Olinda, D. João Fernandes Tiago Esberardi, ao preto e confrade Manoel Antônio de Maria Cachoeira, que saíra a pé de Pombal até aquela cidade com o fim de receber do prelado olindense o documento de ereção canônica para a criação da referida irmandade. De acordo com aquele despacho, firmado em 18 de julho de 1895 pelo escrivão de registro da Comarca Eclesiástica de Olinda e autorizado pelo mesmo Bispo, ficava instituída a irmandade de N. Senhora do Rosário de Pombal."¹

Manoel Cachoeira foi o primeiro juiz da **Irmandade do Rosário**, além de ter sido o primeiro rei da Festa do Rosário de Pombal.

Em estudo sobre a Festa do Rosário, realizado quinze anos depois da publicação do trabalho de Seixas, Roberto Benjamin afirma que a autorização oficial não poderia ter sido dada na data registrada pelo historiador de Pombal, uma vez que aquele bispo "governou a diocese de Olinda de 1892 a 1894". Acrescenta que Dom Esberardi partiu do Recife em 18 de agosto de 1894, para assumir a diocese do Rio de Janeiro. Credita a atribuição daquela data a "uma incorreção na leitura paleográfica". Seus comentários demonstram que não teve acesso ao texto citado por Seixas, embora tenha contado com a colaboração do vigário de Pombal, a quem agradece no início do trabalho².

¹. SEIXAS, Wilson. *O velho arraial de Piranhas (Pombal)*. João Pessoa: Gráfica "A Imprensa" [1962], p. 232.

². BENJAMIN, Roberto E. C. *Festa do Rosário de Pombal*. João Pessoa: UFPB/Ed. Universitária; MEC/DAC/FUNARTE/Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro; Secret. Educ. Cult. Est. da Paraíba [1976], p. 43-44 e p. 45, nota 2. O desaparecimento dos "Estatutos e Compromissos" da irmandade do Rosário será discutido em outra parte deste trabalho.

A dúvida sobre a data indicada por Seixas é reforçada por um outro dado: a diocese da Paraíba foi criada em 27 de abril de 1892, por bula do papa Leão XIII, e instalada em 03 de março 1894 - o primeiro bispo, D. Aduino Aurélio de M. Henriques, foi empossado em 04 de março de 1894.³ Para que a criação da **Irmandade do Rosário** de Pombal tivesse ocorrido em 1895, como afirma Seixas, seria necessário que o bispo de Olinda tivesse dado a autorização para seu funcionamento em uma época na qual a paróquia de Pombal já não estava subordinada a sua diocese, mas à da Paraíba, recém-criada. É verdade que a diocese da Paraíba foi dependente ("sufragânea", na terminologia eclesiástica) da Arquidiocese de Olinda até 06 de fevereiro de 1914, mas a presença do nome de Dom Esberardi como o bispo que concedeu a autorização, aliada aos dados sobre a criação da diocese da Paraíba, reforça a posição de Roberto Benjamin, para quem a autorização seria anterior a agosto de 1894.

A diferença de datas, de pouco mais de um ano, pode entretanto ter motivos diferentes daquele aventado por Benjamin. Seixas refere-se aos "Estatutos e Compromissos" da **Irmandade do Rosário**, dos quais "depreende" o "despacho, firmado (...) pelo escrivão de registro da Comarca Eclesiástica". Pode ter havido incorreção na transcrição do despacho para os Estatutos e Compromissos, ou ainda ser a data assinalada aquela em que foi feito o **registro**, pelo escrivão, da autorização dada pelo bispo.

O período em que poderia ter ocorrido essa autorização pode ser reduzido um pouco mais, a partir de entrevistas que realizei com membros da **Irmandade do Rosário** e outros participantes da festa, especialmente o depoimento de Aurélio Gomes Faria, nascido em 1902 e que mantém relações de parentesco e amizade com participantes daquela confraria e dos **Pontões**. Segundo esses relatos, a **Irmandade** foi criada no tempo do "padre velho". Este epíteto se aplica ao padre Valeriano, que se tornou vigário de Pombal em setembro de 1893⁴. Assim, podemos situar a instituição oficial da **Irmandade** entre o final de 1893 e agosto de 1894, com a saída de Dom

³ FERREIRA, Lúcia de Fátima Guerra e FORMIGA, Zeluza da Silva. *Guia do Arquivo Eclesiástico da Paraíba*. João Pessoa: Arquidiocese da Paraíba - Arquivo Eclesiástico da Paraíba; UFPB - Núcleo de Document. e Inform. Histórica Regional; CNPq, 1992, p. 1, p. 5; PIMENTEL, Gloriete e FORMIGA, Zeluza. *Catálogo da Coleção de Fotografias: 1905-1989*. João Pessoa: Arquidiocese da Paraíba - Arquivo Eclesiástico da Paraíba; UFPB - Núcleo de Document. e Inform. Histórica Regional; CNPq, 1992, p. 27, p. 32.

⁴ O padre (depois monsenhor) Valeriano Pereira de Souza assumiu a paróquia em 27 de setembro de 1893. Morreu em Pombal, em 1961. Cf. SEIXAS, op. cit., p. 77.

Esberardi da diocese de Olinda, ou até um pouco antes - março de 1894, com a instalação da Diocese da Paraíba.

A viagem de Manoel Cachoeira para Olinda, **a pé**, com o intuito de receber a autorização para a instituição da **Irmandade**, mencionada por Seixas, aparece de forma um pouco diferente nas memórias dos habitantes de Pombal. Membros da **Irmandade**, dos **Pontões** e dos **Congos**, bem como outros moradores que acompanham mais de perto a Festa do Rosário, afirmam que Manoel Cachoeira viajou **três vezes, a pé**, para Olinda, só conseguindo na terceira vez a autorização do bispo.

A origem das dificuldades enfrentadas por Cachoeira não estaria em Olinda, mas em Pombal: o vigário local discordava da criação da confraria. Segundo os relatos dos **negros do Rosário**, o preconceito do sacerdote contra os negros levou-o a se opor também à "religião dos negros" - a devoção ao Rosário - e por conseguinte à existência de sua confraria. O pároco, no entanto, viria a mudar sua atitude mais tarde. Os depoimentos afirmam ainda que "a força dos negrinhos", ou "a força da santa" (Nossa Senhora do Rosário) teria ajudado a convencer o bispo a dar a autorização, como também teria vindo a auxiliar a **Irmandade do Rosário** em seus atritos com os párocos de Pombal, em outras oportunidades. Outro fator de convencimento seria a insistência de Manoel Cachoeira, com a realização de três viagens até a sede da Diocese, a pé, para alcançar seu intento.

A origem das dificuldades enfrentadas por Cachoeira não estaria em Olinda, mas em Pombal: o vigário local discordava da criação da confraria. Segundo os relatos dos **negros do Rosário**, o preconceito do sacerdote contra os negros levou-o a se opor também à "religião dos negros" - a devoção ao Rosário - e por conseguinte à existência de sua confraria. O pároco, no entanto, viria a mudar sua atitude mais tarde. Os depoimentos citados afirmam ainda que "a força dos negrinhos", ou "a força da santa" (Nossa Senhora do Rosário) teria ajudado a convencer o bispo a dar a autorização, como também teria vindo a auxiliar a **Irmandade do Rosário** em seus atritos com os párocos de Pombal, em outras oportunidades. Outro fator de convencimento seria a insistência de Manoel Cachoeira, com a realização de três viagens até a sede da Diocese, a pé, para alcançar seu intento.

O argumento de que "a força da santa" contribuiu para a obtenção da autorização eclesiástica recebe um reforço de Roberto Benjamin. Este autor não demonstra ter tomado conhecimento das afirmações dos "negros do Rosário" a respeito de sua contenda com o vigário de Pombal, mas afirma que Manoel Cachoeira

"haverá de ter contado com a boa vontade do bispo, ele também, um ardoroso devoto do rosário. Parece implícito que o ato do Bispo seria a aprovação canônica para a devoção e talvez confraria pré-existente e de funcionamento irregular perante a eclesía."

Acrescenta Benjamin que uma das cartas pastorais de Dom Esberardi intitulava-se "Do Sacratíssimo Rosário e da sua divina eficácia"⁵. Aquele prelado, pelo que se depreende das referências acima, partilhava com os "negros do rosário" de Pombal a fé na "força da Santa" - ou na "divina eficácia" do "sacratíssimo rosário". Com certeza, via com bons olhos a existência dessa devoção entre os fiéis. Teria, portanto, motivos para favorecer os devotos do Rosário residentes em Pombal, na disputa que, de acordo com os relatos dos atuais participantes da **Irmandade**, travavam com o vigário local.

A época de criação da **Irmandade do Rosário**, a poucos anos da virada do século, suscita um outro tipo de discussão. Como lembra Julita Scarano, é o século XVIII "o período áureo das irmandades", estando as dedicadas a Nossa Senhora do Rosário entre as "mais antigas irmandades brasileiras". Essas confrarias

"penetraram o interior com a expansão do povoamento, aparecendo nas Minas Gerais quase simultaneamente com seus primeiros exploradores".⁶

Também no Nordeste, as irmandades do Rosário são bastante antigas. Roberto Benjamin informa que a **Irmandade do Rosário do Bairro de Santo Antonio** (Recife) "comemorou em 1974 o seu tricentenário" - teria sido criada, portanto, em 1674. Outras **Irmandades do Rosário** de Pernambuco datam do século XVIII: a de Olinda (1711), a de São Miguel do Ipojuca (1724), de Goiana (1783), de Igarassu (1796). O autor refere-se ainda à "ata da constituição da Irmandade do Rosário da Freguesia de Sant'Ana do Seridó, datada de 1771, talvez a mais antiga do sertão nordestino", encontrada em Caicó (RN)⁷

Mais de um século antes da criação da **Irmandade do Bairro de Santo Antônio**, havia já em Recife uma confraria do Rosário. Ela é citada em carta escrita pelo padre jesuíta Antônio Pires "aos padres e irmãos de Coimbra", em 1552. Pelo que se depreende deste texto, a confraria era formada por escravos - negros e índios:

"Há nesta Capitania grande escravaria asi de Guiné como da terra. Tem huma Confraria do Rosario. Digo-lhe missa todos os domingos e festas. (...) Fiz procissão com elles todos os domingos da Quaresma, e entre homens e molheres

⁵ BENJAMIN, op. cit., p. 44 e p. 45, n. 2.

⁶ SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no Século XVIII*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978, p. 2, p. 48, p. 1.

⁷ BENJAMIN, op. cit., p. 28, p. 30, n. 5. Julita Scarano (op. cit., p. 113 e n. 41) cita o "Compromisso da Irmandade do Rosário dos Homens Pretos, Villa de Goyannia (sic)", datado de 1783, no Recife, depositado em Lisboa, no Arquivo Histórico Ultramarino.

serião perto de mil almas, afora muytos que ficão nas fazendas, não entrando nella os brancos porque mais à tarde fazião os brancos a sua (...)."⁸

A confraria acima citada, a exemplo do que ocorreu nas Minas Gerais, acompanhou o povoamento da capitania. Poucos anos depois de trazidos para Pernambuco - e para o Brasil - os escravos africanos já participavam de uma **Irmandade do Rosário**.

Neste contexto, a criação da **Irmandade do Rosário** de Pombal é bastante tardia. O Arraial de Piranhas, primeiro nome dado a Pombal, foi fundado em 1696 e "fundado definitivamente" em 1711, com a concessão de sesmaria a seu fundador, Teodósio de Oliveira Lêdo. Foi este

"o primeiro agrupamento humano que se formou no alto sertão da Paraíba, centro de irradiação territorial e a fonte de onde se originaram outros núcleos de população (...)."⁹

O arraial, que passou a ser chamado de Povoação de Nossa Senhora do Bom Sucesso a partir de 1719, foi elevado à condição de freguesia em 1721. Por carta régia de 1766, foi transformado em vila, ao mesmo tempo em que passava a funcionar sua Câmara Municipal, recebendo a partir de então denominação de Pombal. Foi elevado à categoria de cidade em 1862.¹⁰ A rapidez com que o arraial se transformou em freguesia e em vila aponta para seu caráter de povoamento dinâmico e de importância na região do sertão paraibano.

A **Irmandade do Rosário**, no entanto, só foi oficializada na última década do século XIX. É provável que a **devoção** ao Rosário, principalmente entre os negros de Pombal, fosse bem anterior à oficialização de sua **Irmandade**. Esta devoção, afinal, já era difundida na África, quando se deu a introdução dos escravos no Brasil. Era comum também, já nos séculos XV e XVI, entre os negros de Portugal, onde se tem notícia da organização de festas do Rosário pelos negros, com a realização de danças.¹¹

⁸. Carta "do P. António Pires aos padres e irmãos e Coimbra". In: LEITE, Serafim (S.I.) (org., trad., notas e intr. geral). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. I (1538-1553). [São Paulo]: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo [1956], p. 321-7 (cit. p. 325). Também o organizador da coletânea acredita que a confraria do Rosário referida pelo padre António Pires "era dos Escravos, como tais, quer Negro quer Índios" (p. 325, nota 7). Em nota ao último trecho da citação acima, quando o padre revela que os brancos faziam sua procissão separadamente, após a dos escravos, Serafim Leite observa ainda: "este modo de falar insinua a existência já da Confraria do Rosário dos Brancos." (p. 325, n. 8).

⁹. SEIXAS, op. cit., p. 17.

¹⁰. Idem, *ibidem*, p. 23, p. 30-2, p. 70, p. 36, p. 92-3.

¹¹. SCARANO, op. cit., p. 38-45, p. 110; p. 114, p. 151.

Aponta no sentido de que já existisse uma forte devoção ao Rosário em Pombal a alegada insistência do fundador da confraria em obter a institucionalização canônica, embora enfrentando a oposição do vigário. Para perseguir com tanto esforço seu objetivo, ele deve ter contado com apoio suficiente de outros devotos. A persistência de Manoel Cachoeira poderia até mesmo fazer pensar em outra hipótese: a de que já existisse uma associação informal dos devotos do Rosário, antes de sua oficialização pela Igreja.

Também concorreria para reforçar a idéia de que a **Irmandade do Rosário** já estivesse funcionando informalmente, antes de receber a aprovação do bispo de Olinda, o próprio fato de ser aquela confraria, do mesmo modo que grande parte das associações leigas dessa invocação no Brasil, uma irmandade de pretos. Seu regulamento proíbe a participação de brancos, norma aliás reiteradamente lembrada, ainda hoje, por seus integrantes. Esta é uma característica das **Irmandades do Rosário dos Pretos** criadas durante a vigência da escravidão e que tinham entre suas funções justamente a integração do negro (escravo, forro ou liberto) à religião católica e, do ponto de vista das ações empreendidas pelos membros da confraria, a proteção aos negros, incluindo-se entre suas iniciativas a arrecadação de fundos para a alforria de escravos.

Alguns fatores, no entanto, enfraquecem essa possibilidade. Em primeiro lugar, as informações de Wilson Seixas a respeito de várias ocorrências relativas à atuação de outras irmandades, anteriores à do Rosário, em Pombal. Aquele autor inclusive contesta a crença de que a **Irmandade do Rosário** teria sido criada em 1721, com a finalidade de construir a primeira Matriz de Pombal, afirmando que tal incumbência coube à **Irmandade de Nossa Senhora do Bom Sucesso**. Essa irmandade consta de duas escrituras de 1721 como uma das partes dos contratos realizados para a construção da igreja, aparecendo também em uma escritura de 1740, que registra uma doação de patrimônio para a Matriz. Em outra passagem, o autor volta a tratar da **Irmandade do Bom Sucesso** e faz referência também à criação da Confraria do Santíssimo Sacramento, em 1859.¹²

Também as informações sobre a festa do Rosário contribuem para confirmar o final do século XIX como o período de início do funcionamento da **Irmandade do Rosário**. A memória dos habitantes de Pombal atribui sua criação a Manoel Cachoeira, primeiro rei da festa e primeiro juiz da Irmandade. A bibliografia consultada não faz qualquer referência à realização desta festa antes da oficialização da Irmandade. Vale lembrar que a **Irmandade do Rosário** de Pombal mantém fortes

¹². SEIXAS, op. cit., p. 38-45, p. 87-9.

vínculos com a festa, cuja realização pode mesmo ser considerada uma das principais razões (senão a principal delas) para a existência daquela associação religiosa. Esse evento, em Pombal, é ainda hoje uma festa de coroação de rei negro, com forte participação de atividades religiosas, nas quais a **Irmandade** tem uma presença ativa. No passado, registra a memória dos irmãos do Rosário e de outros participantes da festa, cabia à confraria o pagamento ao padre que celebrava as missas na Igreja do Rosário, inclusive durante a festa. Atualmente, o rei da festa é justamente o detentor do mais alto cargo da **Irmandade do Rosário** - seu juiz.

Lembra Roberto Benjamin que a permissão para coroação de reis negros, na Festa do Rosário, consta de "quase todos os compromissos das Irmandades brasileiras"¹³. Câmara Cascudo dá notícia sobre a realização da "coroação dos reis de congo" em 1674 na Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, em Recife, acrescentando que

"(...) As autoridades prestigiavam a solenidade para quietação e disciplina da escravaria (...) As Irmandades de N. S^a do Rosario ajudavam, tenazmente, essas coroações, que as enalteciam."¹⁴

Em sua obra publicada em 1711, Antonil defende a aceitação, por parte dos senhores, dos reis negros criados pelos escravos, bem como dos cantos e danças que realizam durante as festas religiosas:

"Negar-lhes totalmente os seus folguedos, que são o único alívio do seu cativo, é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. Portanto, não lhes estranhem os senhores o criarem seus reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente em alguns dias do ano, e o alegrarem-se inocentemente à tarde depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito e do orago da capela do engenho, sem gasto dos escravos, acudindo o senhor com sua liberalidade aos juizes e dando-lhes algum prêmio do seu continuado trabalho. Porque se os juizes e juizas da festa houverem de gastar do seu, será causa de muitos inconvenientes e ofensas a Deus, por serem poucos os que o podem licitamente ajuntar."¹⁵

As festas de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito são vinculadas, no texto, aos reis e às danças e cantos dos escravos. O conselho dado aos senhores, de que custeiem estas festas, remete para uma prática que era comum no século XVIII, no Distrito Diamantino, como lembra Julita Scarano. Acrescenta a autora que os

¹³. BENJAMIN, op. cit., p. 33.

¹⁴. CASCUDO, Luis da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1969, 2 v., verbete "**Congadas, congados, congos**" (v. 1, p. 465-66).

¹⁵. ANTONIL, André João (João Antônio Andreoni, S.J.). *Cultura e opulência do Brasil* (Texto confrontado com o da edição de 1711). 2. ed. São Paulo: Melhoramentos; INL, 1976, p. 92.

senhores forneciam também apoio econômico para que seus escravos pudessem arcar com as despesas decorrentes de terem assumido a função de reis, tais como o pagamento à irmandade de uma anuidade bem mais alta que a dos demais integrantes. Scarano aponta ainda os motivos pelos quais os senhores propiciavam esse auxílio aos escravos que se tornavam reis e à realização das festas:

"os senhores se consideravam prestigiados com o vê-los em tais funções, e auxiliavam, quando não proporcionavam a festa, após as cerimônias religiosas. Alguns estudiosos dizem que após chegar a ser rei, o escravo era muitas vezes alforriado. Disso não encontramos menção, aliás, no Distrito Diamantino do século XVIII."¹⁶

Mello Morais Filho descreve "A coroação de um rei negro em 1748". O rei, da nação Rebolo, seria na verdade coroado no dia de Reis de 1749, na capela de Nossa Senhora da Lampadosa, no Rio de Janeiro. O autor transcreve parte do documento no qual "o Imperador, o Rei, a Rainha e mais adeptos da nação do Santo Rei Baltazar" se dirigem ao "Ilm. e Exm. Sr. Desembargador Ouvidor Geral do Crime", pedindo-lhe a concessão para

"no dia dos Reis próximo coroar para rei da nação Rebôlo a Antônio, fâmulô do mesmo Ilm. e Exm. Sr. Vice-Rei, e que nesse dia pretendem sair com seus instrumentos e dansas da mesma nação, para ser feito com o maior obséquio e dansar (...)."

Continua Mello Morais Filho:

"Datada de 3 de dezembro de 1748, a esta petição, seguida das assinaturas em cruz dos requerentes, acompanhava favorável despacho, e a irmandade do Santo Rei Baltazar entregava-se ao gôzo preparativo da licença do magistrado."¹⁷

Diferentemente do que costumava ocorrer no Distrito Diamantino no século XVIII, as despesas da festa não foram pagas pelos senhores, mas sim pela **Irmandade do Santo Rei Baltazar**. O dinheiro necessário era arrecadado por grupos de negros, que para isso se deslocavam por áreas urbanas e rurais:

"E pelas ruas, pela cidade, internando-se nas fazendas do Engenho Velho, do Engenho Novo, do Macaco, de Santa Cruz, nos limites da autorização concedida, levas de pretos, dansando e cantando, rufavam caixas de guerra, tangiam instrumentos músicos de seus climas natalícios, recebendo esmolas

¹⁶ SCARANO, op. cit., p. 112; cf. também p. 113.

¹⁷ MORAIS FILHO, [Alexandre José de] Mello. "A coroação de um rei negro em 1748". In: — *Festas e tradições populares do Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro, F. Briguiet & Cia., 1946, p. 381-86, cit. p. 382. Como se verifica pela citação, há um equívoco no título da crônica, quando indica o ano de 1748 como sendo o da coroação: na verdade, a petição data do final do ano de 1748; a cerimônia da coroação, acompanhada de festa com danças, ocorreria no início do ano seguinte.

profusas, dádivas valiosas, que entravam para o cofre da irmandade, por conta da qual corria a despêsa da festa."¹⁸

Apesar de se colocar no título a coroação de um rei, e de só constar a referência a este na petição transcrita, Mello Morais Filho, ao descrever a cerimônia, aponta a presença de outras figuras:

"Atrás da música caminhavam majestosamente o *Neuvangue* (rei), a *Nembanda* (rainha), os *Manafundos* (príncipes), o *Endoque* (feiticeiro), os *Uantuafunos* (escravos, vassalos e vassalas do rei)".¹⁹

Compareciam à festa escravos de várias outras nações encontradas no Rio de Janeiro: Moçambiques, Cabundás, Benguelas, Congos, Cassanges, Minas, etc. A mesma confraria empossou e coroou, em 06 de outubro de 1811, "Rei e Rainha de nação Cabundá", empossados "por estarem eleitos pela sua nação e por terem licença do Ilm. Sr. Intendente Geral de Polícia".²⁰

Henry Koster, que viveu em Pernambuco entre 1809 e 1815, assistiu à coroação do Rei do Congo na ilha de Itamaracá (PE), na festa de Nossa Senhora do Rosário. Havia, segundo ele, um rei em cada distrito, sendo que no de Itamaracá havia rei, rainha e "Secretário de Estado". Destes, apenas o rei tinha sido eleito pelos negros, pois o antigo rei iria abdicar em função da idade. A cerimônia de coroação ocorreu durante a missa. Também neste caso, como na coroação descrita por Mello Morais Filho (e de maneira diferente da indicada por Julita Scarano), as despesas da festa foram pagas pela **Irmandade do Rosário dos Negros**, que para isso arrecadava dinheiro durante a missa.²¹ Também em Pombal, como se viu acima, as despesas com a missa - e, pode-se acrescentar, com a festa - ficavam antigamente a cargo da **Irmandade**. Ainda hoje, os irmãos percorrem a cidade, durante todo o ano, em busca de donativos que, entre outros fins, deveriam ser utilizados para a manutenção da Igreja do Rosário.

O envolvimento da **Irmandade do Rosário** de Pombal com a festa, conjugado à ausência de informações sobre sua realização em período anterior ao da criação oficial da confraria, concorrem para enfraquecer bastante a idéia de que aquela associação religiosa pudesse estar funcionando muito tempo antes de obter a

¹⁸. Idem, op. cit., p. 382-3.

¹⁹. Idem, ibidem, p. 384.

²⁰. Idem, ibidem, p. 383, p. 385.

²¹. KOSTER, Henry. "Coroação do rei de Congo na ilha de Itamaracá". In: CASCUDO, Luis da Câmara (org.). *Antologia do folclore brasileiro*. 3. ed. São Paulo: Martins, [1965], 2 v., 1^o vol., p. 69-71.

aprovação eclesiástica. É bem possível que aquela associação já estivesse estabelecida, de maneira informal, quando recebeu a autorização eclesiástica para seu funcionamento, mas as circunstâncias acima indicadas fazem crer que não tenha decorrido muito tempo entre a criação informal e a oficialização.

Se, como é provável, a devoção ao Rosário já existia há algum tempo, por que apenas no final do século XIX teriam os negros de Pombal buscado a criação ou a oficialização de **Irmadade**? Duas razões podem ser apontadas para isso.

De um lado, a perspectiva de finalização das obras da nova matriz de Nossa Senhora do Bom Sucesso pode ter dado aos devotos do Rosário a esperança de consagrar o velho templo, até então dedicado à padroeira da cidade, a Nossa Senhora do Rosário - o que de fato ocorreu: com a inauguração da nova Igreja, a antiga matriz transformou-se na Igreja de Nossa Senhora do Rosário. A Igreja Nova começou a ser construída em 1872. Chegando em 1893 para assumir a paróquia, o padre Valeriano Pereira de Souza deu continuidade à obra, concluindo-a em 1897.²²

Por outro lado, o fim da escravidão, ao proporcionar aos devotos negros uma maior autonomia, pode lhes ter tornado mais fácil a organização de sua associação religiosa. A abolição não significou, porém, apenas a obtenção de uma maior autonomia para os negros.

O período de construção da Nova Matriz, cujo término coincide com o esforço de obter a institucionalização da **Irmadade do Rosário**, corresponde a um momento de redução dos ganhos com a exportação do algodão brasileiro, principal produto da economia de Pombal. Se os preços de exportação começaram a aumentar na década de 1850, dando um salto na de 1860, com o afastamento dos Estados Unidos do mercado, já em 1866-1867 voltam a cair, tendência reforçada nos anos setenta, oitenta e noventa. Os volumes exportados em sessenta e setenta são altos, mas na década de setenta já há redução das colheitas, resultado da volta das exportações norte-americanas, de doenças e da grande seca de 77. No período 1881-90, as exportações caem abaixo das quantidades colhidas nos anos sessenta. No final deste período, aqui exposto muito brevemente, a redução das exportações é em parte compensada pela demanda da indústria têxtil local, que começa a se instalar.²³

A entrada em cena da indústria têxtil vai aprofundar as mudanças na situação sócio-econômica e política vigente, que já vinham se processando ao longo de todo

²². SEIXAS, op. cit., p. 73-6.

²³. Cf. "A grande lavoura". In: HOLANDA, Sérgio Buarque (dir.) *História Geral da Civilização Brasileira*. T. II - O Brasil Monárquico, 4^o v. 4. ed. São Paulo: DIFEL, 1985, Livro 1^o, cap. V, p. 85-137, esp. p. 110-4, p. 123-4, p. 137. V. ainda, no mesmo volume, o cap. II - "As tentativas de industrialização no Brasil", esp. p. 37-41.

um século. A abolição e a proclamação da República são outras expressões deste mesmo processo. A crise pela qual passa a região, com a instabilidade daí decorrente, concorre também para explicar o crescimento do fervor religioso em Pombal, representado, do lado dos brancos, pela construção da nova matriz e, do lado dos negros, pela luta para criar sua própria irmandade.

Não é o caso, aqui, de discutir detalhadamente o desenvolvimento histórico do país e da região hoje denominada Nordeste, ao longo do século XIX. Cabe lembrar apenas que há uma redefinição das condições até então vigentes. A região açucareira passa por uma crise, que se torna mais aguda na segunda metade do século: perde espaço na economia exportadora para o café, enquanto enfrenta queda de preços no mercado internacional. As relações de trabalho estão em transformação, o trabalho escravo se desagrega, a mão-de-obra escrava é exportada para a região cafeeira. De hegemônica, a região passa a subordinada à região do café. Essas transformações são percebidas pelos setores dominantes do "Norte", que buscam meios de enfrentar o que reconhecem como uma crise.

Também o sertão sofre os reflexos dessas mudanças, uma vez que elas atingem a sub-região de maior expressão econômica, social e política do "Norte". Além disso, enfrenta também problemas com seu produto de exportação, o algodão, particularmente a partir da década de setenta, ao mesmo tempo em que redireciona a produção para a indústria têxtil que se estabelece no país.

Os trabalhadores, escravos e livres, não deixariam de sofrer os efeitos provocados por esse processo, especialmente no que diz respeito à migração forçada, redução na procura por mão-de-obra, abandono de escravos velhos e doentes (que eram alforriados) e mudanças nas relações de trabalho.²⁴

²⁴ V., a respeito, "A grande lavoura", op. cit., p. 85-137; COSTA, Emília Viotti da. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. 5. ed. São Paulo, Brasiliense, s. d. [1. ed., 1987], esp. p. 328-9, p. 336-7, p. 340-1; COSTA, Emília Viotti da. *A abolição*. 3. ed. São Paulo: Global, 1986, p. 33-35, p. 50, p. 52-6. SILVEIRA, Rosa Maria Godoy. *O regionalismo nordestino: existência e consciência da desigualdade regional*. São Paulo: Moderna, 1984, esp. p. 198-232; GORENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. São Paulo: Ática, 1978, p. 325-8, p. 346-7, p. 516-7, p. 559-562; FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. 19. ed. São Paulo: Nacional, 1984, cap. XVI-XXV, p. 89-150, *passim*. Ruth Brito Lêmos Terra refere-se aos efeitos da situação sobre os pequenos proprietários e trabalhadores do sertão, relacionando-os ao surgimento do cangaço organizado, em fins do século XIX - v. TERRA, Ruth Brito Lêmos. *Memória de lutas: literatura de folhetos do Nordeste, 1893-3903*. São Paulo, Global, 1983, p. 15-7. Cf. também PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. *Os cangaceiros*. São Paulo, Duas Cidades, 1977, p. 55, p. 63, p. 200-202.

As transformações econômicas e sociais se intensificam a partir da década de setenta, culminando na abolição e na proclamação da República, que repercutem, no plano institucional, as profundas mudanças ocorridas no país. Mas também a abolição e a República, por sua vez, trazem certas mudanças, introduzindo alguns elementos novos, desconhecidos, com os quais é preciso lidar.²⁵

Se a **Irmandade do Rosário** não foi apenas oficializada, mas começou efetivamente a funcionar no final do século passado, no mesmo período em que eram realizadas as primeiras festas do Rosário, por iniciativa de Manoel Cachoeira, pode-se dizer que os negros de Pombal recriaram, no sertão paraibano, algumas tradições afro-brasileiras cultivadas em outros lugares, particularmente em cidades de Pernambuco. São elas: a organização da **Irmandade**, o brinquedo dos **Congos** e a realização da festa do Rosário, com a presença de um e, mais tarde, dois reis - nos primeiros tempos, conforme um depoimento, o rei da festa era o rei dos **Congos**, posteriormente, ele foi substituído nesse papel pelo juiz da **Irmandade**, passando a haver então o rei da festa e o rei dos **Congos**, o que ocorre até hoje. Nas ocasiões em que um novo rei assumia, havia também sua coroação durante a festa.²⁶ Teria ocorrido então uma espécie de "(re)invenção das tradições", em um dos sentidos estabelecidos por Hobsbawn: o de "reações a situações novas que (...) assumem a forma de referência a situações anteriores".²⁷

De acordo com a tradição vigente em Pombal, a introdução destas manifestações teria sido de responsabilidade de apenas uma pessoa: Manoel Cachoeira. Se admitida esta atribuição, o processo pelo qual se deu ali a "invenção das tradições" poderia ser considerado parcialmente semelhante àquele que Hobsbawn indica como o mais nítido:

²⁵ Não se pretende, aqui, discutir a profundidade das transformações representadas pela abolição e pela República, mas apenas lembrar que elas alteram algumas das condições até então vigentes, ou explicitam modificações que já vinham ocorrendo, em maior ou menor escala.

²⁶ A propósito deste assunto, lembro que Roberto Benjamin aventa, entre outras, a hipótese de que a Irmandade e os **Congos** tenham sido "importados", por assim dizer, de Pernambuco, mas levanta dúvidas a respeito. Este autor, porém, não trabalha com a noção de "recriação", mas sim com a busca de "origens" e com as possíveis "adaptações" sofridas pelas manifestações populares estudadas, ao serem introduzidas em Pombal por Manoel Cachoeira, que as teria "assistido e assimilado" nas viagens realizadas para obter a ereção da Irmandade.

²⁷ Cf. HOBBSAWN, Eric. "Introdução: a invenção das tradições". In: HOBBSAWN, Eric e RANGER, Terence (org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, p. 10-23, cit. p. 10.

"(...) Os historiadores ainda não estudaram adequadamente o processo exato pelo qual tais complexos simbólicos e rituais são criados. Ele é ainda em grande parte relativamente desconhecido. Presume-se que se manifeste de maneira mais nítida quando uma 'tradição' é deliberadamente inventada e estruturada por um único iniciador (...)"²⁸

Não deve ser este o caso, porém. Manoel Cachoeira pode ter sido o responsável pela introdução, em Pombal, das práticas culturais que constituem a festa. Elas são, porém, práticas coletivas, desenvolvidas por diferentes grupos (**Irmadade, Congos**), que certamente foram reelaboradas de acordo com a experiência e os costumes locais, inclusive no que diz respeito à dança e à música.

Em pelo menos um caso, há maior certeza quanto à contribuição local. Trata-se dos **Pontões**, brinquedo mais numeroso da festa, que dela participa desde o século passado, como os **Congos**. Roberto Benjamin acredita que o grupo possa ter sido, na origem, um tipo de guarda militar do rei dos **Congos**, que posteriormente se tornou autônomo.²⁹ No entanto, as informações fornecidas em entrevista dada por Aurélio Gomes Faria, citado anteriormente, indicam que eles são mais antigos que os **Congos** em Pombal, remontando suas atividades no "tempo dos nego cativo". Aurélio chegou a conhecer alguns participantes do grupo que já atuavam naquela época, além de citar outros mais antigos, de quem apenas ouviu falar - alguns desses "pontões" mais antigos eram pais daqueles que Aurélio conheceu. A partir dessas informações, pode-se levantar a possibilidade de que o grupo, que já existia, se incorporou à festa, acompanhando o rei.

A Festa do Rosário de Pombal se enquadra em algumas das características indicadas por Hobsbawn:

"Por 'tradição inventada' entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento (...)"³⁰

A realeza negra da Festa do Rosário de Pombal, vincula-a, de pronto, a uma tradição secular, mas, pelo que se conclui a partir das informações recolhidas, "importada" de outro(s) local(is), já que não existia naquela cidade. Ela remete ao passado colonial e escravista, mas também a uma valorização dos negros elevados à condição de reis. Trata-se de uma valorização de caráter simbólico, mas não se pode

²⁸. HOBBSAWN. op. cit., p. 12.

²⁹. BENJAMIN, op. cit., p. 98 e p. 98-9, nota 1.

³⁰. HOBBSAWN. op. cit., p. 9.

dizer que os reis fossem apenas instrumentos dos senhores para melhor controle dos escravos. Mário de Andrade fez essa afirmação:

"(...) Num tempo em que a escravaria predominava em número, os reis e rainhas negros, com os quais os padres e senhores condescendiam, a que os chefes profanos da Colônia chegavam a honrar e prestar homenagem como se fossem reis legítimos: esses reis de fumaça eram bons instrumentos nas mãos dos donos (...)"³¹

Em outra versão do mesmo trabalho, o autor, citando Antonil, entende que a coroação era costume dos negros, embora mantenha a idéia expressada acima:

"(...) Pela maneira com que Antonil se refere aos reis negros, (...) a gente percebe muito bem que isso não era processo imposto aos negros pelos brancos, mas costume daqueles.

"Mas se o costume era negro, não é pra estranhar que o branco esperto, profano como religioso, instigasse os pretos à criação desses reinados de fumaça."³²

Câmara Cascudo, como vimos anteriormente, afirma que as coroações eram prestigiadas pelas autoridades "para quietação e disciplina da escravaria", mas, em seguida, diz que essas cerimônias "enalteciam" as irmandades. Para Julita Scarano, por outro lado, também os senhores se sentiam prestigiados com a escolha de seus escravos para rei. A importância atribuída à coroação, portanto, não era restrita aos negros.

Mais importante, a compreensão da cerimônia como simples instrumento de manipulação dos escravos - e dos negros livres - não considera um fator importante: o ponto de vista dos negros. É preciso tentar compreendê-la também a partir deste ângulo ou, para usar uma expressão de Edward P. Thompson, "a partir de baixo"³³.

³¹ ANDRADE, Mário de. "Os congos". In: — *Danças dramáticas do Brasil*. Ed. org. por Oneyda Alvarenga. 2. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; Brasília: INL, Fund. Nac. Pró-Memória, 1982, 2^o tomo, p. 7-128, cit. p. 20.

³² ANDRADE, Mário de. "Os congos" In: CASCUDO, Luís da Câmara (org.). *Antologia do folclore brasileiro*, op. cit., v. 2., p. 315-335, cit. p. 315, p. 317. Este texto, lido em uma conferência de 1934, foi publicado pela primeira vez em *Lanterna Verde*, 2: 37-53, Rio de Janeiro, fev. 1935. O primeiro trecho citado (cf. nota 31) aparece, com pouca diferenças, nas *Danças dramáticas do Brasil*, em nota da organizadora à p. 19, que reproduz o texto publicado no *Boletim Latino-americano de Música*, ano I, tomo I, Montevideu, abr. 1935; cf. também a "Explicação de Oneyda Alvarenga", p. 9.

³³ Cf. THOMPSON, E. P. "La sociedad inglesa del siglo XVIII: ¿Lucha de clases sin clases?" In: — *Tradición, revuelta y consciencia de clase: estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. 3. ed. Barcelona: Editorial Crítica, 1989, p. 13-61. A expressão citada está na p. 40; cf. p. 39-40 e também p. 19-20, onde o autor critica a noção de paternalismo e sua tendência a oferecer uma visão "de cima" da ordem social, questão que será retomada no próximo capítulo.

Eram os negros que, em muitos locais, custeavam a coroação e a festa, além de escolherem o rei e o prestigiarem. O que significam esses "reinados" para os negros? Trata-se de um costume deles, como lembram diversos autores, que remete aos reinados africanos - à realeza africana, portanto. Além disso, não há, ao que se saiba, reis "escravos", ou "negros", mas reis **Congos** (a denominação mais comum), **Rebolos**, **Cabundás, de Angola**. Na Igreja da Lampadosa, onde foram coroados reis das nações Rebolo e Cabundá, São Baltazar era intitulado "S. Baltazar, rei do Congo".³⁴

São as **nações** africanas que estão presentes nestas denominações. A cerimônia, assim, remete às origens dos negros forçados a migrar para trabalharem como escravos no Brasil.³⁵ A criação de irmandades, a coroação, a dança ou o brinqueado dos Congos (e também outras manifestações afro-brasileiras que recebem nomes de nações, como o Moçambique), reafirmam uma identidade negada pela escravização. Em primeiro lugar, os realizadores destas práticas negam o caráter de mercadoria, imposto pelos senhores, ao se organizarem, se associarem para fins religiosos, ao elegerem um rei e, por esse meio, estabelecerem uma autoridade que, para eles, não é "de fumaça", embora seja simbólica.

Contestam ainda outro aspecto da negação de sua identidade, referente à etnia. Os senhores fizeram **tabula rasa** das origens de seus escravos, misturando pessoas de diferentes proveniências, línguas, costumes. Em contraponto, os negros retomam a idéia de **nação**, recolocando-a como parte de sua autodefinição. Não são mercadorias, não são apenas negros, escravos: são Congos, Benguelas, Moçambiques. Pertencem a povos que vivem em outro continente.

Eles pertencem também a comunidades, oriundas destes povos, que se reorganizam no Brasil: à irmandade, ao grupo que realiza uma dança, ao conjunto de

³⁴. A informação de Thomas Ewbank é referida por Mário de Andrade ("Os Congos", em *Danças dramáticas do Brasil*, op. cit., p. 34).

³⁵. A noção de migração, aplicada à transferência de escravos, é utilizada por Francisco de Oliveira: "Migração sem paralelo na história mundial", que ninguém define como migração. O autor defende seu uso como primeira providência para evitar a "negação da identidade" dos escravos, contida nos termos utilizados por seus comerciantes e proprietários - transporte, exportação, importação (e também, podemos acrescentar, tráfico): "Uma 'peça' não migra, a mercadoria não migra (...) Primeiro ponto a refazer na história conceitual para dar conta da história real: migração, forçada, mas migração: não simples 'transporte'." (OLIVEIRA, Francisco de. *() elo perdido: classe e identidade de classe*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 20). A relação estabelecida com as nações é reforçada por Roger Bastide, que afirma que "não só as 'nações' eram preservadas enquanto grupos de festas, mas ainda cada qual podia originar uma confraria religiosa étnica." Cf. BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma Sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Pioneira; Ed. da Univ. de S. Paulo, 1971, 2 v., v.1, p. 171-4.

negros (ultrapassando as nações de origem) que são súditos de um rei. A desagregação representada pela mudança forçada de residência é, em parte, reparada, reconstituindo-se o sentimento de grupo.

A realeza negra simboliza o passado de um povo, sua história, suas tradições - e lembra o dos outros povos, além daquele a que pertencem os reis. Também remete à história a **embaixada**, que faz parte dos Congos. Esse elemento, associado aos demais já referidos, estimula a **auto-estima** dos negros.

Foi essa a "tradição re-inventada" pelos "negros do Rosário" de Pombal. Suas manifestações não remetem apenas ao passado mais próximo e às manifestações de estados vizinhos. Remetem a um tempo e um lugar mais distantes, embora em grande parte idealizados: o passado africano. A lembrança desse passado representa a reafirmação de uma identidade "negra" (são os "negros do Rosário", que se reconhecem como tais, que realizam estas manifestações culturais), negando que sua história tenha tido início com a escravização, com a transformação em mercadoria e a desagregação da comunidade, da família, dos costumes.

2.2. Memórias dos brinquedos: Pontões, Congos e Reisado

Se a bibliografia consultada traz poucos dados sobre a **Irmandade do Rosário**, mais escassas ainda são as informações a respeito dos brinquedos que atuam na Festa do Rosário de Pombal. Assim, é necessário apelar, principalmente, para a memória dos "negros do Rosário", para tentar obter alguns dados sobre sua presença na cidade e na Festa do Rosário, bem como sobre suas formas de organização e seus vínculos com pessoas e instituições que também participavam da festa ou com as quais se relacionaram para manter suas atividades, no passado.

Os **Pontões** e os **Congos** são os brinquedos mais antigos em Pombal, de acordo com os "negros do Rosário", entre eles Aurélio Gomes Faria, já mencionado neste trabalho. Aurélio fez questão de declarar, logo no início de seu depoimento, que iria dar algumas informações a partir do que tinha ouvido de seus pais e seus avós:

"(...) Agora eu... ouvia, e num é coisa que eu vi, né? Eu vou contar... coisa que... meus avós contava, do começo desse grupo, **Espontão**."

A seguir, afirmou que os **Pontões** eram anteriores aos outros dois brinquedos - os **Congos** e o **Reisado**:

"(...) o **Espontão**... começou... o... os nego vadiando aí, o... o tempo dos nego cativo. Cativo. Eram solto no dia dessa festa [aqui] de Pomba[l]. Pra brinca[r]

(...) Era[m] liberado aí... os patrões deles, os senhor, liberavam eles, eles brincava dois dias. Sábado e domingo."

Aurélio Gomes Faria referiu-se mais de uma vez a dançadores, instrumentistas e chefes dos **Pontões**, já falecidos, que conheceu. Citou ainda outros, ainda mais antigos, do período da escravidão. Não chegou a conhecê-los, mas ouviu muitas histórias a respeito deles:

"(...) tinha o finado Cândido de Assis, esse eu não conheci não. (...) do tempo ainda do... dos nego cativo."

Acrescentou que eles moravam em propriedades rurais situadas nos arredores de Pombal. Deslocavam-se em grande número para a cidade para a celebração de Nossa Senhora do Rosário:

"(...) Quando era dia, no sábado do Rosário, diz que vinha preto de nego".

Ainda de acordo com Aurélio Gomes Faria, os **Congos**, apesar de também serem antigos, tinham surgido mais tarde que os **Pontões**:

"Depois, foi que formaram os congo. Os congo também é velho.

.....
 "(...) esse grupo, **Congo**, foi depois. Depois de... daquela igreja construída."

Aurélio não informou com precisão qual era essa igreja, mas parecia estar se referindo à atual matriz de Pombal, a Igreja de Nossa Senhora do Bom Sucesso, que teve seus alicerces assentados em 1872, já "era um templo de regulares proporções" em 1893 e foi concluída em 1897.³⁶ Neste ano, a imagem de Nossa Senhora do Bom Sucesso foi transferida para a matriz. Até esta data, tinha sido devotada a Nossa Senhora do Bom Sucesso a atual Igreja do Rosário, cuja construção foi iniciada em 1721, data que consta em seu frontispício.

Manoel Cachoeira, fundador e primeiro juiz da **Irmandade do Rosário**, responsável pela introdução da Festa do Rosário em Pombal, foi também o responsável pelo surgimento dos **Congos** em Pombal, ensinando a manifestação a Bernardo Luis de Andrade, que se tornou o primeiro rei dos **Congos**. A informação foi dada por Maria Leocádia de Sousa, conhecida como Maria de Barros, ex-zeladora do brinquedo e filha de Bernardo, nascida em 1915, que ressaltou não ter conhecido o fundador da festa:

"Eu não alcancei! Eu não alcancei Mané Cachoeira. (...) ele foi quem (...) botou meu pai pra ser rei. E ele aprendeu."

³⁶ SEIXAS, Wilson, op. cit., p. 73-77 (cit. p. 75). Cf. ainda BENJAMIN, Roberto, op. cit., p. 39 e SOUSA, Antônio José de. *Apanhados históricos, geográficos e genealógicos do grande Pombal*. Pombal: s. ed., 1971, p. 15, p. 16-7.

Ele faleceu em 1926, tendo sido substituído por um dos filhos, Anésio Bernardo de Andrade. Maria de Barros ouviu várias vezes seu pai afirmar que era o primeiro rei dos **Congos**:

"Mas meu pai foi o primeiro deles. Foi meu pai (...). Meu pai cansou de dizer que ele era o primeiro rei, do tempo de Cachoeira."

Maria de Barros disse que o grupo era formado basicamente por integrantes de sua família. Bernardo tinha cinco filhos - dos quais quatro participavam do brinquedo - e duas filhas. Contava com a ajuda da mulher, zeladora, função mais tarde ocupada por Maria. Assim, ela e seus irmãos praticamente sustentavam o grupo, até que eles foram morrendo:

"Toda a irmandade, sabe? A depois que foram, foram se acabando, aí Francisco [**Francisco Tertuliano de Sousa**] ficou sustentando, eu botei Joca, de sobrinho meu. (...) Filho de Anésio!

.....
 "Aí botei Chico Novo, que inda é da família, era o rei! (...) Aí ficou, eu botando meus netos. (...) Só neto meu era os reis. (...) Isso aqui tudo era família, tudo de... de... de parente."

A direção do brinquedo passou de Bernardo para Anésio, que faleceu em 1969. Maria de Barros contou que seu filho, Francisco Tertuliano de Sousa, apelidado de Chico de Barros, foi promovido a contraguia, na passagem dos anos sessenta para os setenta, por Joaquim de Mariinha, que era guia ou secretário dos **Congos** desde a época em que Anésio era o rei. Isso indica que Joaquim de Mariinha, que não fazia parte da família do primeiro rei, passou a dirigir o brinquedo, após a morte de Anésio. Com a morte de Joaquim, a direção voltou para a família, pelas mãos de Chico de Barros, neto de Bernardo e sobrinho de Anésio. Chico, porém, não ocupou o lugar de rei; tornou-se guia, em substituição a Joaquim.

Nesse período (década de setenta), vários reis se sucederam, ficando no posto por pouco tempo, segundo o relato de Maria de Barros. Após algumas substituições, tornou-se rei o filho de Joaquim de Mariinha, João Pedro de Souza, conhecido como Dão. Apesar de assumir como rei dos **Congos**, Dão não alcançou a chefia do grupo, que ficou nas mãos de Chico de Barros. No início da década de oitenta, Chico de Barros não teve mais condições de atuar nos **Congos**, acometido que foi por um distúrbio mental. Seu primo, João Luís de Andrade, filho de Anésio, tornou-se então o guia e encarregado - o dirigente - do grupo.

O **Reisado** é o grupo mais recente em Pombal, ainda conforme Aurélio, que não soube informar a data de sua criação:

"(...) Esse **Reisado** que aparece aí, esse **Reisado** é muito novo."

José de Oliveira e Silva, nascido em 1929, ex-participante do **Reisado**, situou o surgimento do grupo que continuava atuando em Pombal entre os anos de 1938 e 1940. O brinquedo, segundo José, saía durante algum tempo, depois parava por alguns anos, voltava a atuar. Outro ex-integrante do grupo, Severino Coelho Viana, nascido em 1918, afirmou que aquele grupo tinha começado a atuar em 1939, depois ficou algum tempo desativado, voltou a sair em 1947, no ano seguinte não conseguiu sair, mas algum tempo depois - não indicou a data - voltou a brincar nas ruas, mantendo-se em funcionamento desde então. Severino atuou nesse grupo a partir de seu início, em 1939 - tinha então a idade de vinte anos. Informou os nomes e apelidos de vários dançadores. Wilson Seixas, em livro publicado em 1962, informava que o **Reisado** havia deixado de atuar três anos antes, mas não dava o brinquedo como desaparecido:

"Os Reizados [sic] também são folguedos populares que ainda existem aqui, embora decaindo dia a dia. Sua última exibição em Pombal teve lugar em 1959, numa espécie de restauração dessa tradição folclórica".³⁷

Outra moradora de Pombal, Rita Maria de Sousa Lucena, confirmou que esse grupo tinha sido organizado em 1939. O chefe do **Reisado**, Francisco Valeriano de Oliveira, conhecido como Chico de Bembém, não deu essa informação diretamente, mas indiretamente a reforça: nascido em 1932, disse que começou a brincar com seis anos, portanto, em 1938 ou 1939.

Os dois ex-integrantes acima citados afirmaram que esse **Reisado** ficava em atividade algum tempo, depois parava e, mais tarde, voltava a se organizar. Apesar disso, eles o vêem como um mesmo grupo, e consideram esses períodos em que não funcionou apenas uma suspensão de suas atividades, ao invés de achar que um grupo tenha desaparecido e, posteriormente, tenha surgido um outro. O que lhes permite ter essa percepção de continuidade parece ser o fato de que, ao longo desse tempo, o brinquedo sempre contou com a participação de vários dançadores que o haviam constituído desde sua primeira formação. A começar de seu atual chefe, Chico de Bembém, que atua no **Reisado** desde seu surgimento.

Aurélio Gomes Faria referiu-se ainda à existência de outro grupo de **Reisado** em Pombal, anterior àquele do qual fazia parte Chico de Bembém. Este grupo, já desaparecido, não participava da Festa do Rosário. Mesmo esse grupo, porém, era mais recente que os **Pontões** e os **Congos**, pois começara a atuar já na década de vinte:

"(...) Eles ensaiaram um reisado aqui, naquelas era(s) de vinte. De vinte... Se não me engano foi de vinte e um. De vinte a vinte e um."

³⁷. SEIXAS, Wilson. op. cit., p. 234.

Severino Coelho Viana também fez referência a esse grupo que desaparecera, afirmando que tinha sido criado em 1922 e deixara de existir em 1927. Por essas informações, vê-se que o **Reisado** é o brinquedo que há menos tempo vem sendo realizado em Pombal, dentre os três que fazem a Festa do Rosário; ele surgiu na cidade cerca de trinta anos após a data que se costuma assinalar como sendo a do início da Festa do Rosário e da criação, ou oficialização, da **Irmandade do Rosário** - o que teria ocorrido na última década do século XIX. Teria aproximadamente a mesma diferença de tempo em relação ao início das atividades dos **Congos** e, de acordo com o relato de Aurélio Gomes Faria, uma diferença ainda maior com relação aos **Pontões**. O grupo de **Reisado** que se mantém em atuação até o presente, por seu turno, é ainda mais recente, tendo cerca de meio século de diferença em relação ao surgimento da **Irmandade** e dos **Congos**, se consideramos a data em que foi organizado pela primeira vez (1939), deixando de levar em conta que deixou de atuar por algum tempo, sendo reorganizado mais tarde, em parte com os mesmos dançadores que dele faziam parte em 1939.

A partir das informações dadas por Maria de Barros, pode-se perceber que houve mudanças na forma de organização dos **Congos**. Embora os descendentes de Bernardo Luis de Andrade tenham se mantido como chefes do grupo, com exceção de um pequeno período, em que o comando ficou com Joaquim de Mariinha, eles deixaram de ocupar a posição de reis dos **Congos**. Assim, a direção do grupo, a partir do final da década de sessenta, quando Joaquim de Mariinha a assumiu, deixou de estar nas mãos do rei, passando para o guia, ou secretário, do brinquedo. A entrega do comando a Joaquim se deveu, possivelmente, à falta de alguém da família de Bernardo que tivesse condições de ocupar a chefia. Quando o guia morreu, Chico de Barros, seu contraguia, já sabia o suficiente sobre o brinquedo para substituí-lo como guia e chefe dos **Congos**, ou se valeu de seu parentesco com os antigos líderes para tomar seu lugar.

Uma outra transformação teria se dado, ainda de acordo com o relato de Maria de Barros, em um âmbito mais abrangente - na organização da própria festa. Ela afirmou que seu pai, além de rei dos **Congos**, era também o rei da Festa do Rosário. Exercendo esse papel, ele caminhava, na procissão realizada após a missa do último sábado da festa, à noite, ao lado da rainha da festa, que carregava a bandeja sobre a qual estava o rosário, que seria deixado na casa do Rosário:

"Só tinha o meu pai. Meu pai que era o rei, tá?, do Rosário! Que era [quem] acompanhava o rosário e levava a rainha.

.....
 "Era rei dos **Congos** e do Rosário. (...) levava o guarda-chuva, cobrindo a rainha, com o rosário de Nossa Senhora."

Após a morte de Bernardo Luís de Andrade, em 1926, um irmão de Maria de Barros, Anésio Bernardo de Andrade, tornou-se rei dos **Congos**, mas não assumiu a posição de rei do Rosário. Também a rainha do Rosário havia falecido, pouco depois da morte de Bernardo. Nessa época, de acordo com Maria de Barros, o papel de rei da festa passou a ser exercido pelo juiz da **Irmandade do Rosário**.

Outros "negros do Rosário", inclusive (mas não apenas) os membros da **Irmandade do Rosário**, se referiam sempre a juizes da **Irmandade** como reis da Festa do Rosário, nunca à ocupação dessa posição por um rei dos **Congos**. Respondendo a uma pergunta, Aurélio Gomes Faria afirmou que não chegara a conhecer Manoel Cachoeira: "(...) Eu não alcancei mais o Mané Cachoeira." Indagado a respeito de qual foi o primeiro rei que "alcançou", respondeu:

"(...) foi Cândido Beato. Mané Cachoeira tinha morrido. Cândido Beato assumiu no lugar dele."

Antes disso, Aurélio tinha enumerado os primeiros juizes da **Irmandade**, citando, em seqüência, Cachoeira e Cândido Beato. Não deixou dúvidas de que se este último fora o sucessor de Cachoeira no cargo:

"Cândido Beato. Foi o segundo juiz."

Vale lembrar que a alegação de Maria de Barros está de acordo com a tradição das festas de coroação no Brasil. Ao longo do tempo, em diversas partes do país, as festas desse tipo envolvem, geralmente, a coroação de um rei Congo, ou então de alguma outra nação (Rebolo, Cabundá...), como se viu acima. Em Pombal, hoje, a situação é diferente: há um rei dos **Congos**, mas ele não é o rei da festa do Rosário.

Caso Maria de Barros não tenha se enganado ao informar que, no tempo de seu pai, o posto de rei do Rosário era ocupado pelo rei dos **Congos**, teríamos duas possibilidades de transformação na Festa do Rosário, no que diz respeito à definição de quem ocuparia o lugar de rei da festa. A primeira delas seria a de que a posição pertencesse ao rei dos **Congos** desde a época de Manoel Cachoeira. Nesse caso, Cachoeira teria sido rei dos **Congos**, acumulando esse papel com o cargo de juiz da **Irmandade do Rosário** e Bernardo Luís de Andrade teria sido o **segundo**, e não o primeiro, rei dos **Congos**.

A segunda possibilidade seria a de que o rei da festa, no início, fosse mesmo o juiz da **Irmandade**, Manoel Cachoeira. Com sua morte, seu sucessor na confraria não teria conseguido substituí-lo como rei do Rosário, tendo sido a posição ocupada por Bernardo, na condição de escolhido pelo organizador da festa para ser o rei dos **Congos**.

Em um ou outro caso, o juiz da **Irmandade do Rosário** (Cândido Beato ou seu substituto) teria **retomado** o lugar de rei da Festa do Rosário após a morte do rei dos **Congos**, em 1926.

2.2.1. Disputas pela liderança e outros conflitos nos grupos

Os relatos dos "negros do Rosário" também assinalam a existência de competição e conflitos entre os membros dos grupos. Como se verá em outro capítulo, o capitão dos **Pontões**, Clóvis Rufino de Jesus, enfrentou problemas com alguns integrantes do grupo, que iam atuar bêbados. Um deles chegou a cair durante uma apresentação ao lado do palanque erguido em frente à Igreja do Rosário, atrapalhando a atuação do brinquedo.

O já citado ex-participante dos **Pontões**, Lourenço Rufino de Jesus, tio de Clóvis, comentando o episódio, considerou-o um ato de indisciplina que se constituiria em sinal de falta de autoridade do capitão. Para ele, isso só pode ocorrer por "falta de pulso" do capitão, que permitiu a participação de um bêbado. Em outra oportunidade, revelou que abandonou o grupo justamente por divergências relacionadas ao exercício da chefia do grupo:

"Cai fora. O chefe! Que o importante é um chefe bom. Ai eu achei que o chefe não tava com nada, eu digo assim: 'eu vou cair fora porque não dá pra agüentar'."

Ao longo da entrevista, afirmou que tinha chegado a chefiar interinamente os **Pontões**, quando o antigo chefe ficou doente. Quando o capitão morreu, foi substituído por Clóvis, o que significa que Lourenço Rufino de Jesus foi preterido. Isso deve ter resultado em ressentimento, mas não retira a importância de sua observação a respeito da falta de disciplina, ligada ao excesso de bebida, já que o problema também é apontado pelo capitão, como algo que atrapalha seriamente o trabalho do grupo.

A discordância resultante da disputa pela liderança dos **Pontões** levou o perdedor, nesse caso, a abandoná-los, por não se conformar com a preterição. Um outra razão alegada para deixar o grupo foi a tentativa frustrada de fazê-lo participar de uma festa religiosa em Canindé (CE):

"Eu pejei muito com eles pra levar a Canindé, que é um lugar grande."

O grupo não aceitou fazer a viagem, por não se dispor a assumir os gastos envolvidos, e Lourenço não tinha condições de financiá-la:

"(...) Eu também não tava podendo levar eles por minha conta... ai..."

Em outro momento de sua entrevista, afirmou que saíra do brinquedo em consequência de não ter alcançado seu intento de fazê-lo viajar, não só para Canindé, mas para diversos locais. Seu interesse em que os **Pontões** continuassem a atuar em outros locais foi contrariado, à medida em que o grupo reduziu suas viagens:

"Eu só deixei mais por isso, que o meu interesse era ganhar o mundo."

A tentativa de fazer com que os **Pontões** atuassem fora de Pombal, quando Clóvis já se tornara capitão, indica que Lourenço tentou influenciar o grupo, disputando a liderança com o sobrinho - em outro ponto de sua entrevista, Lourenço afirmou que, durante uma parte do tempo em que fez parte do brinquedo, "o chefe era o tocador de pife"; ao morrer, foi substituído na chefia pelo capitão. Acrescentou que "o capitão ainda não é o chefe." No caso, o capitão assumiu a chefia, sendo posteriormente substituído por Clóvis, que também se tornou capitão e chefe. Lourenço estaria, portanto, competindo pela chefia, embora não fosse o capitão.

Lourenço é um frequentador assíduo da Festa do Rosário e costuma assistir às apresentações dos **Pontões**, pelo menos a que ocorre próximo ao palanque montado junto à Igreja do Rosário, na noite do último sábado da Festa. Não há dúvidas de que se interessa pela festa e pelo brinquedo, gosta de ambos, o que indica terem sido mesmo a perda da disputa pela chefia e as divergências com relação aos limites da atuação do grupo os motivos de sua saída.

As disputas pela liderança e discordâncias quanto ao modo de conduzir o brinquedo não aparecem apenas nos **Pontões**. Os dois outros brinquedos também passaram por isso. O rei dos **Congos**, Dão, criticou bastante o antigo guia e chefe do grupo, conhecido como Chico de Barros, por beber em excesso e por se apropriar indevidamente de dinheiro dado ao brinquedo. Na década de setenta, os **Congos** foram convidados para se apresentarem no Rio de Janeiro. A viagem de João Pessoa para o Rio de Janeiro foi financiada pelos responsáveis pelo convite, enquanto o transporte de Pombal a João Pessoa deveria ser fornecido pela prefeitura de Pombal. Como a prefeitura não providenciou o ônibus, a secretaria estadual vinculada à área de cultura enviou dinheiro ao grupo para o pagamento do transporte. A secretaria também concedeu uma ajuda de custo para a alimentação durante a viagem, a ser paga em João Pessoa, de acordo com o rei dos **Congos**:

"(...) Quando chegasse lá, dava quatrocentos cruzados, quatrocentos contos de réis davam, pra a gente tomar um café no caminho."

Dão acrescentou que, chegando à capital do Estado, o guia foi receber o dinheiro, e voltou dizendo que só tinha recebido a metade do valor prometido:

"(...) ele tinha desaparecido, né? Pra fazer a... a enrolada. (...) Aí ele chegou e disse: 'O homem só deu duzentos.' Aí, o contrato com o prefeito foi quatrocentos. 'Não, homem só deu duzentos.' (...) Aí nós perreemo, fomo embora."

Afirmou ainda que tinha visto o chefe entregar dinheiro para sua mãe, que acompanhava o grupo. E não deixou dúvidas quanto à acusação:

"(...) Ele mordendo o troco, roubando nós e ficava tudo com ele! Era o que ele tava fazendo, somente. Só podia ser."

Para evitar a repetição do sucedido, o rei, chegando ao Rio de Janeiro, procurou os organizadores da apresentação dos **Congos**, para pedir que os pagamentos fossem feitos, separadamente, a cada um dos integrantes do grupo. Não conseguiu, porém, falar com o responsável pelos pagamentos:

"(...) Eu ia falar com ele, pra fazer o pagamento da gente, por nome. Cada qual indo ter o seu. Chega lá, ele não tava. E ele não fazia não, que era encomendação de João Pessoa! Era pra pagar Chico Bala [outro apelido do guia]! Ha! Aí entrei pelo cano. Não vi nada. Não recebemo nada. A viagem, a nada, passemos em baixo."

Criticou ainda o guia por beber em todas as paradas, na viagem para o Rio de Janeiro: ficou ainda mais irritado porque ele tomava bebidas caras: "só bebia, negócio de bebida de rico, sabe?" O hábito teria persistido após a chegada ao Rio de Janeiro.

O recebimento de uma quantia de dinheiro menor que a esperada pode ter sido conseqüência de um mal-entendido, ou de ter o prefeito da cidade exagerado no valor a ser concedido ao grupo pela secretaria estadual. O prefeito poderia ter feito isso para diminuir o desgaste resultante do fato de ter deixado de cumprir a promessa de fornecer o ônibus para a viagem. O rei dos **Congos**, porém, não deixou dúvidas de que responsabilizava o chefe pela redução da verba recebida pelo brinquedo e por não terem seus participantes recebido qualquer pagamento pela apresentação realizada no Rio de Janeiro.

O rei mostrou-se desgostoso, também, com o fato de não ter sido consultado por um dos organizadores da apresentação dos **Congos**, em uma reunião havida no Rio de Janeiro. As condições em que ocorreria a apresentação foram discutidas apenas com o guia:

"(...) Não espiou pro rei não, o rei lá era cachorro. Sabe? E eu calado."

A declaração mostra o ressentimento do rei com o tratamento a ele dispensado. Revoltou-se por ter sido ignorado na conversa, ficando as decisões a respeito das condições de realização do brinquedo exclusivamente a cargo do guia. Não se conformou em ser preterido. A atitude, combinada às críticas feitas ao guia, indica sua recusa em aceitar o guia como chefe dos **Congos**. Recusa confirmada por sua saída do

grupo, logo após o retorno da viagem. Algum tempo depois, o guia deixou os **Congos**, por problemas de saúde:

"Parei. Aí, eu deixei. (...) Agora, endoideceu. Tá doido, não brinca mais não!"

Após a saída de Chico de Barros, seu primo, João Luís de Andrade, tornou-se guia e encarregado - Dão, a esta altura, já tinha abandonado o brinquedo.

Mesmo com a mudança do guia, o antigo rei continuou fora dos **Congos** por vários anos. Contou que depois foi chamado de volta, relutou, mas acabou aceitando retomar o papel de rei:

"Aí, pelejaram comigo, vem aí adulando, eu: 'Não que não, não quero negócio de **Congo**, não. Vocês não querem fazer como eu quero! Assim não adianta. Eu quero a honestidade."

Após relatar ter condicionado seu retorno ao grupo à "honestidade" dos **Congos**, o rei contou a respeito de seu pai, Joaquim de Mariinha, lembrado por outros integrantes do grupo como o primeiro guia (ou secretário) do brinquedo, durante os "reinados" dos dois primeiros reis dos **Congos**, Bernardo Luis de Andrade e seu filho, Anésio Bernardo de Andrade:

"(...) Meu pai brincava os **Congos** aqui (...) Ele não entrava lá pra cozinha pra (...) conversar mais minha mãe, não. Ele chegava, ói. Sabe, enfiar mão no bolso, né? Despejava no cimento assim! (...) despejava o dinheirinho ali, tó menino, venha cá você, e me passa aí. Não era assim que meu pai fazia? Eles não querem fazer isso. Querem ficar com o lá do whisky, enrolado."

Ao descrever o comportamento do pai, o rei o aponta com responsável pela distribuição do dinheiro aos demais membros do grupo, lembrando, assim, que ele liderava o brinquedo. Suas palavras são confirmadas pela afirmação de Maria de Barros, acima comentada, de que foi Joaquim quem promoveu Chico de Barros a contraguia. Dão tornou-se rei algum tempo depois da morte de Anésio (houve alguns outros reis neste intervalo, mas exerceram a função por muito pouco tempo), mas não herdou do pai a posição de chefe, que ficou com o novo guia, Chico de Barros, descendente de Anésio e Bernardo e, posteriormente, com João Luís de Andrade, primo de Chico.

O retorno de Dão se deu em 1988, quando o grupo aceitou um convite para uma viagem a Olinda (PE). Os desentendimentos em torno do recebimento de verbas continuaram, desta vez envolvendo o rei e um outro integrante do brinquedo, que não o chefe. O rei afirmou que os **Congos** foram reembolsados pelas despesas com a viagem e, além disso, seus integrantes receberam diárias. O encarregado de receber e distribuir o dinheiro, no entanto, disse ter se enganado nas contas e ter recebido um valor menor que o necessário para o reembolso das despesas de viagem. Os demais

participantes do grupo se dispuseram a cobrir a diferença, com parte do dinheiro recebido a título de diárias, mas o rei não concordou, criticando o caixa por não ter cobrado o valor devido.

As desavenças por questões financeiras parecem ter, no fundo, uma outra razão: a competição pela liderança. O rei gostaria de ter voz mais ativa nos **Congos**, como indica sua reação à falta de consulta na reunião a respeito da apresentação do grupo, no Rio de Janeiro:

"(...) Não espiou pro rei não, o rei lá era cachorro. Sabe? E eu calado."

A frase citada como motivo para sua resistência a retornar ao brinquedo deixa transparecer uma atitude mais ambiciosa; indica, na verdade, a pretensão do rei de dirigir o grupo. Ele afirma ter dito que não queria voltar a participar dos **Congos** por não aceitarem sua orientação: "Vocês não querem fazer como eu quero! Assim não adianta." A complementação dessas afirmações, ao fazer referência à honestidade como aquilo que o rei queria do grupo, faz com que sua atitude assuma a forma de uma exigência óbvia, indiscutível. Ele não pretendia obter dos **Congos** nada de extraordinário, apenas o mínimo que se pode esperar de um grupo. Mesmo assim, a exigência foi relatada de um modo que aponta a vontade de assumir a direção.

Essa vontade é indicada também pela maneira como descreve sua relação com os demais **Congos**. Após dizer que tinha voltado a integrar o brinquedo na viagem para Olinda, o rei mostrou ter dúvidas de que pudesse continuar atuando em Pombal, pois os **Congos** poderiam não comparecer à Festa do Rosário. Ao demonstrar suas suspeitas quanto à assiduidade dos demais **Congos**, o rei se colocou como um dos responsáveis pela organização da participação do grupo na festa:

"ai vou... vou ver se brinco aqui! Vou ver! Que a gente trata com eles, diz: 'Ói. Vamo pro levantamento da bandeira. Não vai nenhum!'"

A má vontade de Dão se estende aos outros membros da família de Chico de Barros que detêm, ou detiveram, posição de liderança nos **Congos**; não só a João Luís (a referência à recusa do grupo a aceitar "a honestidade" compromete, certamente, seu encarregado), mas também a Maria de Barros, mãe de Chico, que Dão aponta como envolvida no episódio da apropriação de verbas destinadas aos gastos com a viagem ao Rio de Janeiro - ela teria recebido de Chico de Barros o dinheiro desviado.

Maria de Barros, em entrevista, demonstrou ter exercido influência sobre o brinquedo, ao afirmar que tinha escolhido seu sobrinho João Luís para ser contraguia e um neto como rei dos **Congos**. Ela repetiu várias vezes que quase todos os **Congos** pertenciam a sua família. Em uma dessas ocasiões, sublinhou que Dão era uma exceção:

"(...) Aí sei que... tudo é família! Tudinho! (...) Só não é Dão. Só não é Dão."

A uma pergunta direta, lembrou que dois instrumentistas também não eram seus parentes. Embora tivesse mencionado enfaticamente Dão, não fez referência a seu pai, Joaquim de Mariinha. A lembrança de Dão pode ter sido devida à disputa pela liderança dos **Congos**: não só aqueles que dirigiam o brinquedo tinham sido sempre membros de sua família, com exceção de Joaquim; praticamente todos os integrantes eram descendentes do primeiro rei, Bernardo Luís de Andrade. Alguém "de fora" da família, mesmo que participasse do grupo há muito tempo, e ainda que conhecesse bem o brinquedo e fosse o rei dos **Congos**, não poderia aspirar à chefia.

Maria de Barros mostrou também ter entrado em conflito com seu sobrinho, João Luís. Acusou ainda o sobrinho de querer "se apossar" das saias dos **Congos**, que ficavam sob sua guarda, pois tinham sido obtidas por seu filho. De acordo com seu relato, quando Chico de Barros não pôde mais atuar na festa, o brinquedo ficou sem sair por quatro ou cinco anos. Passado esse tempo, o sobrinho resolveu assumir o grupo; pediu a ela as saias e não quis devolvê-las. Maria de Barros afirmou que só obteve as saias de volta depois de recorrer a um delegado de polícia:

"Aí parou, né? (...) Parou e eu fiquei com isso tudo guardado. Aí quando foi num ano, numa festa do Rosário, um sobrinho meu, se interessou (...). Aí eu entreguei. Disse 'olhe, tome as saia, tudinho, entreguei, né? (...) Tava tudo seminovo ainda (...) mas deixa, que ele quis se apossar e eu não deixei! (...) Eu não quis. Que era lembrança, é lembrança. (...) aí tomou-lhe, tudo a muque. Foi preciso o delegado juntar ele, mandou ele vim deixar aqui tudo."

Além disso, ao contar que um de seus netos estava atuando como contraguiã, disse que ele tinha entrado havia pouco tempo nos **Congos**, mas já conheceria melhor os textos do brinquedo que João Luís, apesar de este último estar há mais tempo e ser filho e neto de reis:

"Por que ele ainda diz umas palavras. Joca foi burro demais, não aprendeu nada. (...) O pai ser rei dos **Congos**. (...) E... e... e o avô, que é... papai. Era pra ser, aprender. Mas não. Aprendeu nada."

A acidez da crítica ao sobrinho certamente se deve, ao menos em parte, ao conflito relacionado à disputa pela guarda das saias que, afinal, deveriam pertencer aos **Congos**, e não a algum de seus integrantes, isoladamente. Não seria possível, porém, fazer este tipo de observação a respeito de alguém que conhecesse bem os textos, a música e a coreografia do brinquedo. Indiretamente, acaba fornecendo um motivo para que o atual rei, Dão, não se conforme em perder a disputa pela liderança para João Luís - afinal, este não teria conhecimento suficiente do brinquedo para dirigi-lo.

Também no **Reisado** houve problemas relacionados à definição da chefia do grupo. A disputa pela liderança, ali, teve uma diferença com relação ao que aconteceu nos demais brinquedos, por ter envolvido uma pessoa não pertencente ao **Reisado**. Chico de Bembém contou que atuava desde os seis anos, "fazendo a burrinha", e se tornou chefe do grupo na década de sessenta. O antigo secretário e chefe morreu, Chico ocupou seu lugar como secretário do brinquedo, mas a chefia foi assumida por outro membro do grupo.

De acordo com o relato de Chico, o chefe não conhecia bem as "partes" do brinquedo - quais composições cantar em certos momentos, a ordem em que deviam ser executadas, qual coreografia deveria acompanhar determinados versos - e, portanto, não tinha capacidade para dirigir a execução do **Reisado**. Chico, tendo participado do brinquedo desde criança, sabia como orientar os companheiros durante as apresentações e, por isso, tornara-se o secretário do **Reisado**, a quem cabia essa tarefa.

Chico rebelou-se contra o chefe. Considerou que, se ele não tinha conhecimento suficiente para dirigir a apresentação do brinquedo, não poderia liderá-lo. Ainda mais que havia alguém atuando no grupo - o próprio Chico - bem mais capacitado para isso, pois conhecia em profundidade e detalhadamente o que fazer e quando determinada "parte" deveria ou não ser realizada. O **Reisado** costumava brincar regularmente na casa de um senhor bem situado na estrutura social de Pombal, detentor de posses, prestígio e poder no lugar. Chico de Bembém aproveitou uma dessas ocasiões e resolveu tomar o lugar do chefe. Quando chegou o momento de atender ao convite do "doutor", Chico resolveu não participar do brinquedo. O **Reisado** chegou à residência, mas como o chefe não detinha o necessário conhecimento dos passos do brinquedo, não tinha condições de orientar os demais integrantes, e o grupo se saiu muito mal.

O anfitrião ordenou que o **Reisado** parasse de brincar e mandou que chamassem Chico, pois só ele sabia como dirigir a execução do brinquedo. Chico chegou à casa e se recusou a atuar como secretário, a não ser que passasse a ser o chefe do grupo. O "doutor", conforme o relato de Chico, exigiu que ele se tornasse chefe e assim foi feito; a partir de então, Chico passou a chefiar o brinquedo.

Além do conhecimento, Chico de Bembém lançou mão também, para alcançar a liderança no brinquedo, em substituição ao antigo chefe, da ajuda de um "doutor". O secretário do **Reisado**, portanto, foi beneficiado, naquela ocasião, por uma interferência vinda "de fora" e "de cima". Ao descrever esse episódio, Chico fez questão de ressaltar a importância da intervenção do "doutor", decorrente de sua situação social. Essa posição social dava-lhe um grande poder de pressão sobre os

integrantes do **Reisado**, a ponto de lhe dar a capacidade de influir sobre as decisões internas ao brinquedo.

A maneira pela qual Chico de Bembém se reportou à intervenção atribuída ao "doutor" uma condição de "autoridade". Mais que isso, o relato informa que o grupo submeteu-se a sua vontade, para ter o "direito" de continuar brincando em sua casa, o que seria uma postura de subserviência - se Chico de Bembém tinha melhores condições de exercer a chefia do **Reisado**, seus companheiros de brinquedo deveriam decidir pela substituição. Se não o fizeram, foi para respeitar a vontade do chefe que morrera, ou por temor ao membro do grupo que assumiu no lugar dele, e que só foi retirado dessa posição por alguém que tinha mais poder sobre o **Reisado**, embora não fizesse parte dele.

É possível perceber a reverência à autoridade - mesmo de alguém que não é detentor de poder institucional, formal - no relato de Chico de Bembém. Atitude semelhante foi assumida, ainda mais explicitamente, pelo rei dos **Congos**, Dão. Ele afirmou que os **Congos** tinham precedência sobre os **Pontões** e sobre os outros brinquedos. Para comprovar isso, Dão lembrou que, ao tempo em que seu pai era guia, o grupo dançava na casa do "coronel" João Leite; caso os **Pontões** estivessem na residência, o "coronel" determinava que parassem, para dar lugar aos **Congos**, assim que estes ali chegavam³⁸. Antes de fazer esse relato, Dão explicou quem era o "coronel":

"Aqui teve um **chefe**, nesse tempo não tinha prefeito. Não existia prefeito, era chefe! Da cidade. (...) O coroné João Leite."

Em outro ponto de sua entrevista, Dão dizia que os atuais integrantes do brinquedo não o executavam como deveria ser feito, passando então a descrever o desenvolvimento de determinada parte da dança, tal como era realizada na época em que seu pai era guia e Anésio Bernardo de Andrade o rei. Referiu-se ao trecho em que o rei chama seu secretário (que é também o guia do brinquedo), que deve demorar algum tempo para se aproximar. De acordo com Dão, o atual guia se aproximava muito rapidamente, o que tirava o sentido do diálogo que se seguia, quando o rei se dirige a seu secretário, repreendendo-o e ameaçando cortar seu pescoço com a espada:

"(...) Ai quando ele chegava aqui é que eu dizia: 'Ô minha secretária, salve! Horas que eu te chamo e vós num me ouve?' [**Responde o secretário:**] 'É porque eu estava muito desgostoso.' Ai vem com o maracá balançando e se ajoelha. (...) ai eu respondo: 'Eu também não estou gostando de ver meu reinado muito mal

³⁸. Estas afirmações do rei dos **Congos** serão retomadas no próximo capítulo, onde se discute a competição entre os grupos de Pombal.

preparado. (...) Eu não sei onde eu estou que eu não puxo pelo meu zicutelo e não arranco esse pescoço fora, home!(...)"

Ao fazer a descrição, Dão comentou que o rei deveria portar uma espada de verdade e que os reis dos **Congos** de Pombal praticamente nunca puderam carregar uma delas, por não haver pessoas na cidade que as possuissem e pudessem emprestar alguma para uso pelo brinquedo nos dias da Festa do Rosário:

"(...) Aí arranca a espada, né? (...) o rei tem... que andar com a espada. Aqui não, aqui não tem nem um oficial desse (...). Esses delegado aqui num... num usa."

A seguir, lembrou do único ano em que um delegado de polícia cedeu ao rei uma espada, para ser usada durante a festa. Isso ocorreu em 1962, ano em que se comemorou o centenário da elevação de Pombal à categoria de cidade:

"(...) Agora, baixou um [**delegado**] aqui que tinha! (...) Quando nós fomo ensaiar o **Congo** pro primeiro centenário daqui de Pombal, ele chegou ir lá em casa e disse: 'Ó aqui! Rei. Nesses três dia de festa, você... **o senhor é a grande autoridade**. Tá aqui a espada."

A importância dos **Congos** e sua precedência sobre os demais brinquedos já estaria suficientemente demonstrada pela informação a respeito da dança realizada após o hasteamento da bandeira, dança esta feita em praça pública e como parte de uma cerimônia importante, de abertura da Festa do Rosário. Para a comprovação dessa posição do brinquedo em relação aos demais, no entanto, o rei dos **Congos** sentiu necessidade de apelar para o testemunho de um "coronel" - e não apenas um "coronel", mas o mais poderoso deles, o "chefe" da cidade. Testemunho indireto, pois sua atitude foi relatada pelo próprio Dão, o que realça ainda mais a importância emprestada a esta autoridade.

No que se refere ao empréstimo da espada, cabe destacar a vinculação de sua entrega a uma alegada atribuição, pelo delegado, de autoridade ao rei - "a grande autoridade", durante a festa, de acordo com as palavras de Dão. Vale lembrar que, nessa época, conforme o relato de Maria de Barros, o rei da festa já não era mais o rei dos **Congos**, e sim o juiz da **Irmadade do Rosário**; essa situação já ocorria, no mínimo, desde a morte de Bernardo Luís de Andrade, em 1926. Assim, em 1962, a "grande autoridade" da festa, se fosse o caso, seria o juiz da **Irmadade do Rosário**.

Lourenço Rufino de Jesus, ex-integrante dos **Pontões**, deu algumas outras informações esclarecedoras a respeito da relação dos brinquedos com as autoridades policiais. Ele lembrou que os **Pontões**, ao chegarem a alguma cidade para realizar o brinquedo, costumavam solicitar autorização ao delegado de polícia. Falou das viagens que costumavam fazer para Riacho dos Cavalos, cidade próxima a Pombal:

"(...) Quando nós saía pra Riacho, a gente tirava uma ordem do delegado. (...) Porque só presta prevenido assim. Tem tanta coisa a perseguir. Esses lugar de

fora, quando chega lá. a primeira coisa que atazana é bêbo. Quando dá a festa... dá um bêbo no meio, dá o maior trabalho pra tirar. E a gente, levando as ordem do delegado, pronto, (...) resolve o problema".

Em outro momento da entrevista, explicou a maneira pela qual se solicitava esta autorização. Os **Pontões** procuravam o delegado, mesmo que este estivesse em sua casa, e se valiam do ritual utilizado para pedir dinheiro às pessoas, nas ruas: passavam a lança sobre sua cabeça e depois o capitão mostrava seus documentos, explicava o motivo da homenagem e pedia sua autorização. O brinqueado evitava, assim, ser preso em função de algum mal-entendido:

"Porque né? Uma brincadeira dessas, se for prum lugar meio ignorado, o cabra vai ficar preso. lá. (...) Se não tirar documento fica preso."

Ao dizer que o delegado lhe cedeu a espada por considerá-lo "a grande autoridade" da festa do Rosário, o rei dos **Congos** revelou que o via como alguém dotado de poder discricionário, capaz de investir qualquer pessoa de autoridade, a seu critério. Esse mesmo tipo de poder é atribuído às autoridades policiais pelo chefe do **Reisado**.

Também o **Reisado** costumava pedir licença a alguma autoridade, ao sair pelas ruas, mesmo quando brincava nos limites de Pombal. Chico de Bembém se referiu ao pedido de autorização, quando falava do "Mateus" e fazia elogios a pessoas que, no passado, tinham desempenhado bem esse papel no brinqueado:

"(...) Era Mateu que sabia se Mateu... aonde eles chegava, todo mundo achava graça. Do começo 'té o fim. Esses de hoje não, é tudo encabulado."

Lembrou de Antonio Martinho, que representava muito bem o papel de "Mateus", e contou uma história por ele protagonizada. O **Reisado** andava pela rua, quando um menino "muito perverso" puxou a capa do "Mateus" e derrubou Antonio Martinho. Este não teve dúvidas, correu atrás do menino com o relho e, quando o garoto subiu em um muro, deu "três reiada" em um poste próximo. O menino "se mijou-se todinho, mas foi três reiada grande"

Contada a história, explicou que, antes de sair para atuar na rua, ele procura sempre uma autoridade:

"(...) Logo quando a gente sai assim, a gente pede às autoridade, eu mesmo peço, assim, vou onde 'tá o juiz, o... delegado, promotor (...)."

O que Chico de Bembém pede a essas autoridades é uma autorização para o grupo (na verdade, o integrante que representa o "Mateus") reprimir as pessoas que atrapalhem o brinqueado - sejam crianças ou bêbados. As autoridades, conta ainda Chico de Bembém, consentem na repressão:

"(...) eu digo: 'quero autorização (...) eles dão ordem, 'pode mete[r] a macaca. Se os pais vinhê [vierem], 'cês vêm aqui.' A gente só sai cum autorização, eu num saio... a num se[r] autorizado não, porque tem menino ruim, viu? Larga uma pedra num violão desse, alguma coisa, né? Aí eu, quando saio, só saio... Pronto, vão [vamos] brinca[r] a noite de festa... A gente vai ao... promotor, o juiz... o delegado... prefeito, diz: 'Olhe, nós vamo brinca[r] assim, assim... eu quero autorização... autorização de vocês por escrito...' Então: 'Pode brinca[r] à vontade, agora, sobre canalha vim [que vier] buli... (...) é macaca. E aqueles que você quise[rem] pega[r], pode traze[r], que a gente prende. Pode brinca[r] à vontade'."

O "Mateus", assim, assumiria poderes de polícia no decorrer do brinquedo e o grupo poderia até prender arruaceiros para levá-los à autoridade.

A história e as explicações do chefe do **Reisado** apontam para duas características do brinquedo que, à primeira vista, são incompatíveis entre si. De um lado, a boa aceitação das brincadeiras do "Mateus" pelas pessoas que assistem ao **Reisado**, incluindo-se aí a família de uma criança na qual ele prega um enorme susto.

No que se refere à criança, a aceitação da atuação do "Mateus" baseia-se nos costumes, que permitem aos adultos "corrigi-las", mesmo quando não fazem parte de sua família, desde que sejam pessoas conhecidas dos pais - e permitem também que o "corretivo" chegue ao nível exemplificado no caso contado por Chico Bembém. As explicações do chefe do **Reisado** indicam, porém, que esta aceitação iria além, chegando ao ponto de reconhecer no "Mateus" - isto é, no **Reisado** - o poder de reprimir outras pessoas que perturbem sua atuação, usando "a macaca" e levando-as à prisão se necessário.

Assim como as crianças, os adultos só poderão temer o relho se acreditarem que poderão realmente ser chicoteadas. Com a diferença de que essa crença, por parte dos adultos, só é possível se admitirem que o **Reisado** - ou pelo menos o "Mateus" - detém algum poder especial, que lhe permita o uso da violência física. Em termos da realidade brasileira, quando se trata dos grupos subalternos da sociedade, este é o poder de polícia, efetivamente exercido por ela e admitido como normal por largas parcelas da população, mesmo quando não respaldado pelas leis.

De outro lado, porém, o que aparece não é a aceitação da autoridade do grupo pela comunidade, mas a delegação de autoridade por parte dos agentes do poder público (polícia, promotor, juiz). O poder do **Reisado**, assim, estaria fundado não no respeito da comunidade, mas sim no temor às autoridades e, por extensão, aos integrantes do **Reisado**, por terem eles recebido "autorização" daquelas autoridades para usar de violência.

Trata-se da institucionalização da violência. Em primeiro lugar, o uso da violência, por integrantes do **Reisado** (em particular, o "Mateus"), contra bêbados e

arruaceiros que perturbem o grupo, é aceito como natural e, mais ainda, valorizado. Assim como no mundo dos homens livres e pobres estudados por Maria Sylvia de Carvalho Franco, pode-se dizer que, na visão exposta pelo chefe do **Reisado**,

"(...) O recurso à violência aparece institucionalizado, como padrão de comportamento."³⁹

Vale também para a atitude assumida pelo **Reisado** a afirmação de que estamos frente a

"uma moralidade que incorpora a violência como legítima e a coloca mesmo como um imperativo, tendo efetividade e orientando constantemente a conduta (...)."⁴⁰

Em segundo lugar, essa violência é vista como algo permitido por quem tem a necessária autoridade para exercê-la. O **Reisado** - particularmente, seu integrante que representa o "Mateus" - dispõe, portanto, de um poder relativo, válido por um período limitado: o tempo durante o qual o brinquedo atua nas ruas da cidade. Não se trata mais da violência entre iguais, mas da reprodução, na relação entre o brinquedo e seu público, da relação existente, no cotidiano, entre autoridades e pessoas que fazem parte das camadas mais humildes da população - entre as quais se encontram os participantes do **Reisado**.

O poder discricionário do "doutor", apontado no relato de Chico de Bembém sobre a forma pela qual se tornou chefe do brinquedo, assim como o do "coronel" que era "chefe da cidade", mencionado pelo rei dos **Congos**, se transfere para as autoridades instituídas e, delas, para o "Mateus" do **Reisado**. Essa a concepção de autoridade que se expressa nas palavras de Chico de Bembém. O juiz, o promotor, o delegado, o prefeito, têm o poder de castigar fisicamente aqueles que se desviam da conduta sancionada pela sociedade; por ordem deles, bêbados e arruaceiros podem apanhar.

Este poder é arbitrário, uma vez que não está instituído em lei. O arbítrio se estende ainda mais, na medida em que a permissão para se castigar fisicamente os que perturbam a ordem pode ser dada a qualquer um. Não é necessário que a pessoa autorizada seja uma autoridade legalmente constituída - o prefeito, aliás, aparece na fala de Chico de Bembém como detentor também de um poder de polícia, o que está além das atribuições de seu cargo. Por isso, os integrantes do brinquedo podem ser autorizados a agir como policiais e a ir além do poder legalmente estabelecido para a

³⁹. FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Ática, 1974, p. 37.

⁴⁰. Idem, *ibidem*, p. 56.

polícia, não apenas detendo e encaminhando para a delegacia, mas chegando mesmo a bater naqueles que fizerem arruaça - do mesmo modo que fazem aliás, os policiais regulares, com a aprovação do chefe do **Reisado**.

2.2.2. Auxílio aos grupos e interferências "de fora"

A interferência de pessoas "de fora" nos grupos não se restringe ao exemplo dado pelo chefe do **Reisado**. Também a doação de trajes aos brinquedos pode resultar em influências que levem a modificações na indumentária e mesmo em outros aspectos de sua organização e atuação.

Em todos os brinquedos, houve mudanças nas roupas utilizadas e nas formas pelas quais elas eram obtidas. Nos primeiros tempos de sua existência, os **Pontões** de Pombal usavam paletós, que eles mesmos se encarregavam de adquirir, conforme o relato de Aurélio Gomes Faria:

"(...) No dia da festa, antigamente, aqueles nego vinha tudo de paletó saco. Mas à custa deles, ne?"

Ele não soube informar a partir de quando o grupo passou a usar "farda", sinônimo de uniforme, na linguagem regional. Nas décadas de quarenta e cinquenta, os **Pontões** vestiam fardas semelhantes às da polícia, segundo Lourenço Rufino de Jesus, que participou do brinquedo até o início dos anos cinquenta:

"Aquele roupa era... quase uma... era quase vestindo roupa da polícia mesmo."

Nessa época, acrescentou, os trajes eram adquiridos "por nossa conta". O capitão arrecadava o dinheiro junto aos integrantes do brinquedo e se encarregava da compra do material e da confecção da indumentária:

"O chefe comprava tudo, comprava e mandava fazer."

Lourenço referiu-se também às doações, mas não soube informar com precisão a data a partir da qual começaram a ser feitas. Garantiu apenas que, enquanto atuou no brinquedo e até alguns anos depois, o grupo não recebeu nenhuma ajuda de políticos ou de outras pessoas, sob a forma de verbas ou de material.

Aurélio Gomes Faria falou a respeito da primeira doação recebida pelos **Pontões**:

"(...) Eu me alembro, ainda foi... no tempo daquela vaquejada, primeira vaquejada que houve aqui."

Outra pessoa, que estava na sala onde Aurélio concedia a entrevista, acrescentou:

"Foi na vaquejada do Centenário."

Referia-se às comemorações realizadas em 1962, pelo centenário de Pombal. Aurélio completou a informação:

"Sim, Doutor Azulil que era prefeito aqui.⁴¹ (...) Foi, ele deu uma roupa aos nego, foi... uma camisa encarnada e calça branca, né?"

A partir dessa época, os uniformes usados pelo brinquedo passaram a ser doados. Posteriormente, outro prefeito da cidade, deu trajes ao grupo, que passou, a partir de então, a depender de doações para a aquisição dos uniformes - calças brancas, camisas vermelhas para uma parte dos integrantes, azuis para outra.

A partir de meados da década de 80, os **Pontões**, assim como os **Congos** e o **Reisado**, passaram a receber o auxílio de Luís Barbosa Neto, morador da cidade, ex-aluno de Educação Artística da Universidade Federal da Paraíba, já mencionado no capítulo 1. Ele não faz parte de qualquer dos grupos populares que atuam na festa, mas tem interesse nela, tendo por isso criado o Centro de Tradições Populares de Pombal. Luís tem conseguido a doação de verbas ou de material junto a órgãos públicos estaduais, a comerciantes, políticos e outros moradores de Pombal; também cuida de organizar a confecção da indumentária dos brinquedos, pagando pelo serviço ou conseguindo quem se disponha a realizá-lo gratuitamente. Além disso, responsabiliza-se pela guarda e conservação do material; no início, guardava-o em sua casa e, mais tarde, passou a deixá-lo no Centro de Tradições Populares.

Somente na época da Festa do Rosário, ou quando um dos brinquedos é convidado para alguma apresentação, Luís Barbosa Neto entrega aos grupos os trajes a serem utilizados, retomando-os logo que seja possível. Afirmou que fazia isto para evitar que os integrantes dos brinquedos vestissem as roupas fora do período da festa, o que apressaria seu desgaste, exigindo novo investimento para a reposição do material.

Um dos "negros do Rosário" comentou as doações feitas ao brinquedo, afirmando que elas empobreceram os trajes:

"(...) O prefeito dá (...), vamos dizer assim, mas não dá nem a comparação. (...) Porque... Poxa, (...) é muita gente, a gente, todo mundo acha que é gente demais pra vestir, aí dá uma despesa danada, daí eles [**fazem**] (...) uma roupa diferente que, que dê pra o... pra aquela importância (...). Aí foi mudado, entende, foi uma coisinha dessas. Diferente mesmo, nem imita direito."

Também criticou o fato de o Luís Barbosa Neto retirar as roupas das mãos dos integrantes dos **Pontões**. Preferia que, em vez disso, cada participante do grupo se responsabilizasse, como no passado, pela guarda de seus trajes:

⁴¹. Azulil Arruda de Assis, prefeito eleito em 1959.

"(...) Além de ser diferente, na hora deles findar, que quando findar, eles prende a roupa. (...) E a nossa não, nós levava lá, nós vinha (...). Só tinha uma vantagem, que a gente só... só se trajava no dia da festa.

.....
 "(...) Quer dizer que numa feira ninguém ia com aquela roupa."

Afirmou ainda que, anteriormente à instauração dessa prática por Luís, os **Pontões**, depois de usarem as roupas em suas apresentações, tomavam os cuidados necessários a sua conservação:

"(...) mandava lavar, engomava, botava na mala... Aí o senhor sabe. Quando aparecia uma... porque aparecia festa vez em quando. (...) a traça não comia não, porque a gente vestia sempre aquilo lá."

Os **Congos**, de modo semelhante ao que ocorria nos **Pontões**, se encarregavam de obter sua indumentária sem recorrer a doações. Antigamente, de acordo com o rei dos **Congos**, Dão, as saias rodadas utilizadas pelo grupo eram emprestadas por mulheres que seu integrantes conheciam. Os **Congos** usaram também, durante algum tempo, casacos, "tipo mesmo de mulher", nas palavras de Dão, obtidos da mesma maneira que as saias. O rei dos **Congos** lembrou de uma saia, em especial, que conseguiu emprestada, com a recomendação expressa de que a usasse somente durante a dança e, depois, a mantivesse bem guardada:

"(...) Olha, eu... eu... eu... dancei com uma saia, se eu disser você vai dizer que é mentira. Nove metro, essa mulher fez essa saia com nove metro. (...) Ela disse: 'Eu vou lhe arrumar, porque... nós se gosta muito, mas essa saia ocê não tira nunca da mala! Ai me arrumou. Eu dancei duas vez, dois ano."

Maria de Barros, ex-zeladora dos **Congos**, confirmou o empréstimo das saias e acrescentou que outra parte da indumentária era confeccionada pelo grupo - cada participante se responsabilizava por conseguir sua camisa e os capacetes eram feitos pela zeladora, desde o tempo em que a mãe de Maria de Barros ocupava esse cargo:

"Tomava saia emprestada... a camisa eles fazia, os capacete faziam lá em casa. Eu vendo mamãe fazer, e fui tomando aquela base, ai lá vai que quando meu pai morreu, meu irmão ficou tomando conta."

Com o passar dos anos, tornou-se cada vez mais difícil encontrar mulheres que ainda tivessem os modelos de roupa requeridos pelos **Congos**. As saias existentes foram se desgastando, em consequência do tempo e de seu uso no brinquedo. A partir de certo momento, os **Congos** já não conseguiam mais obter os trajes do tipo necessário a suas apresentações. Por volta da década de setenta, o grupo parou de atuar por falta da indumentária apropriada. A informação foi fornecida por Maria de Barros:

"(...) os **Congo** parou, ficou... eles tomando emprestado e faltando, faltando, faltando, aí parou, uns tempos, sem os **Congo** sai.

.....
 "(...) Aí parou porque não tinha mais saia."

Os **Congos** foram convidados a se apresentar em outra cidade da Paraíba. O guia dos **Congos**, Chico de Barros, conseguiu o tecido para duas saias com o vigário de Pombal, padre Solon França, segundo Maria de Barros:

"Meu filho arrumou duas saia, com padre Solon. Pano pra duas saia."

O prefeito de Pombal deu ao grupo mais alguns metros de tecido: "deu dois pano pra quatro saia."

Como as doações ainda não foram suficientes, o guia pagou de seu próprio bolso o tecido necessário para completar a confecção das dez saias duplas de que precisavam para realizar o brinquedo:

"o pano não deu, meu filho acabou de inteirar. Que era dez saia. São dez congo, são dez saia!"

As saias foram confeccionadas por Maria de Barros, as camisas, pelos integrantes do grupo. O tecido para as camisas foi doado pela prefeitura da cidade na qual os **Congos** iriam se apresentar. Houve, aí, um problema: o tecido doado pela prefeitura era estampado. Acontece que os **Congos** costumavam - e costumam ainda - usar camisas de duas cores. Uma fila é formada pelos integrantes do grupo que vestem camisa azuis, a outra pelos que vestem camisas vermelhas. Apesar desse contratempo, o brinquedo se apresentou com as camisas disponíveis, estampadas:

"As saia, eu fiz as saia, fizeram... as camisa. (...) Receberam as camisa, mas as camisa foram tudo estampada. (...) Mas não pode. (...) fizeram porque era uma apresentação, (...) da prefeitura tinha dado, aquelas camisa muito... com os pano estampado. (...) Mas não era assim. Tinha parte, a vermelha e a azul."

Pode-se ver que as doações, além de significarem uma mudança na forma pela qual o grupo conseguia garantir o material necessário à realização do brinquedo, também implicaram na alteração das cores de seus trajes. Maria de Barros disse ainda, a respeito dessa mudança nas cores das camisas, que seu filho, Chico de Barros, "achou esquisito, que aquilo não tava certo". Os **Congos**, porém, continuaram a utilizar aquelas camisas, por não terem condições de substituí-las.

Algum tempo depois, os **Congos** ganharam o material completo para seus trajes: saias brancas, calças brancas, capacetes, com fitas e espelhos, paletó e guarda-chuva para o rei. Maria de Barros disse que a doação foi feita por dois senhores de João Pessoa, de quem não lembrava o nome:

"(...) quando esses home veio que bateu na... chegou lá em casa, aí Francisco disse: 'Ói, o nosso traje é esse: cinco camisa azul, e cinco vermelha. (...) Agora, são cinco capacete, de pano vermelho, e cinco azul. Com estrela e fita. (...) Aí ele tomou nota de tudinho."

Em outro momento da entrevista, ela informou que os fornecedores do material exigiram, em contrapartida, que os **Congos** se apresentassem, no centro de Pombal, usando os novos trajes:

"(...) aí veio com mais outro. Trouxeram tudo que fa... que merecia. (...) Viu? Pra ficar tudo completo, né? Aí chegou lá em casa, entregou... Aí pra nós se apresentar, lá no centro. A primeira vez. Com essa roupa, tá?"

Por essa última informação, pode-se inferir que a doação foi feita pela Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, setor da Fundação Nacional Arte (FUNARTE), vinculada ao Ministério da Educação e Cultura. Fazia parte da política de incentivo ao folclore, praticada pela FUNARTE, o fornecimento de auxílio financeiro, aos grupos de cultura popular, para a compra e confecção do material necessário à realização de suas manifestações. A FUNARTE exigia, em troca desse apoio, apenas que o grupo contemplado se apresentasse em sua cidade. A doação, nesse caso, deve ter sido intermediada por um folclorista que conhecesse os **Congos** - talvez um dos pesquisadores envolvidos no trabalho sobre a Festa do Rosário de Pombal, do qual resultou a publicação de um livro, 1976, co-editado pela Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro.⁴²

O **Reisado** também recebeu uniformes na década de setenta, de acordo com seu chefe, Chico de Bembém. Ele contou que o brinquedo passou a atuar na Festa do Rosário a convite do vigário de Pombal, padre Solon (que assumiu a paróquia em 1969). Acrescentou que aquele sacerdote gostava muito do brinquedo e, por isso, chegou a doar trajes para o grupo:

"(...) o padre Solon até um fardamento deu à gente, ele gostava demais. Gostava não, gosta, né?"

Nos anos oitenta, como já foi indicado acima, o **Reisado** também passou a receber o "fardamento" de Luis Barbosa Neto, do mesmo modo que os **Pontões** e os **Congos**. Em outra entrevista, à qual estavam presentes vários membros do **Reisado**, ocorrida no Centro de Tradições Populares de Pombal, Chico de Bembém, com a ajuda de outro participante do grupo, Aristides Dantas, referiu-se a esse apoio e elogiou o responsável por ele:

CB: Aí Luisinho, como é muito inteligente, muito inteligente, aí num deixou cair.

AD: A gente hoje em dia num tem condições de sair...

CB: É, ele arruma a roupa, com o calçado, tudo...

⁴². Trata-se do já citado livro de Roberto Benjamin, *Festa do Rosário de Pombal*, feito em colaboração com Oswaldo Trigueiro.

Pouco antes, Aristides já havia feito uma observação semelhante a esta, sobre a falta de condições do grupo para atuar. A afirmação precedente, no entanto, relacionava-se a uma outra mudança ocorrida com o **Reisado**, além da transformação na maneira pela qual o brinquedo providenciava a obtenção de seus trajes: a alteração da época do ano em que o grupo realizava sua prática cultural. A informação já fora dada por Chico de Bembém em entrevista anterior: o **Reisado** costumava sair, antigamente, nas festas da passagem do ano, como se dá, aliás, com os demais grupos que realizam esta manifestação. A partir da década de setenta, passou a participar da Festa do Rosário, a convite do padre Solon, conforme o relato do chefe do brinquedo, sublinhando que o período próprio à realização do **Reisado** seria o fim do ano:

"(...) A brincadeira mesmo era... noite de Festa e... e... dia de Ano. (...) Ai depois chegou... padre Solon, então... ele, padre Solon. (...) ai achava que na Festa do Rosário era conveniente a gente brincar, né? Ai então nós ficamos... brincando. (...) Ai então nós ficamos brincando na Festa do Rosário."

Afirmou ainda que o brinquedo passou a sair na Festa do Rosário e no Natal, durante algum tempo. Ao dizer isso, utilizou o tempo presente, em vez do passado:

"Depois do Rosário, brinca no... o Natal, né? Brinca o Natal."

Ao ser questionado se o **Reisado** ainda continuava a sair durante o Natal, respondeu que tinha deixado de fazê-lo:

"Não. Ninguém brincou mais não."

Não conseguiu lembrar com precisão a data a partir da qual o grupo deixara de atuar na época de Natal e Ano-Novo, restringindo-se à Festa do Rosário. Informou que o abandono das saídas que o grupo fazia na passagem do ano se dera entre o final da década de setenta e o início da de oitenta.

Mais de dez anos depois de ter deixado de brincar durante o Natal, o grupo continuava a conceber o final do ano como a época apropriada para o **Reisado** sair às ruas. Na segunda entrevista dada por Chico de Bembém, com a participação de outros membros do grupo, no Centro de Tradições Populares de Pombal, Aristides Dantas, do mesmo modo que anteriormente fizera o chefe do brinquedo, fez questão de lembrar que a data correta para a realização do **Reisado** seria o Natal, ao que outro integrante do brinquedo, Assis de Jovina, acrescentou o dia de Reis:

AD: (...) o nosso folclore mesmo é... é... dezembro. (...) O nosso folclore mais é dezembro.

.....
AD: Período de Natal, dezembro...

AJ: Dia de Reis, é dia de Reis.

.....
AD: Era dia de Reis, era mais dia de Reis.

CB: Era mais nossa... brincadeira.

Chico de Bembém informou, então, como fizera na entrevista anterior, que o **Reisado** tinha começado a participar da Festa do Rosário a partir de um convite do padre Solon:

"Aí padre Solon gosta, né?, aí fiquemo dançando na... festa do Rosário."

Outra pessoa que estava na sala perguntou se o **Reisado** não saía mais no dia de Reis. Chico de Bembém respondeu que o grupo saía, sim; Aristides Dantas afirmou, então, que o brinquedo deixara de sair por falta de condições:

AD: Num saiu, porque num tem..., num tem condições de sair.

CB: Não... Quando tinha... o traje...

As falas dos dois integrantes do **Reisado** indicam que o grupo saía na época devida - Natal, Ano-Novo e dia de Reis - enquanto dispunha das vestimentas necessárias à realização de sua prática cultural. O brinquedo, porém, ainda consegue obter seus trajes, tanto que continua a atuar. A diferença em relação às condições anteriores é a dependência em relação a financiadores que não são do mesmo tipo daqueles que, antes, davam suporte ao grupo.

Como ocorria em outras manifestações, também nessa, a julgar por outras informações colhidas em Pombal, o material de que o **Reisado** necessitava e/ou as verbas utilizadas para comprá-lo eram obtidos junto aos próprios integrantes do brinquedo e a pessoas que o apreciavam, constituindo-se em seu principal público, e que davam dinheiro ao grupo enquanto este brincava na rua ou em suas casas, além daquelas que, eventualmente, faziam doações maiores, a exemplo do que fez padre Solon. Uma parte dessas pessoas pertencia à mesma camada que os participantes do grupo; outra parte estava melhor situada financeiramente e podia oferecer quantias maiores de dinheiro.

Os novos financiadores não fazem parte do público costumeiro do brinquedo, que gostava de vê-lo atuar durante as festas de fim de ano. Tanto o primeiro deles, padre Solon, quanto o segundo, Luís Barbosa Neto, estão vinculados à Festa do Rosário - padre Solon foi o responsável pela inclusão do **Reisado** naquela festa, Luís apoia os brinquedos que a realizam, demonstrando também preocupar-se com a presença desses grupos na festa.

Além disso, há a circunstância de que os trajes não têm sido exatamente **doados** aos grupos. Na verdade, têm sido **emprestados** por Luís, que os recolhe de volta ao final da festa, para uso posterior. Desse modo, os grupos perderam sua autonomia: dependem das vestes para atuar e dependem da permissão de Luís para poderem utilizá-las, na Festa do Rosário ou em outras ocasiões, como o atendimento

de algum convite para se apresentar em outro local ou, no caso do **Reisado**, o período compreendido entre Natal e dia de Reis.

A falta de condições de o brinquedo sair, a que se referiu Aristides Dantas, se deve, portanto, não à inexistência de seus trajes, mas antes à falta de autonomia do grupo para decidir quando e como usá-los, em outras palavras, à dependência em relação ao responsável pela obtenção desse material. Essa situação deu origem à mudança na época de realização do **Reisado**, que só tem condições de sair uma vez ao ano, e apenas na Festa do Rosário, nunca no Natal, por depender de trajes adquiridos por alguém que faz questão de que o brinquedo esteja presente àquela festa.

CAPÍTULO 3

Os grupos e suas dificuldades

3.1. Trajetória da Irmandade do Rosário: a luta pela autonomia

Os quatro grupos que participam da Festa do Rosário de Pombal (**Congos, Pontões, Reisado e Irmandade do Rosário**) têm passado por dificuldades para manter suas atividades. De acordo com os "negros do Rosário", algumas das dificuldades enfrentadas pela **Irmandade** não são recentes. Pelo contrário, elas remontam ao momento de sua criação (ou oficialização), no final do século passado.

Ainda segundo os participantes da **Irmandade do Rosário** e outros "negros do Rosário", quase todos os sacerdotes, ao chegarem à cidade, demonstraram prevenção contra a confraria e preconceito contra os negros - diziam não gostar dos negros, e, por conseguinte, de sua **Irmandade**. Tentavam controlá-la, ignorando sua **autonomia**, garantida pelo "estatuto" (os documentos de compromisso, referidos por Seixas). Queriam também controlar a Igreja do Rosário, que, segundo os irmãos, pertence à confraria, não estando por isto subordinada ao pároco.

Esses padres, no entanto, acabavam por aceitar a **Irmandade do Rosário** e sua autonomia (ou, talvez seja melhor dizer, a se **conformar** com a situação), após algum tempo. Algumas vezes, eles só mudavam sua atitude depois que os irmãos do Rosário apelavam para a interferência do bispo, em Olinda ou, mais tarde, em Cajazeiras (PB), atual sede da diocese. Ainda segundo os integrantes da confraria, quando não concordavam com a "força dos negrinhos", os padres saíam de Pombal.

Um dos membros da **Irmandade do Rosário** falou a respeito de um de seus antigos juizes, Antonio Rufino. De acordo com seu depoimento, o juiz era "valente", enfrentava os padres e ia até Cajazeiras, levar suas reclamações para o bispo, dizendo: "ou o padre, ou a Irmandade; se o padre ficar, a Irmandade acaba." Afirmou ainda que, obtido o apoio do bispo, os padres voltavam atrás, dizendo que não sabiam que os negros tinham tanta força e pedindo para ficar na paróquia. O mesmo participante da **Irmandade** citou o cônego Oriel Antônio Fernandes (vigário entre 1957 e 1969) como um dos padres com que essa situação tinha se repetido: ao saber da posição do bispo, favorável à confraria, o cônego teria dito que não sabia que os negros eram tão queridos. Os outros saíram da paróquia, este morreu em Pombal (em 1969).

Em reforço a suas alegações em defesa da autonomia da **Irmandade** e de seu controle sobre a Igreja do Rosário, alguns irmãos lembram que a entidade não só se encarrega, desde sua criação, da limpeza e conservação da igreja, mas também,

antigamente, pagava aos padres para ali rezarem as missas. Isso era necessário porque a Igreja do Rosário **pertencia à Irmandade**, não "ao padre" (isto é, à Igreja Católica), funcionando de maneira semelhante às capelas situadas em propriedades particulares. O já mencionado Aurélio Gomes Faria comentou o pagamento das missas:

"(...) O padre velho, no tempo do padre velho, Valeriano¹, morreu quando? Faz anos. Ele dizia a missa por seiscentos mil-réis. Nesse tempo. (...) Ele não tinha obrigação, festejo... Não tinha obrigação de limpeza da Igreja, não tinha nada, aquela arrecadação que havia da festa ia todinha [**para a Irmandade, ou para Nossa Senhora do Rosário**]".

Ao **contratar** os sacerdotes, pagando por seus serviços, a **Irmandade do Rosário** de Pombal se valia de uma prática antiga. No século XVIII, as **Irmandades do Rosário** do Distrito Diamantino também faziam isso, e com o mesmo intuito - o de manter sua autonomia frente ao clero. Segundo Julita Scarano,

"tanto o poder eclesiástico como o temporal, se achavam de acordo, procurando um e outro combater o espírito de independência que se manifestava em várias irmandades. Estas por sua vez, também tentam escapar ao controle dos Vigários que, por mais próximos, procuravam de todas as formas colocar esses grupos sob a sua jurisdição. As confrarias, por sua vez, tentavam transformar os padres em elementos contratados, pagos para exercer funções determinadas".²

Naturalmente, já há bastante tempo a **Irmandade do Rosário** de Pombal deixou de contratar padres mediante pagamento. Também há muitos anos ela perdeu o controle sobre a Igreja do Rosário - sem contar que este controle pode ter tido um caráter muito mais simbólico que efetivo. Mesmo assim, não se deve esquecer que os sacerdotes que precederam o atual mantinham com a confraria relações que, ao menos na visão atual, retrospectiva, de seus integrantes, não feriam sua autonomia.

Esta avaliação dos antigos párcos, é preciso dizer, não é compartilhada por todos aqueles que foram agrupados, neste trabalho, sob a designação de "negros do Rosário" de Pombal. Houve quem denunciasse que a autonomia da **Irmandade do Rosário** foi desrespeitada no passado, com a agravante de que tal atitude teria causado prejuízos àquela organização. Foram feitas algumas referências à venda de imóveis da **Irmandade**, sem que isso fosse necessário, posto que a entidade não teria dívidas nem estaria com qualquer problema relacionado à falta de verbas. A confraria, conforme

¹. Vigário da paróquia de 1893 a 1957; faleceu em Pombal, em 1961. A partir de 1945, no entanto, por estar já bastante idoso e doente, suas funções foram assumidas, na prática, pelo cônego Vicente de Freitas, e posteriormente por outros padres. Cf. SEIXAS, Wilson. *O velho arraial de Piranhas (Pombal)*. João Pessoa: Gráfica "A Imprensa" [1962], p. 77ss.

². SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no Século XVIII*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978. p. 21.

esses relatos, foi proprietária de diversas casas (segundo alguns depoimentos, de todas as casas) na rua do Rosário. Hoje, tem apenas uma casa, chamada "casa do Rosário", na qual o rosário é exposto durante a festa, da noite do sábado à manhã do domingo. Em meados da década de setenta, quando Roberto Benjamin fez sua pesquisa, a **Irmandade** ainda possuía aquelas casas.³ As informações dão conta também da perda de imóveis rurais, doados à "santa" no passado. Essas doações, incorporadas ao patrimônio da Igreja, não constituem uma prática estranha ao antigo catolicismo brasileiro.

A venda destes bens é considerada lesiva à **Irmandade**. Há insinuações de que os compradores foram beneficiados indevidamente. A responsabilidade pelo fato é atribuída a antigos vigários e a juizes "fracos", que permitiram aos padres "tomarem conta" da confraria.

O atual vigário, padre Solon, representa uma dupla exceção a seus antecessores: quando chegou, não se opôs à **Irmandade do Rosário**; mais tarde, começou a ter atritos com ela, motivados, segundo os irmãos, pelo desrespeito à autonomia da **Irmandade** e a seus direitos, referentes ao controle sobre a igreja e a outras questões, particularmente às financeiras. Ele passou a tratar a Igreja do Rosário nos mesmos moldes que as demais de sua paróquia.

Integrantes dos grupos populares de Pombal disseram que o padre Solon "começou bem" em Pombal, era "amigo dos pobres", chegava nas casas, destampava as panelas, via "o que tinha cozinhando" e pedia um pouco para comer. Com o passar do tempo, foi se tornando mais autoritário, olhando "de cima" para os "pobres", incluídos aí os irmãos do Rosário. Também teria participado de pouquíssimas reuniões da **Irmandade**, em cerca de vinte anos de permanência na paróquia.

O Padre Solon não abre mão de sua autoridade sobre a confraria, a Igreja e a festa do Rosário. Esta autoridade se estende ao controle sobre as verbas - os donativos coletados pelos irmãos, a arrecadação da barraca montada pela Igreja e parte das taxas cobradas pela prefeitura das demais barracas armadas durante a festa. Em 1987, ele designou uma pessoa de sua confiança para "coordenar" a **Irmandade do Rosário**: José Nicácio Amorim, conhecido como Zuza Nicácio, presidente de outra confraria, a **Conferência Vicentina** de Pombal.

O "coordenador" ou "presidente", como o chamam alguns dos irmãos, atua como mediador entre as duas partes e, ao mesmo tempo, está encarregado de controlar

³ BENJAMIN, Roberto E. C. *Festa do Rosário de Pombal*. João Pessoa: UFPB/Ed. Universitária; MEC/DAC/FUNARTE/Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro; Secret. Educ. Cult. Est. da Paraíba [1976], p. 45.

a entidade, especialmente no que diz respeito a suas verbas, fazendo a contabilidade e prestando contas ao vigário, a quem repassa o dinheiro. Com isso, a **Irmandade** perdeu também o controle sobre os donativos arrecadados por seus membros.

Cabe lembrar que os irmãos fazem coletas durante todo o ano, percorrendo as ruas de Pombal. Durante a festa, as esmolas se multiplicam, sendo recolhidas também no decorrer das missas, ou depositadas pelos fiéis em um recipiente colocado junto à imagem de Nossa Senhora do Rosário. As doações são destinadas à "santa", isto é, em princípio, deveriam ficar com a **Irmandade**, que utilizaria parte dessas verbas na conservação da Igreja de Nossa Senhora do Rosário e outra parte em uma "caixinha" para o eventual auxílio a irmãos necessitados, em decorrência de problemas de saúde, desemprego, etc.

Os irmãos acusam o padre de utilizar esse dinheiro em obras na matriz de Nossa Senhora do Bom Sucesso e em igrejas de localidades vizinhas, nas quais também é vigário. Alguns moradores de Pombal reclamam também da destinação de verbas para as obras de um hospital em Paulista, cidade natal do sacerdote, próxima a Pombal, ressaltando que ele tem ali interesses políticos, além dos religiosos.

Zuza Nicácio confirmou a centralização do dinheiro arrecadado nas mãos do clérigo e sua utilização em serviços e obras em toda a paróquia. Confirmou, ainda, que os irmãos obtêm muito mais donativos que a confraria vicentina, por ele presidida e que funciona junto à matriz. Os integrantes da **Irmandade** acrescentam que a "santa" recebe muitas doações por ser "muito forte", muito milagrosa.

As desavenças entre os irmãos do Rosário e o vigário alcançaram uma tal intensidade que ele deixou de participar das reuniões da confraria. Contam os integrantes dos grupos populares que o padre reclamava do montante das verbas arrecadadas, considerando-o muito baixo, tendo chegado a acusar os membros da **Irmandade do Rosário** de desviarem parte desse dinheiro.

Um dos irmãos apresentou queixa semelhante, sem entrar em detalhes nem mencionar explicitamente o pároco: "a gente é chamado por ladrão". Disse ter sido chamado de ladrão por uma professora negra, mas mencionou o fato em meio a considerações a respeito das relações entre a **Irmandade** e o sacerdote e atribuiu a essa injúria sua intenção de abandonar a confraria. O contexto no qual se inseriu o comentário parece vincular a ofensa aos atritos com o vigário, pois do contrário tal acusação dificilmente o levaria a pensar em deixar a **Irmandade**.

Conforme diversos relatos, o padre Solon ameaçou várias vezes não realizar a festa; uma dessas ameaças ocorreu às vésperas da festa de 1987. Muitos anos antes, de acordo com um depoimento, ele chegou a afirmar que iria fechar a Igreja do Rosário. Um sacerdote que o precedera na paróquia, já bastante velho e doente nessa época,

encontrando um dos irmãos do Rosário, teria perguntado se iria haver a festa, recebendo a resposta: "a festa hai". Lembrou então que o vigário tinha prometido fechar a igreja, ao que o irmão replicou:

"(...) Mas nós temos uma escada alta e a gente entra por uma janela, abre a igreja e faz a festa".

O antecessor do padre Solon, ao ouvir a afirmação do membro da **Irmandade**, teria dito: "muito bem".

Ao comunicar sua intenção ao bispo, em Cajazeiras, o padre Solon teria sido proibido de concretizá-la, ouvindo o seguinte comentário:

"(...) 'Se eu, que sou eu, o nó que os negrinhos fazem eu não desato, não é você que vai desatar.' (...)"⁴

Após receber essa ordem, o pároco teria voltado a Pombal, negando que tivesse alguma vez feito aquela ameaça.

A deterioração do relacionamento com o vigário levou alguns dos membros mais importantes da **Irmandade do Rosário** ("irmãos de mesa" e, além disso, bem conceituados entre seus pares) a pensarem em abandoná-la e mesmo em dissolvê-la. Foi a mediação do "coordenador", como indicam com clareza os depoimentos dele e dos próprios irmãos, que garantiu a continuidade do funcionamento da confraria e a manutenção de suas relações com o pároco. Os desentendimentos com o sacerdote, porém, não impedem que os irmãos submetam-se a suas determinações, entregando a Zuza Nicácio as esmolas que recolhem durante a festa e fora dela, além de exercerem outras atividades na festa.

Os relatos dos "negros do Rosário" trazem informações sobre a Festa do Rosário e seus participantes, no passado e no presente, baseadas em sua vivência e em sua memória, algumas delas confirmadas pelo depoimento do "coordenador" da **Irmandade**. Atestam, em primeiro lugar, o alto grau de tensão atingido nas relações da **Irmandade** (e de outros "negros do Rosário", próximos a ela) com o atual vigário. Em segundo, o interesse em mostrar que os antecessores desse sacerdote sempre acabavam por aceitar a autonomia da **Irmandade do Rosário** e mesmo por simpatizar com os negros do Rosário (um deles, chegando a apoiá-los em um conflito com o padre Solon). Em terceiro lugar, pretendem demonstrar a capacidade que a confraria tem de resistir ao padre e o **prestígio** de que ela desfruta. A "força dos negros" teria resultado no apoio dos bispos e mesmo dos padres que, no início de sua atuação na paróquia, se defrontaram com ela e não conseguiram suplantá-la. Essa última

⁴. Este relato não foi gravado, apenas anotado, por isto, as passagens entre aspas reproduzem **aproximadamente** a fala do entrevistado.

preocupação foi explicitada em algumas conversas, mas aparece, de forma implícita, em grande parte dos depoimentos. Cabe aprofundar um pouco mais a discussão desses relatos, em busca daquilo que eles podem nos revelar, em termos das relações entre os "negros do Rosário" e a Igreja Católica, bem como no que se refere ao modo como percebem suas condições de atuação e se posicionam frente a elas.

3.1.1. O recurso ao bispo e a autoridade do documento

Nos conflitos com os sacerdotes, a **Irmandade do Rosário** de Pombal invoca em seu favor uma autoridade superior, a dos bispos, seja diretamente, seja indiretamente, através do "estatuto" que contém as normas aprovadas há quase um século pelo bispo de Olinda. O recurso ao "estatuto" é mais freqüente; isto poderia ser atribuído apenas à comodidade, já que é mais fácil recorrer aos termos do documento que ir até Cajazeiras e conseguir uma audiência com o bispo. Não se pode descartar, no entanto, um outro motivo para tal preferência: a maior confiança depositada naquilo que está escrito.

Como se sabe, os padres e os bispos são substituídos - e a cada mudança de pároco, os negros do Rosário tiveram que enfrentar novamente suas reservas ou mesmo hostilidade. Além disso, diversos integrantes dos grupos populares consideram o atual vigário e alguns de seus antecessores pouco simpáticos à devoção ao Rosário (a "religião dos negros").

O padre Solon chega a ser acusado de colocar seus próprios interesses acima daqueles da paróquia (o uso das verbas arrecadadas pela **Irmandade** em obras que favoreçam suas pretensões políticas). Vigários que o precederam sofrem acusação mais grave: a de terem vendido bens da confraria - "da santa" - sem necessidade. Nesse quadro, não é difícil acreditar na possibilidade de que um novo bispo venha a optar por não interferir nas disputas entre o padre e os leigos, ou prefira apoiar o primeiro.

Frente a essa incerteza, o documento de compromisso da **Irmandade do Rosário** representaria algo mais sólido, mais permanente, que as posições e atitudes de autoridades que podem mudar de idéia, ou ser substituídas. A confiança depositada nesse documento decorre de uma crença na **permanência do texto escrito**, na **imutabilidade das regras ali definidas**: essas normas, acreditam os irmãos, não podem ser alteradas.

Há muitos anos, os irmãos não conseguem ver o documento. A importância atribuída a ele pode ser medida pela acusação a um dos antecessores do padre Solon de tê-lo escondido, com o objetivo de tornar mais fácil o desrespeito aos direitos da confraria.

As informações a respeito do episódio não permitem ter maior firmeza quanto à identificação do padre responsabilizado pelo desaparecimento. Um dos "negros do Rosário", ao comentar a entrega desse documento, pelo monsenhor Valeriano, ao cônego Vicente afirmou que este último sacerdote "deu fim a essa ata." Fazem-se necessárias, porém, duas ressalvas. Em primeiro lugar, esse depoimento fazia referência ao "padre velho", epíteto que, em outros relatos, designa o monsenhor Valeriano, ou ainda o cônego Oriel, seu substituto na paróquia a partir de 1957.⁵ Pode ter havido aí alguma confusão com relação aos personagens envolvidos e à época em que se deu o desaparecimento.

Em segundo lugar, Wilson Seixas cita os "Estatutos e Compromissos" da **Irmadade do Rosário** em um de seus livros, afirmando que eles ainda existem "nos arquivos velhos da paróquia de Pombal". O livro foi concluído em 1961 e publicado, de acordo com indicações encontradas no texto, no ano seguinte, posteriormente, portanto, à passagem de cônego Vicente pela paróquia. Quinze anos depois, Roberto Benjamin faz referências ao documento, mas a partir do livro de Seixas. Seus comentários deixam claro que não teve acesso ao original, embora tenha contado com a colaboração do vigário, padre Solon, a quem agradece no início do trabalho.⁶

Pelo que se viu, a confiança no "estatuto" se baseia na **memória** que os negros do Rosário têm dele, transmitida oralmente, apesar de se tratar de documento **escrito**. E não poderia ser diferente, mesmo que o documento não tivesse desaparecido. Afinal, poucos deles têm um grau de alfabetização maior que o necessário para assinar o próprio nome, o que torna bastante difícil o trato com as regras contidas em um texto escrito no final do século passado.

A invocação do documento de compromisso da **Irmadade do Rosário** como contraponto às intenções dos padres representa uma disputa de poder: ao poder da autoridade eclesiástica mais próxima, o vigário, é contraposto o de uma autoridade mais alta, à qual o sacerdote deve se submeter. Esta autoridade pode ser o bispo em exercício no momento em que surgem os problemas ou o antigo bispo de Olinda, cujas determinações estão estabelecidas em um texto escrito. O mesmo "negro do Rosário" que responsabilizou um dos padres pelo desaparecimento do documento, em

⁵. Apesar de ter passado a realizar as atividades da paróquia, a partir de 1945, no lugar de monsenhor Valeriano, o cônego Vicente de Freitas não se tornou pároco de Pombal - foi mantido como pró-pároco. Em 1957, o cônego Oriel assumiu a paróquia de Pombal, substituindo monsenhor Valeriano (Cf. SEIXAS, Wilson, op. cit., p. 77ss). O relato da entrega dos documentos de compromisso da Irmadade, por monsenhor Valeriano, a seu sucessor, será retomado adiante.

⁶. SEIXAS, op. cit., p. 232 e BENJAMIN, Roberto, op. cit., p. 43-44.

outro ponto de seu depoimento, tornou mais explícita a relação entre a autonomia da **Irmandade** e da Igreja do Rosário, a "ata" (documento de compromisso da **Irmandade**) e o pagamento aos padres pela missa. Falava sobre a entrega da "ata", pelo monsenhor Valeriano, ao cônego Vicente:

"(...) o padre velho já tava velho, não podia mais, entregou e disse: 'ói. Você... tá vendo isso aqui? Você não tem nada com aquela festa, daquela igreja. Aquela festa daquela igreja é a festa dos negros. É a festa dos negros, ali eles que é quem manda e desmanda. Você não tem nada, você **tem de cobrar, como eu vinha cobrando, seiscentos mil réis para as nove noites de novena e... e a missa.**' (...)."

A **Irmandade do Rosário** de Pombal, ao lançar mão do documento de compromisso para enfrentar os sacerdotes, também retoma uma prática utilizada, no século XVIII, por suas congêneres do Distrito Diamantino. A aprovação dos compromissos dessas irmandades pelo rei, exigida em 1765, tinha o intuito de aumentar o controle sobre elas. Acabou sendo utilizada, no entanto, com o objetivo de reduzir o poder dos clérigos sobre as associações:

"(...) Cada confraria, ao reivindicar direitos, buscar vantagens, dava a aprovação como prova de uma obrigação de cumprirem, mesmo os padres, os vários itens desses regulamentos."⁷

Vale a pena deter-se um pouco mais nas relações de poder que perpassam os vínculos entre a **Irmandade do Rosário** e a Igreja. Os vigários, autoridades mais próximas, são contestados e às vezes asperamente criticados. A memória dos negros do Rosário e de outros habitantes de Pombal registra que a **Irmandade** e a própria festa nasceram - ou se oficializaram - a partir da contestação à autoridade do vigário pelo fundador de ambas, Manoel Cachoeira, que com sua persistência obteve, em Olinda, a aprovação do bispo para a constituição da confraria.

O recurso a uma autoridade mais alta (e mais distante), em contraposição ao pároco, voltou a ser utilizado por outros juizes da **Irmandade**. Os irmãos também apelam para aquilo que foi conseguido pelo primeiro juiz junto ao bispo de Olinda - o documento contendo o regulamento da confraria. Para os integrantes da confraria, estas normas deveriam ser obedecidas pelos padres e mesmo pelos bispos - nem eles são capazes de desatar este "nó" preparado pelos "negrinhos". Na luta pela autonomia da **Irmandade**, seus membros se valem dos meios que lhes parecem mais eficazes.

3.1.2. A atuação do "coordenador"

Independentemente do desaparecimento dos documentos de compromisso, o atual vigário conseguiu colocar a **Irmandade do Rosário** sob seu controle, através da

⁷ SCARANO, Julita, op. cit., p. 23.

criação de um cargo não previsto e do preenchimento deste posto por alguém de sua confiança. Mais ainda, os irmãos não fizeram objeção explícita a este "coordenador", em seus depoimentos. Pelo contrário, mostraram-se contentes com sua atuação, elogiando sua "compreensão" e boa vontade, ao mesmo tempo em que criticavam o padre. Eles demonstraram bastante respeito e simpatia por Zuza Nicácio:

"(...) ele é uma criatura que a gente tem grande dedicação a ele, ele é um rapaz preparado, um menino ajuizado, e tudo tem dado certo, né? Graças a Deus, até o presente momento vai tudo bem, né? E ele dirige com muito brilhantismo a Irmandade, tem sido uma pessoa muito dedicada, né?"

Um dos motivos para essa simpatia foi a importância assumida pela mediação realizada pelo "coordenador", ao garantir a existência de um certo relacionamento, ainda que indireto, entre a confraria e a autoridade eclesiástica local e, assim, impedir o abandono da associação por membros importantes, ou mesmo sua dissolução. Um dos irmãos disse que Zuza Nicácio era "a salvação da Irmandade", pois lhe dava apoio, enquanto o padre nem ia a suas reuniões.

Também contribuiu bastante para esse relacionamento, com certeza, uma providência tomada por ele logo que assumiu o cargo. Até então, os participantes da confraria se responsabilizavam pela confecção, guarda e conservação de seus trajes, enquanto os brinquedos já dependiam de ajuda externa para isso. Zuza Nicácio contou que, quando assumiu, em 1987, os irmãos se apresentavam vestindo roupas que, além de não serem de cor branca, como deveriam, estavam muito velhas e bastante estragadas. Apenas o uso da opa os identificava como membros da **Irmandade do Rosário**. Além disso, calçavam sandálias "japonesas" (conhecidas em outros lugares como "havaianas") ou "percatas de rabicho" (sandálias de couro cru).

O "coordenador" fez então uma coleta no comércio local, conseguindo doações em dinheiro e em espécie, que lhe permitiram adquirir roupas brancas e tênis pretos "para os negrinhos", dando-lhes condições de se apresentarem melhor já na festa de 1987. Além disso, levou-os para conhecer pessoas "de bem" da cidade, entre elas um "doutor" (foi o termo que usou), que lhes ofereceu um almoço em sua casa.

Um dos membros da **Irmandade do Rosário** também se referiu à aquisição de roupas pelo "representante", elogiando-o por isso. Respondendo a uma pergunta, confirmou que, antes dessa providência de Nicácio, cada participante providenciava os trajes que usaria nas atividades da **Irmandade**:

"Cada qual tinha... fazia como as posses dessem. (...) Esse tinha mais posses, comprava (...) pra quando fosse no dia, aquela roupinha pra tirar (...) o hasteamento da bandeira e o dia da... da festa. (...) Hoje em dia não, graças a Deus que já tem... Deles [**de outros irmãos**] não, que já acabou, eles gastaram (...). Tenho três pares deles [**de tênis**] novinhos, calcei hoje. (...) Muito bom pra nós. Esse nosso representante... é bom demais."

Os sentimentos amigáveis com relação ao "coordenador", no entanto, não impedem o reconhecimento, por parte dos irmãos do Rosário, de que ele exerce parte das funções que deveriam caber aos membros da **Irmandade**, especialmente ao juiz. Essa percepção é indicada pelo fato de alguns deles o chamarem de **presidente**, referindo-se à **Irmandade do Rosário**, não à confraria vicentina, onde ele ocupa efetivamente este cargo. Outro indício aparece na afirmação de que "ele dirige" a **Irmandade**.

Seu papel na **Irmandade do Rosário**, na verdade, é o de uma espécie de interventor branco, nos sentidos figurado e literal: as normas da **Irmandade** não só não prevêm o cargo por ele exercido, mas também proibem a participação de brancos, como é o seu caso, em qualquer cargo. Sua designação, pelos irmãos, como "representante", pode ser entendida como referência a sua mediação: ele seria, ao mesmo tempo, representante da **Irmandade** junto ao padre, e deste junto à confraria. Foi nessa última condição, ao que tudo indica, que Zuza Nicácio compareceu à Igreja do Rosário, no momento em que os membros da **Irmandade** estavam sendo entrevistados (em 1988).

Parte do piso da igreja, em frente ao altar, tinha afundado, o que levava a seu fechamento para as necessárias reformas. Assim, os irmãos do Rosário passaram a assistir à missa na Igreja de Nossa Senhora do Bom Sucesso. Encontrados lá, tinham marcado a entrevista para pouco depois, na sacristia da Igreja do Rosário, pois o acesso a esse local não estava impedido.

Cerca de trinta minutos após o início da conversa com os integrantes da **Irmandade**, estando o encontro ainda em sua fase informal, sem o uso de gravador, chegou o "coordenador". Além de exigir do entrevistador um documento que comprovasse sua condição de pesquisador, a instituição à qual estava vinculado e "qual a finalidade da pesquisa", Zuza Nicácio deixou claro que, ao saber da entrevista com os irmãos, tinha conversado com o vigário, que lhe tinha pedido para ir verificar que tipo de informação estava sendo procurada. Acrescentou que essas informações poderiam ser obtidas diretamente com ele, na qualidade de "coordenador" da **Irmandade**. Também procurou saber o que os irmãos já tinham dito.

Pedi aos membros da confraria que não falassem mal do padre, demonstrando sua preocupação com a possível divulgação de informações que pudessem comprometer a imagem da Igreja local, da **Irmandade** e de seus integrantes. Nesse contexto, fez vagas referências a dados sobre "a vida dos negrinhos" que não deveriam ser revelados, uma observação que, apesar de nebulosa para o pesquisador, parece ter sido bem entendida pelos entrevistados.

Ao falar sobre suas atividades, o "coordenador" afirmou ser o responsável por fazer com que a **Irmandade** seguisse a orientação do vigário, e que conseguia se desincumbir bem dessa tarefa. Em outro momento, disse que esperava ser respeitado pelos irmãos como se fosse o próprio padre. Referiu-se às discórdias entre integrantes da **Irmandade** e o padre, bem como entre os irmãos, como algo normal em toda organização. Ele buscava acalmar os conflitos, "ajeitar as coisas". Acrescentou que tinha melhores condições de se dedicar à **Irmandade** que o padre, pois este não tinha tempo para dar mais atenção à confraria.

Atribuiu suas boas relações com "esses negrinhos" ao fato de compreender as limitações deles: sabendo que eles "são do mato" e, por isso, lhes faltaria "uma cultura maior", não exigia dos irmãos aquilo que eles não poderiam dar. Quando algum deles dizia algo que pudesse desagradá-lo, não levava tão a sério: já o padre reagia de modo diferente, ficava magoado.

Esses comentários acabaram por confirmar os demais relatos, no que se refere aos atritos entre o vigário e a confraria, apesar de Nicácio considerá-los normais. Também confirmaram o afastamento entre as partes, embora atribuindo-o à falta de tempo do sacerdote.

As palavras do "coordenador" também revelam alguma coisa sobre o modo como vê e como se relaciona com os "negrinhos". A lembrança de que os tinha levado a conhecer pessoas bem posicionadas socialmente aponta não só para a importância do **prestígio** para a **Irmandade**, mas também para o **grupo social** do qual se espera que advenha esse prestígio. Essa seleção é feita, resalte-se, não apenas por Nicácio, mas também pelos membros da confraria. Ele agiu dessa forma acreditando atender às expectativas dos irmãos e estes, por sua vez, aceitaram de bom grado sua iniciativa.

Zuza Nicácio dispensa aos irmãos do Rosário um tratamento **paternal**, não despidido de **autoritarismo**. Isso aparece em sua fala, não só quando afirma querer ser **respeitado** como se fosse o padre, mas também em outro momento da conversa. Ao devolver os agradecimentos feitos a ele anteriormente pelos irmãos, disse que seu trabalho só dava bons resultados porque eles **acatavam suas "ordens"**, seguindo a orientação do vigário. O respeito, aí, é sinônimo de obediência. A designação utilizada pelos irmãos ("**presidente**"), juntamente com a afirmação de que ele **dirigia** a **Irmandade**, confirmam esta interpretação. Os integrantes da confraria, com efeito, submetem-se à principal exigência do pároco, ao entregarem as verbas arrecadadas ao "coordenador" e ao permitirem que ele se encarregue da contabilidade. Assim, tornam-se subordinados a ele em uma questão importante na vida da confraria - suas finanças.

3.1.3. Ambigüidades nas relações da Irmandade com os "outros"

Além desses problemas, vinculados a sua situação como organização integrante da Igreja, a **Irmandade do Rosário** enfrenta uma outra dificuldade, essa comum também aos **Congos** e ao **Reisado**: conseguir novas adesões. Na **Irmandade**, essa situação ganha contornos específicos. Assim como nos brinquedos, há o desinteresse por parte de pessoas que teriam condições de participar do grupo, mas a **Irmandade** se ressentia particularmente da falta de pessoas com maior grau de escolaridade, capazes de realizar os trabalhos de secretaria e contabilidade.

O escrivão, também designado como secretário dos trabalhos da **Irmandade**, Floriano Germano Lopes, demonstrou em seu depoimento ter mais instrução e maiores conhecimentos no âmbito da cultura baseada na escrita que a maioria de seus companheiros. A falta de quadros foi a explicação fornecida por ele para a presença de brancos entre os irmãos de mesa, apesar de isso ser proibido pelas normas da confraria:

"(...) segundo os estatutos, diz que não poderão ser pessoas de cor clara, né? (...) Mas que no passado e mesmo até hoje têm exercido mandatos aí pessoas mesmo brancas, de cor branca. (...) É que às vezes... há deficiência de elementos de cor preta, que queiram enfrentar e outro se dispõe a enfrentar e a gente dá oportunidade, mas sabemos que é contra o regulamento permitido, né? (...) Sempre devia ser moreno. (...) Mas infelizmente, é como eu já disse, tem pessoas que... (...) nós temos aqui, elementos pretinho... até preparados, né? (...) Pessoas que cursam faculdade, tudo isso, que podia muito bem, se interessasse, dirigir qualquer posição dessa, né? Mas aí se negam, né?"

Completando sua explicação, o secretário mostrou que a **Irmandade** é alvo de preconceito e discriminação por parte dos mais instruídos, inclusive os negros:

"O senhor sabe, quando um homem passa a conhecimentos elevados ele não quer mais... ficar assim, como se diz... Ele acha que enfrentar uma Irmandade é **quase uma humilhação** pra ele. (...) Pra o grau que ele é... possuidor... de conhecimento. Ele não quer. (...) Aí nós temos aí um bocado de nego novo, na casa de seus quarenta anos, trinta e poucos... Que se quisessem enfrentar isso aí seria muito bom pra gente, que são pessoas que... têm conhe..., têm curso, né? (...) Mas eles não querem. De jeito nenhum. É **preciso se trazer um nego velho matuto como esse**, pra ser o juiz. Porque não tem um nego novo de conhecimento que queira. Ele acha que é **baixar a dignidade dele em ser juiz de uma Irmandade do Rosário**, né?"

As palavras acima atestam seu próprio preconceito contra os companheiros - de **Irmandade** e de etnia - menos escolarizados, os "matutos", depreciados pelo secretário. Sublinhe-se que ele falava isso em frente aos outros membros da confraria, sem que parecesse causar algum mal-estar - o mesmo, aliás, ocorreu com as afirmações do "coordenador" referentes aos "negrinhos".

Um aspecto a ressaltar, nessas relações de poder (e não só nelas, diga-se de passagem), é a presença de uma certa ambigüidade. De um lado, os irmãos criticam o pároco, queixando-se do uso que ele faz das verbas que arrecadam e do desrespeito a sua autonomia, prescrita pelo estatuto da **Irmandade do Rosário**. De outro, aceitam que o clérigo controle essas verbas e que o faça por intermédio de um "coordenador" por ele imposto, contrariando aquela mesma regulamentação.

A ambigüidade aparece ainda nas relações com o "coordenador". Os membros da confraria, apesar de reconhecerem que ele a **dirige**, agindo como seu **presidente**, função que caberia ao juiz, não só o aceitam, como se sentem até mesmo agradecidos por sua atuação. Nicácio, de seu lado, trata-os com um misto de condescendência e autoritarismo.

Uma possível explicação para essa situação passa pelas **relações pessoais** dos irmãos - com o "coordenador" e com o vigário.

Os participantes dos grupos de cultura popular elogiaram o comportamento do padre ao chegar em Pombal, quando era "amigo dos pobres" e, esquecendo as formalidades, bisbilhotava as panelas e, sem cerimônia, pedia para experimentar a comida que lhe agradasse. Reclamaram, em contrapartida, de sua atitude posterior, de distanciamento e mesmo menosprezo, pois passou a olhar "de cima" para os "pobres".

Uma queixa mais séria se refere à acusação que fez, aos integrantes da **Irmandade**, de desvio de verbas. Ser "chamado por ladrão" é uma ofensa grave, difícil de perdoar ou esquecer.

O "coordenador", por sua vez, lembrou não apenas que obteve novos trajés para os integrantes da **Irmandade do Rosário**, mas também que os levou para conhecer pessoas "**de bem**", enfatizando o **almoço** oferecido por uma delas aos irmãos.

O convite para entrar em casa e o oferecimento de comida ou bebida são tomados como uma forma de **aproximação** entre as pessoas mais favorecidas (em termos de riqueza, poder e posição social) e os "pobres". A desigualdade que os separa parece ser esquecida: os "grandes" como que abrem mão de seus privilégios e, ao mesmo tempo, fazem aos "pobres" a concessão de permitir que entrem em suas casas como convidados. Uma expressão usada na Paraíba define o "grande" que age assim como alguém "sem nenhuma bondade", isto é, informal, sem cerimônia. A expressão poderia ser traduzida com o emprego de uma gíria mais conhecida nacionalmente: trata-se de alguém que não faz questão de "ser o bom". Essa tradução torna mais patente a idéia de que esse comportamento é entendido como uma renúncia ao privilégio advindo da posição social.

Este tipo de comportamento é o outro lado daquele atribuído ao padre Solon, em seus primeiros tempos de vigário, e valorizado pelos negros do Rosário de Pombal. Convidar um "pobre" para almoçar, assim como aceitar um convite dele (ou se oferecer sem ser convidado) representa não só a informalidade, mas uma forma de **distinguir** o "pequeno".

A reação, ou melhor, a ausência de reação, a aparente neutralidade com que os irmãos ouviram o "representante" permite concluir que eles também encaram o fato de terem sido convidados como uma honra. Seus elogios a Nicácio, na ausência dele, indicam a aceitação e, mais ainda, a **valorização** da forma de tratamento que ele dispensa aos "negrinhos" - tratamento do qual, relembre-se, faz parte a condescendência, sob a qual se pode encontrar sem grandes dificuldades a **inferiorização** dos membros da **Irmandade**.

As observações do secretário da **Irmandade do Rosário** apontam no mesmo sentido. De um lado, queixa-se dos negros mais instruídos, que se negam a participar da entidade, considerando "quase uma humilhação" ser juiz da confraria. De outro, deprecia seus companheiros, particularmente o juiz, ao insinuar que ele não tem as qualificações que seriam desejáveis para o cargo. Ele teria sido eleito e reeleito, diversas vezes, por falta de melhor opção: "**É preciso se trazer um nego velho matuto como esse**".

A aceitação passiva de considerações deste teor, sem que qualquer contestação, ainda que indireta, fosse feita pelo juiz e pelos demais irmãos, aumenta a convicção de que comentários desse tipo, apesar de sua inegável carga pejorativa, são vistos por eles como normais e não são tomados como ofensivos.

Nesse contexto, cabe retomar a questão do **prestígio**. A noção pode ter dois significados bastante diferentes. De um lado, nas relações entre os integrantes de camadas populares, representa a **valorização** dos irmãos pelos outros devotos do Rosário, vinculada a seu papel na manutenção da "religião dos negros". Desse prestígio entre iguais a **Irmandade** tira parte da "força" necessária para enfrentar os padres.

De outro lado, está o **prestígio** que vem "de cima". Nesse caso, tem-se uma relação assimétrica, na qual os "negrinhos" são tratados com autoritarismo e condescendência - incluída aí uma visão depreciativa de suas práticas religiosas e de seu comportamento. Os "de baixo", por sua vez, devem retribuir com o respeito aos "de cima" e com uma atitude que, designada como "respeito", consiste, na verdade, em **submissão**. Espera-se deles não só que acatem as **ordens** recebidas, mas também que aceitem este tipo de tratamento, sem contestações ou mesmo queixas, e até se sintam

agradecidos pela atenção que recebem. Parece que os irmãos do Rosário têm atendido a esta expectativa.

A aparente aceitação, pelos membros da **Irmandade**, da assimetria que caracteriza suas relações com terceiros, poderia ser atribuída, primordialmente, ao fato de sua associação fazer parte da Igreja Católica. A condescendência com relação aos "pobres de espírito" tem sido uma atitude bastante comum nos sacerdotes que buscam ampliar e conservar os fiéis da Igreja. Além disso, a rigidez, ao menos formal, da hierarquia, é um componente importante da organização eclesiástica.

A inserção na organização da Igreja Católica, no entanto, não pode ser tomada como o único fator a contribuir para esse comportamento, nem mesmo como o mais importante. Outros aspectos devem ser considerados, uma vez que relações semelhantes são encontradas nos demais grupos populares que participam da Festa do Rosário.

Ao dizer que os integrantes da **Irmandade do Rosário aparentemente** aceitam o tratamento dos "de cima", que lhes reserva uma posição de subserviência, pretendo sublinhar a necessidade de uma certa cautela na análise desses depoimentos.

Edward P. Thompson aponta algumas dificuldades para o uso da noção de "paternalismo". Além de imprecisa, esta noção "tende a oferecer um modelo de ordem social visto de cima":

"(...) E o termo não pode desfazer-se de implicações normativas: sugere calor humano, em uma relação **mutuamente admitida**: o pai é consciente de seus deveres e responsabilidades para com o filho, o filho está conforme ou ativamente consciente de seu estado filial."

As reflexões de Thompson se voltam para a sociedade inglesa do século XVIII, mas dizem respeito a uma questão bem mais ampla: trata-se do uso de noções que enfatizam "o conflito e a tensão dentro do processo social", ou de outro conjunto de termos ("paternalismo", "pré-industrial", "modernização"), que

"parece deslocar-nos para uma visão da sociedade como ordem sociológica auto-reguladora."

Buscando enfocar as relações sociais "a partir de baixo", o autor oferece uma leitura alternativa dessa noção, considerando sua **reciprocidade**,

"o 'equilíbrio paternalista' no qual **ambas as partes da equação eram, até certo ponto, prisioneiras da contrária**, mais útil que as noções de 'sociedade de uma só classe' ou de consenso. O que deve nos ocupar é a **polarização de interesses antagônicos** e sua correspondente dialética da cultura."⁸

⁸. Cf. THOMPSON, E. P. "La sociedad inglesa del siglo XVIII: ¿Lucha de clases sin clases?" In: — *Tradición, revuelta y consciencia de clase: estudios sobre la crisis de la sociedad*

Na Inglaterra do século XVIII, a hegemonia da **gentry** restringe o campo no qual a cultura plebéia pode se desenvolver, mas as condições nas quais esta hegemonia é exercida também exigem concessões à plebe, que por sua vez aproveita aquela parte dos costumes e leis que podem favorecê-la em determinados momentos⁹.

Não se pode, obviamente, comparar a situação estudada por Thompson com aquela encontrada em Pombal. Faz-se necessário, porém, repensar as atitudes da autoridade (eclesiástica), do "coordenador" e dos irmãos do Rosário sob um outro enfoque, buscando despistar a noção de paternalismo de sua tendência a fornecer uma visão "de cima", que privilegia a ordem, a conformidade dos membros da sociedade com as normas vigentes, a aparente harmonia entre os agentes sociais. Ao subestimar as tensões e os conflitos, esta perspectiva perde de vista a dinâmica social, o movimento da história.

Ao nomear o "coordenador", o vigário contrariou as normas da **Irmadade do Rosário** e restringiu sua autonomia, o que significou uma imposição que desrespeitou seus direitos. Por outro lado, no entanto, esta decisão arrefeceu o conflito, já que Zuza Nicácio passou a atuar como um mediador, reduzindo os contatos diretos e conseqüentemente o grau de tensão existente nas relações entre as partes.

Ao levar os integrantes da confraria às casas de "pessoas de bem", o "coordenador" respondeu a uma expectativa dos membros da **Irmadade**, expressa em seus depoimentos: eles estavam sendo **prestigiados**, algo que prezam muito e consideram importante em sua história de resistência às investidas dos vigários. Ao obter auxílio para a renovação de seus trajes, Nicácio cumpriu um papel previsto nas relações "tradicionais", ajudando os "de baixo"; os benefícios para a confraria não foram apenas materiais, mas também em termos de valorização de sua imagem (e aí aparece novamente a questão do **prestígio**), na medida em que seus membros passaram a se apresentar melhor em público.

Os irmãos do Rosário crêem ter obtido algumas vantagens na nomeação do "coordenador". Por outro lado, a situação vigente até então parecia insustentável, pelo que demonstram os relatos - a existência da **Irmadade**, ou no mínimo a permanência nela de integrantes de importância, estava em jogo. A mediação de Nicácio veio a ser a solução de um impasse. Ou talvez tenha apenas adiado o problema, como parece suspeitar o participante da confraria já citado, ao lembrar que as boas relações com o "coordenador" mantinham-se até aquele momento. Suas palavras indicam que se

preindustrial. 3. ed. Barcelona: Editorial Crítica, 1989, p. 13-61, citadas, respectivamente, p. 19, p. 18, p. 14, p. 39.

⁹ Idem, op. cit., p. 45, p. 51-2; cf. ainda p. 14-39 e, esp., p. 39-41, p. 58-60.

alcançou um certo equilíbrio, mas também apontam para sua precariedade: poderia ser rompido a qualquer momento.

3.2. Os três brinquedos: dificuldades, competição, disputas

Os **Pontões**, ou **espontões**, nunca deixam de sair na Festa do Rosário. O grupo é tão assíduo quanto a **Irmandade do Rosário** e o **Reisado**, com a diferença, com relação a este último, que os **Pontões** saem um número bem maior de vezes durante a festa, começando já na quinta-feira em que se inicia a festa, com o levantamento do mastro, mais de uma semana antes dos dias mais importantes da comemoração. Na verdade, o brinquedo atua maior número de vezes e mais tempo que a própria **Irmandade**, pois acompanha esta confraria em todas as suas atividades e, além disso, também brinca pelas ruas em outras oportunidades.

Essa assiduidade não significa, no entanto, que o grupo não enfrente dificuldades. A primeira delas, apontada pelo capitão do grupo, Clóvis Rufino de Jesus e já discutida em capítulo anterior, é a falta de dinheiro para adquirir e manter a indumentária. Durante as saídas pelas ruas, os **Pontões** recolhem dinheiro através do ritual já descrito, em que um integrante do grupo escolhe alguém e passa a lança sobre sua cabeça, devendo o alvo da homenagem, em troca, "dar a sorte". Recebem doações, ainda, de outras pessoas que encontram pelas ruas e que não são contempladas por aquele ritual. Além disso, em algumas das residências para as quais eles são convidados, os moradores ou visitantes também lhes dão dinheiro, embora seja mais comum, nesses casos, oferecerem bebida e "tira-gostos".

Assim que recebe o dinheiro, o espontão o entrega ao caixa do grupo. Na noite de domingo, após o encerramento da participação dos **Pontões** na Festa do Rosário, o total recebido é redistribuído entre seus integrantes. O recebimento dessa ajuda financeira funciona como incentivo à participação no brinquedo, mas isso significa, por outro lado, que o dinheiro não será utilizado na obtenção e conservação dos trajes e adereços utilizados pelos **Pontões**. Nos últimos anos, como observei anteriormente, o responsável pela compra do material, obtenção de meios para a confecção e pela conservação do vestuário dos **Pontões**, assim como dos demais brinquedos, tem sido Luís Barbosa Neto.

As dificuldades financeiras pelas quais têm passado os grupos de cultura popular que fazem a Festa do Rosário, atestadas por sua impossibilidade de obter, por seus próprios meios, o material exigido por suas práticas culturais, já discutida no

segundo capítulo, não impõem limitações apenas a este aspecto das manifestações. Elas também obrigaram os **Pontões** a restringirem suas atividades, abandonando as apresentações que costumavam fazer em festas realizadas fora de Pombal.

Lourenço Rufino de Jesus informou que os **Pontões**, nas décadas de cinquenta e sessenta, participavam de festas religiosas em localidades vizinhas a Pombal, sendo que a uma delas o grupo comparecia todos os anos. Acrescentou que o brinquedo deixou de viajar para um local mais distante, a cidade de Canindé (CE), por falta de condições financeiras. O capitão, Clóvis Rufino de Jesus, também lembrou a atuação dos **Pontões** em alguns locais próximos, até os anos setenta, e apresentou motivo semelhante para o abandono destas viagens:

"(...) Aí a gente primeiro ia noite de festa, pra Jericó, Paulista... (...) Assim, noite de festa. Mas num... num dá mais pra gente ir. Que as coisa tá muito... é... tá muito dependioso [**dispendioso**]. Aí a gente deixemo até de ir."

A insuficiência da arrecadação de dinheiro aparece por contraste com a situação anterior, até por volta da década de setenta: Lourenço Rufino de Jesus, lembrando esse período, referiu-se à necessidade de os **Pontões** terem um caixa e, a seguir, aludiu ao recebimento de quantias mais significantes no passado:

"(...) Aquilo era uma brincadeira que saía dinheiro. Saía dinheiro."

Os **Pontões** têm enfrentado outras dificuldades, além daquelas originadas na falta de verbas. Um embaraço enfrentado pelo grupo é a redução do interesse dos jovens. Alguns deles abandonam o grupo, outros, convidados a participar, não se sentem atraídos. Apesar de haver a possibilidade de ganhar algum dinheiro através da atuação durante a festa, este ganho parece não ser suficiente para compensar o esforço despendido, ou para superar o receio de participar de uma manifestação folclórica, atividade desprestigiada, sujeita ao preconceito.

Vale acrescentar que, especialmente entre os jovens, de todas as condições sociais, essas atividades podem ser alvo de ridicularização, o que desestimula os jovens pertencentes às camadas pobres da população, inclusive aqueles que fazem parte das famílias dos "negros do Rosário", a participar delas. Diversos integrantes dos "negros do Rosário" fizeram referência ao desinteresse dos jovens, relacionando-o à falta de prestígio das atividades promovidas pelos quatro grupos populares que se apresentam na Festa do Rosário.

O alcoolismo de alguns membros e a falta de disciplina são dois outros problemas sofridos pelos **Pontões**. Ambos estão, até certo ponto, associados, uma vez que o alcoolismo só se torna um problema quando atrapalha o desenvolvimento das atividades do grupo; nesse caso, significa falta de aplicação, uma forma de indisciplina. Em uma das Festas do Rosário, os **Pontões** se apresentavam junto ao

palanque montado em frente à Igreja do Rosário, quando um de seus integrantes, excessivamente bêbado, caiu no chão e teve que ser carregado dali por dois companheiros. O capitão do brinquedo referiu-se à bebida como um dos contratempos enfrentados por ele, ao lembrar de seus sobrinhos que tinham participado do grupo e posteriormente o tinham abandonado, restando apenas um deles:

"(...) É, por ora só tem um. (...) Todos os meus sobrinho já brincaram. Agora, deixaram.

.....
 "Começava a beber, e começava a me abusar, e eu ia pedindo a Deus que eles abandonasse e até que abandonaram e ficaram pra lá, e não vieram, querem voltar e eu não boto mais, por causa da cachaça! Que eu não bebo. Eu deixei de beber, e é tão chato o camarada que não bebe tá lutando com bêbo...

.....
 "Não acha? É chato demais. E aquilo ali é uma responsabilidade que a gente tem, de entrar numa casa, entrar tudo bêbo, o povo não convida, e já tava deixando de convidar a gente pras casa... E o camarada deve evitar. Deve evitar essas coisa."

As palavras do capitão dos **Pontões** apontam mais uma dificuldade enfrentada: a redução dos convites, devida, segundo ele, ao fato de alguns membros do grupo se embebedarem. Outros "negros do Rosário" referiram-se à diminuição dos convites de habitantes de Pombal para que os **Pontões**, assim como para os **Congos** e o **Reisado**, brincassem em suas casas. Não indicaram, porém, o excesso de bebida como motivo para essa situação.

Como tem sido apontado até aqui e se verá de forma mais detalhada adiante, os integrantes dos grupos de cultura popular de Pombal costumam lembrar os convites que recebem para brincar nas casas de pessoas de projeção social na cidade. Essas referências surgem como meio de evidenciar o prestígio desfrutado pelos grupos. Em algumas conversas com "negros do Rosário", pouco depois de mencionadas as visitas a pessoas importantes, surgia alguma observação sobre a redução das residências visitadas, o que torna ainda mais perceptível a vinculação entre a valorização dos grupos e o número de visitas ou, mais ainda, a importância das pessoas que faziam os convites. A diminuição dessas visitas seria, assim, um sinal da queda do prestígio dos brinquedos.

A percepção da queda de prestígio dos grupos populares, aliada nesse caso ao preconceito, aparece também quando os "negros do Rosário" fazem referência à perda de interesse dos jovens em participar dos brinquedos, como se viu acima.

A recusa a participar das atividades dos "negros do Rosário", por temor à ridicularização ou mesmo preconceito em relação a elas, foi apontada explicitamente por Floriano Germano Lopes, escrivão da **Irmandade do Rosário**, como se viu anteriormente. O escrivão referia-se a negros de melhor condição social, que poderiam

exercer os cargos de escrivão ou de tesoureiro. Ao mesmo tempo em que condenava esta atitude, apresentou-a como justificava para a presença de "pessoas de cor clara" na confraria, contrariando seu estatuto.

Também no **Reisado**, o interesse dos jovens pelo brinquedo é reduzido. Seu chefe, Chico de Bembém, sofre do mal de Chagas; seu filho, embora participe do brinquedo, não quer aprender a dirigir a dança, pois não aceita substituir Chico. Alega que seria muito triste continuar atuando depois do falecimento do pai, mas essa atitude demonstra que o brinquedo - e sua continuidade - tem menos importância para ele que para Chico, para quem a falta de perspectiva de continuidade, por não ter encontrado alguém para sucedê-lo na chefia, é um forte motivo de desgosto.

A falta de assiduidade dos membros do grupo é outra fonte de aborrecimentos para Chico de Bembém. Ele enfatizou, em entrevista, que não deixava de participar do brinquedo, apesar da doença, que o obriga a andar de bengala e provoca crises de respiração. Os jovens, por seu turno, se propõem a sair durante a festa, por isso são feitos os trajés para eles e, quando chega a festa, desistem de atuar no brinquedo, o que resulta em desperdício do tempo e dinheiro gastos com a confecção de suas vestimentas que, feitas de acordo com suas medidas, dificilmente servirão para outras pessoas. O chefe do **Reisado** reclamou da apresentação do grupo no domingo, que não tinha sido tão boa quando a do dia anterior:

"Olha, é porque hoje... ontem a gente saiu bonito, mas uns cabra sem-vergonha, tinha dezesseis, home!"

Acrescentou que deveriam ser doze homens "na fila", seis em cada fila, além do general, o Mateus, o rei e o secretário. Na verdade, ainda há um violonista, o que perfaz um total de dezessete pessoas. Não conseguiu sair com o grupo completo, no domingo. Não perdoou o comportamento dos que haviam faltado, e faz questão de demonstrar isso:

"Aí uns cabra muito safado... dá a roupa pra faze[r], quando é no dia num vai, mode namora[r]..."

Voltou à carga contra os faltosos, algum tempo depois:

"(...) antigamente, o número era seis de um lado, seis do outro. Era bonito.

.....
 "Seis e seis. Só que os sem-vergonha dá a roupa p'a faze[r] e... (...) dois primo desse menino... (...) fez da[r] a roupa, deixou de faze[r] pra outro... aí num veio nenhum."

A reação de Francisco Valeriano de Oliveira se explica pelo fato de que tal atitude dos candidatos a atuar no **Reisado** alia a indisciplina à falta de assiduidade,

uma vez que prometem participar e não cumprem o prometido, gerando não só desgastes, mas também prejuízos materiais, com a confecção inútil de roupas.

Integrantes dos **Congos**, do mesmo modo que os participantes dos demais brinquedos, queixaram-se da falta de assiduidade dos mais jovens. O líder e guia dos **Congos**, João Luís de Andrade, apontou esta dificuldade. Também sua tia, Maria de Barros, que foi zeladora do brinquedo, lembrou do problema, acrescentando que os jovens só procuravam o grupo, demonstrando vontade de participar, quando havia alguma viagem, para apresentações em outros locais. Na Festa do Rosário de Pombal, no entanto, havia grande dificuldade para se encontrar o número de pessoas necessário para atuar no brinquedo. Isso já ocorria no início da década de oitenta; anteriormente, enquanto que seu pai e seu irmão foram reis, não havia esse problema. Após a morte deles, algum tempo depois que seu filho, Chico de Barros, se tornou guia e passou a liderar o grupo, passaram a ter dificuldades:

"(...) e tinha uma coisa. Quando papai dizia assim: 'Vamo arrumar pra sair os **Congos**'... Hoje é tudo com sacrifício. (...) Francisco mesmo, comia fogo mais eu (...) Faz[em] muitas frescura. Eles não queria dançar aqui! Eles queriam dançar longe! (...) Quando era assim longe, tava tudo... avexado, era tudo... avexado. Agora aqui mesmo..."

Um dos participantes dos **Pontões** referiu-se ainda a um outro problema, que o grupo partilha com a **Irmadade do Rosário**: a resistência do vigário de Pombal ao brinquedo. A oposição parece decorrer do fato de que os **Pontões** constituem o grupo mais identificado com a confraria, tanto por serem alguns **Pontões** também "irmãos do Rosário", além de vários outros integrantes do brinquedo manterem relações de parentesco com os integrantes da **Irmadade**, quanto por atuarem juntos em grande parte das ocasiões: a **Irmadade** só sai às ruas, durante a Festa do Rosário, acompanhada pelos **Pontões**, que, como já foi dito, fazem as vezes de guarda de honra do rei e da rainha do Rosário. O participante do brinquedo afirmou que o sacerdote já quis que os **Pontões** deixassem de sair durante a festa, mas não alcançou seu objetivo:

"(...) o padre já quis, conversou em acabar e... e a gente já botemo pra cima e... Só se acabar no pau: porque quando acabar com a raça todinha, tudinho, o que é de negro, aí não, aí ele acaba. Mas (...) enquanto existir negro essa brincadeira vai à frente."

Nestas palavras, como nas afirmações de outros "negros do Rosário" a respeito das relações entre a **Irmadade** e o padre, as referências explícitas à "raça" e ao "negro" indicam a percepção de que a oposição do vigário vincula-se ao fato de se tratarem de atividades culturais realizadas por negros. No caso dos **Pontões**, ressalta o preconceito, já que a brincadeira não tem um conteúdo expressamente religioso; a religiosidade aparece através da devoção ao Rosário e do acompanhamento das

cerimônias religiosas, tais como a procissão e as demais que contam com a participação da **Irmandade**.

3.2.1. Competição nos brinquedos e entre eles

Os brinquedos que atuam na **Festa do Rosário** competem entre si em torno da importância relativa de cada um na festa e de qual deles agrada mais ao público da festa e aos moradores de Pombal. A disputa não é realizada diretamente (não presenciei discussões entre membros de diferentes grupos a respeito de qual deles tem papel mais importante), mas surge nas entrevistas, algumas vezes implicitamente, outras de forma mais explícita.

Como se viu ao longo deste trabalho, é comum que os integrantes dos brinquedos comentem as viagens realizadas para apresentar o brinquedo em outras localidades, bem como as visitas que fazem para brincar em residências, geralmente lembrando que recebem convites para irem às casas de "doutores", "coronéis", enfim, pessoas de posição social mais elevada ou detentoras de poder político. Ao fazer essas referências, o entrevistado está também mostrando que o grupo do qual participa tem suas atividades reconhecidas, é benquisto, na cidade e fora dela: mesmo que não faça uma comparação direta com outros brinquedos, pode-se notar, aí, uma certa concorrência - cada qual pretende ser o preferido do público e dos moradores de Pombal. Algumas vezes, como no relato do chefe do **Reisado**, adiante transcrito, surge a comparação explícita com os demais grupos, deixando evidente a competição. O mesmo se pode dizer da entrevista do rei dos **Congos**, quando afirma a precedência de seu brinquedo frente aos demais.

O rei dos **Congos**, Dão, lembrou que o brinquedo, após a missa da manhã, no último domingo da Festa do Rosário, deveria acompanhar o padre até sua casa, e a seguir fazer o mesmo com a rainha da festa. Deixando a rainha em sua residência, os **Congos** saíam para visitar as casas para as quais eram convidados:

"Daí a gente vai pras casas que é convidado, sabe? Deixa a rainha, aí vai (...). Tem as casas dos home mais ou menos, manda convidar pra gente ir, brincar com a família deles... Aí a gente vai lá, eles oferece um peru, uma cerveja, umas coisa... Aí a gente brinca."

O rei lembrou das visitas realizadas, ao tempo em que seu pai era guia, ao "doutor Atêncio", que "já foi prefeito aqui" - essa era a primeira casa visitada por eles. Também destacou as idas à residência de um "coronel" que, segundo ele, era "chefe" da cidade e não prefeito.

Em outro momento da entrevista, Dão explicava que os **Congos** deveriam estar presentes ao hasteamento da bandeira e, terminada a cerimônia, dançar ao lado do

palanque armado em frente à Igreja do Rosário. Questionado se o brinquedo fazia isso junto com os **Pontões** (que também assistem ao hasteamento e depois realizam uma apresentação), Dão respondeu enfaticamente que isso não ocorria, pois os **Pontões**, assim como os demais grupos, deviam dar espaço aos **Congos**:

"Não! Os **Pontão** se afasta. Quando os **Congo** chega, os **Pontão** fasta! (...) Fasta todo mundo."

Para demonstrar que os **Congos** são mais importantes que os **Pontões**, e por isso têm precedência sobre estes últimos, bem como sobre qualquer outro brinquedo, Dão contou que os **Congos**, na época em que seu pai atuava como guia, eram convidados para dançar na casa do "coronel" João Leite. Acrescentou que, quando seu pai chegava à residência com o brinquedo, se os **Pontões** estivessem dançando lá, o "coronel" ordenava que parassem e cedessem lugar aos **Congos**:

"(...) aí mandava logo: 'Tira a música.' (...) 'Fasta a música.' (...) Porque os **Congo** tira primeiro lugar, em todo... no Brasil todinho."

Maria de Barros, ex-zeladora dos **Congos**, contou que, ao tempo em que seu pai, Bernardo Luis de Andrade, era rei dos **Congos**, ele era também o rei da Festa do Rosário. Em 1926, com a morte de Bernardo, seu filho, Anésio Bernardo de Andrade, tomou seu lugar como rei dos **Congos**, mas a posição de rei da festa passou a ser assumida pelo juiz da **Irmandade do Rosário**:

"(...) botaram outros, botaram a **Irmandade**, botaram a **Irmandade do Rosário**, (...) tudo vestido naquela roupazinha, tudo... já foi diferente, sabe? Mas no tempo de meu pai, que eu alcancei, era desse jeito!"

Ela reivindicava para os **Congos** a posição de grupo mais importante da festa e, para seu rei, o papel mais alto da celebração - o de rei da festa. A importância da posição é assinalada pela tarefa de acompanhar a rainha durante a procissão do sábado à noite, quando ela transporta o rosário, sobre uma bandeja, da Igreja até a casa do Rosário, e novamente na procissão realizada na manhã de domingo, quando a rainha leva o rosário de volta à Igreja. Caminhar próximo ao rosário é um privilégio, para as pessoas ou grupos que integram a procissão. Neste contexto, ser o guardião do rosário significa uma grande responsabilidade, mas, também, assumir um encargo da maior importância, fundamental naquela celebração religiosa. Quando a situação é vista sob esse ângulo, entende-se a indignação de Maria de Barros com a transferência da posição, do rei dos **Congos**, para o juiz da **Irmandade**.

O chefe do **Reisado**, Francisco Valeriano de Oliveira, conhecido pelo apelido de Chico de Bembém, comentou as viagens feitas pelo grupo, para cidades da Paraíba e de outros Estados, lembrando que foram a João Pessoa "cinco vezes". Afirmou que o **Reisado** sempre foi "muito bem acolhido" nesses lugares e que "nunca passei por

vergonha, não". Contou que um dos locais visitados foi uma cidade de Pernambuco; um dos moradores da cidade tinha uma cunhada em Pombal e, de acordo com Chico de Bembém, quando telefonava para ela, mandava lembranças ao chefe do brinquedo.

Na mesma entrevista, e em outra dada posteriormente, falou sobre os convites que o grupo recebia para brincar nas residências de moradores de Pombal. Conforme seu relato, em alguns casos, ao ser convidado, lembrava que já havia combinado, anteriormente, a visita a outra casa; mesmo assim, as pessoas insistiam com ele para ir a suas residências:

"Quando a gente faz um ensaio que... que é pra ensaia[r], p'a chega[r]... faltando um mês pro Rosário, ou dois... aí o povo dessas casa... todo que[r] chama[r] a... gente pra ensaia[r] nas casa dele, a gente vai, né? (...) Ali tem uma bebida, eu num bebo, mas tem uma bebida pra aqueles outro. 'Chico (...) vá lá pra casa'. Digo: 'mas já tem Fulano'. 'não, vá lá pra casa'.

.....
"Ah, e vai pra essas casa, tem de tudo, é o... tem o vinho (...) aquela cachaça que o cabra bebe, né?"

Citou nominalmente apenas uma pessoa em cuja casa o **Reisado** tinha dançado, recentemente: o promotor público. Ele convidara o brinquedo para entreter algumas pessoas da capital do Estado, que estava recebendo em sua residência.

O motivo para a insistência das pessoas em receber o **Reisado**, segundo Chico de Bembém, seria o fato de que "o povo adora" o brinquedo. Ao dar esta explicação, comparou o **Reisado** com os demais brinquedos, situando-o como o preferido dos habitantes de Pombal:

"Porque o **Reisado**, num é porque eu seja o chefe, não, mas é uma brincadeira que o povo adora. **O povo gosta dos Pontões, gosta dos Congo, mas adora o Reisado.** (...) porque o **Reisado** é todo rimado.

.....
"Toda cantoria é rimada."

Em outra oportunidade, Chico de Bembém voltou a estabelecer a comparação direta entre o **Reisado** e outros brinquedos. Após cantar, acompanhado por outros membros do brinquedo, as músicas do **Reisado**, uma das pessoas que os assistia perguntou se não havia mais alguma música. O chefe do brinquedo aproveitou para criticar os **Congos**:

"É, pior os **Congo** que num têm nenhuma. Só têm uma [*canta, marcando o ritmo com a bengala:*] 'Biséu, biséu, morreu nesse dia. / Vamo ve[r] o Rosário / vamo ve[r] Maria', isso aí. [*imita o som dos instrumentos de percussão:*] 'Pam, pam, pambam'. Só tem uma (...)."

Alguém perguntou de quem era aquela música, recebendo a seguinte resposta:

"Essa é dos Congo. Só tem uma cantoria."

Outro membro do **Reisado**, que estava na sala, atrás do chefe, completou:

"Agora os **Pontão** têm muita, viu? Os **Pontão** têm muita."

Havia, na sala, um integrante dos **Pontões**, assistindo à entrevista e à apresentação das "cantorias" do **Reisado**. Chico de Bembém, talvez percebendo a presença do participante dos **Pontões**, elogiou o brinquedo:

"Ah, os **Pontão** porque toca samba, toca valsa... toca tudo, é bom!"

Esta inclinação para a disputa foi detectada principalmente em dois dos três brinquedos: o **Reisado** e os **Congos**. São grupos que parecem ter maior necessidade de afirmar sua posição na Festa do Rosário. Dois diferentes motivos parecem ter contribuído para isso, no que diz respeito ao primeiro daqueles grupos. Em primeiro lugar, o **Reisado** tem uma participação relativamente recente na festa: apenas a partir da década de setenta, passou a atuar na festa do Rosário; antes, saía no período próximo ao Natal e Ano-Novo. Além disso, o chefe do grupo sofre de moléstia grave, que dificulta sua atividade no brinquedo; ele não consegue convencer seu filho a substituí-lo, e não parece disposto a entregar o comando a outra pessoa, o que o faz temer pela continuidade da manifestação, após sua morte.

Os **Congos** também têm enfrentado vários problemas para exercer suas práticas culturais. Como se verá mais à frente, o brinquedo suspendeu suas atividades algumas vezes, ao longo do tempo, por falta dos trajes necessários a sua atuação, além de ter deixado de sair por alguns anos, em consequência de problemas de saúde sofridos pelo chefe do brinquedo, Chico de Barros. Mesmo depois que o primo de Chico de Barros, João Luís de Andrade (Joca), assumiu a chefia do grupo, várias vezes os **Congos** deixaram de comparecer à Festa do Rosário. Há ainda os desentendimentos entre o rei e o guia (tanto o anterior como o atual), bem como entre Maria de Barros e seu sobrinho, atual guia e chefe do brinquedo, que atrapalham a vida do grupo.

A rivalidade entre os brinquedos não surgiu nas conversas ou entrevistas realizadas com participantes dos **Pontões**, mas foi percebida nos comentários feitos por Aurélio Gomes Faria, que não faz parte do grupo, mas se identifica com ele, por manter relações de parentesco e de amizade com vários de seus integrantes. Afirmou que muitas pessoas de outras cidades, que compareciam à festa, admiravam o brinquedo:

"(...) Ói! Vem gente de todo canto gravar. Tirar fotografia (...). Andam atrás da gente, não é não? (...) nós entra dentro duma casa, eles tão ali. Homens e mulheres, andam, eles andam essa rua todinha atrás da gente. Esse povo que vem de fora, dessas capitais."

Também se referiu aos convites feitos por moradores de Pombal aos **Pontões**, para que fossem a suas casas, acrescentando que o grupo não conseguia atender a todos:

"(...) O povo manda chamar, mas não dá tempo."

Aurélio falou ainda sobre os **Congos**. Disse que, antigamente, eles sempre dançavam na Festa do Rosário, mas acrescentou que haviam perdido a assiduidade, ao contrário dos **Pontões**, que jamais deixavam de comparecer:

"Nesse tempo, tem. Agora não tem (...). Um ano vem cá... agora eu quero ve[r] os **Pontão**. os nego que toca aí nos **Pontão** falha[r] aqui nessa festa de sábado. Os **Congo** não. Um dia, uma festa vem (...). Mas, eles não acompanha. Agora, nesse tempo pra trás, de Cândido Beato, Cachoeira, esse povo, eles acompanhava o Rosário. Todo ano! Todo ano eles dançava. Tinha o rei, o rei de **Congo**, secretário e outros. E entonce, nesse tempo era outra coisa. Quando era... que acabava a missa (...) já tava os... os... as linha de **Congo** aqui, um dum lado, outro de outro (...)"

Carlos Rodrigues Brandão analisou a atuação, nas festas católicas populares de São Paulo, Minas Gerais e Goiás, de **Congos**, **Mocambiques** e outros "grupos e situações cerimoniais que, à falta de melhor nome, chamarei aqui de *folgedos*". Também encontrou, nos ritos praticados por esses grupos, embora sob formas diferentes das existentes em Pombal, situações de rivalidade e concorrência.¹⁰

Ali, a competição se dá em torno do "melhor desempenho" de cada grupo, ou de seus dirigentes, envolvendo, por isso, o saber de cada um. Um capitão de um terno de **Mocambique**, de **Catupé**, ou de **Vilão**, ao buscar um rei, uma rainha da Festa do Rosário, ou o casal, em sua casa, para levá-los até a praça que centraliza a festa, deve louvar o personagem e realizar uma seqüência de gestos de deferência, antes de iniciar-se o cortejo até a praça. Também o cumprimento entre dois capitães que se encontram se transforma em uma cerimônia.

O rei e a rainha não têm a obrigação de dominar tão bem a seqüência de gestos necessários quanto um capitão. Já o capitão deve **saber como fazer** essas cerimônias, e o grau de conhecimento que demonstra faz a diferença entre um "**mestre**" e um bom capitão. Como lembra Brandão, esses gestos têm, na festa, mais de um sentido: ao lado da solidariedade, da "fraternidade entre negros devotos"¹¹, trata-se também ali de cada um demonstrar seu saber, o que implica tanto na possibilidade de reconhecer o outro **capitão** como um igual quanto na de afirmar a própria superioridade, dentro de uma certa hierarquia: há **capitães** os que sabem mais e os que não sabem tanto.

¹⁰. BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A cultura na rua*. Campinas: Papirus, 1989, p. 38-39.

¹¹. Idem, op. cit., p. 177.

Temos, então, gestos de deferência e reconhecimento recíproco que, ao mesmo tempo, permitem o exercício da competição e da rivalidade entre os chefes dos grupos:

"(...) entre eles, supostos mestres do rito, espera-se que todos saibam como proceder, e a finura do conhecimento dos mínimos gestos separa qualidades de sabedores.

"Senhores do gesto, entende-se entre esses negros devotos que um *capitão de terno* não deve apenas saber comandar seus guerreiros dançantes; não deve apenas dominar a dança e o canto que ele inicia e os outros em coro, entre instrumentos, devem completar. Entende-se, entre os da muito reduzida confraria de especialistas dos ritos de negros católicos, que ele deve saber fazer com graça, no momento certo, o gesto único necessário.

"Então, aquele que sabe gestuar toma na sua a mão do outro, que não sabe, que sabe menos. (...) Um cumprimento agora entre dois capitães, que deve marcar para eles e diante dos outros uma espécie de cerimoniosa solidariedade, nessas equipes rituais onde são tantas as afirmações públicas de 'irmandade' quanto as acusações de desavenças, conflitos e rupturas de alianças."¹²

Essa cerimônia é uma forma de reconhecimento entre iguais e, também, de separação. Ela separa os capitães dos outros devotos, os que são apenas assistentes, assim como dos que atuam em seus grupos, mas são simples dançadores e não chefes:

"(...) Daqueles que não são ou não sabem ser tanto quanto eles, além de devotos, sabedores dos segredos de quem deve ser por isso chamado: 'capitão', 'mestre', 'chefe'."¹³

Para Carlos Rodrigues Brandão, o rito que se realiza nesses encontros entre um capitão e um rei ou rainha, ou de dois capitães, que deveriam, em tese, ser detentores de saberes iguais, serve para

"demarcar simbolicamente tipos de aproximações e distanciamentos, como os que separam, na mesma confraria de devotos-artistas, os *mestres dos atores subalternos* e, num plano mais abrangente, todos eles, figurantes do ritual religioso, e a assistência, negra ou não."¹⁴

Em Pombal, a competição não se estabelece no encontro entre dirigentes de diferentes grupos, em que alguns buscam mostrar saber melhor como realizar os ritos que os demais, como nos casos observados por Carlos Rodrigues Brandão. Pode-se acrescentar ainda que são os grupos, e não propriamente seus chefes, que competem entre si. A concorrência pode aparecer sob a forma de uma rivalidade ostensiva, quando o chefe de um brinquedo declara ser sua manifestação cultural mais diversificada que outras, ser preferida em relação a outras, ou ter precedência na festa e nas casas. Também pode estar implícita nas referências às viagens realizadas para

¹². Idem, p. 176-77.

¹³. Ibidem, p. 177.

¹⁴. Ibidem, p. 179.

apresentações em outros locais e aos convites para brincar nas casas de pessoas bem situadas em termos sociais, econômicos e políticos.

Pode-se dizer, assim, que a competição entre os brinquedos, em Pombal, não se trava em torno do saber dos mestres, mas, antes, da importância maior ou menor de cada grupo na Festa do Rosário e na cidade. Está em jogo, ali, o reconhecimento obtido pelos grupos de cultura popular, o prestígio de que cada um deles desfruta junto aos demais participantes da festa e à população de Pombal.

O saber do chefe foi colocado em questão, em Pombal, no decorrer de disputas internas aos grupos. Parte delas já foi mencionada no segundo capítulo. Maria de Barros reivindicava a posse dos trajes do brinquedo e, por isso, teve uma desavença com o guia dos **Congos**, seu sobrinho, que segundo ela teria se apropriado indevidamente da indumentária. Ao referir-se a um de seus netos, que se tornara contraguia dos **Congos**, afirmou que, embora tivesse começado a atuar recentemente, já conhecia melhor o brinquedo que o guia, acrescentando que, apesar de ser filho de um antigo rei dos **Congos**, "Joca foi burro demais, não aprendeu nada." De acordo com seu ponto de vista, o sobrinho não estaria suficientemente preparado para liderar o grupo.

Ainda nos **Congos**, seu rei, Dão, criticava o mesmo guia, que atua no papel de secretário do rei, por não saber realizar o brinquedo corretamente, na passagem em que o rei repreende o secretário e o ameaça de morte. João Luís, segundo Dão, responderia muito depressa ao chamado do rei, não dando, assim, o motivo para a admoestação que se segue, devida justamente à demora do secretário em atender ao chamado do rei.

No **Reisado**, Chico de Bembém se rebelou contra o então chefe do grupo, não aceitando sua liderança. Em seu relato do episódio, Chico justificou sua inconformidade justamente com o fato de saber mais a respeito do brinquedo que seu chefe. Acrescentou que venceu a disputa, assumindo a chefia do **Reisado**, com a ajuda de um "doutor". Esta pessoa não fazia parte do grupo, mas reconhecia o saber de Chico, e por isso exigiu que ele - e não o chefe - dirigisse a apresentação do **Reisado**, para que este pudesse atuar em sua residência.

Um outro tipo de conflito não chegou a configurar uma disputa pela liderança, mas uma situação em que Chico de Bembém demonstrou irritação por ter sido colocado em dúvida seu conhecimento do brinquedo. O chefe parece ter percebido isso como um questionamento de sua capacidade de dirigir o **Reisado**. No momento em que se iniciava a gravação de uma entrevista, ao lado dos demais integrantes do **Reisado**, Chico dizia a uma pessoa que não fazia parte do grupo quantas e quais eram as "partes" do brinquedo. Outro membro do grupo interferiu na conversa, fornecendo

uma informação divergente quanto à quantidade. O chefe discutiu com o outro participante do brinquedo, deixando bem claro que não tinha gostado de ter sido contestado, e acabou por impor seu ponto de vista:

Chico de Bembém [CB]: (...) 'Entremos, entremo', 'Boa noite recebeu', 'O tororó', 'Bateu asa e canta o galo', 'Jucara'... e '25 de dezembro', num tem mais nada.¹⁵

Assis de Jovina [AJ]: Tem.

CB: Não. '**cê vem dizer a mim, que sei?**'

.....
AJ: 'Dispidida'.

CB: Isso aí, já nem se fala, que é dispidida.

AJ: Não, tem.

.....
CB: Num tem nem dez.

AJ: Tem mais, tem mais.

CB: **Home, 'cê vem dize[r] a mim, que sei?**

.....
CB: **Será que é eu que sei?**

Para desanuviar o ambiente, a pessoa que estava recebendo a informação sobre o brinquedo que deu origem à discussão propôs que Chico de Bembém cantasse as composições, sozinho, já que era ele quem as conhecia. Chico respondeu dizendo que preferia ser ajudado pelo violonista e pelos demais integrantes do **Reisado** ali presentes, mas reforçou o argumento de que era ele o conhecedor do brinquedo:

"Não, eu canto, eles... me ajudam, que eu sozinho... esses aí, sabe, eu cantando, eles tiram comigo."

Chico continuou a falar sobre as composições cantadas pelo **Reisado**, dizendo que todas elas são rimadas:

"O **Reisado** todo é rimado, todo. (...) Num tem nada fora da rima."

Para exemplificar, começou a cantar uma das "partes", constituída por duas estrofes, cada uma com quatro versos. Assis de Jovina voltou à carga, afirmando, sob a forma de pergunta, que se tratava de duas. Chico repreendeu-o:

"Ah, num vem não. (...) Num é duas não, Assis.

.....
Mas será possível que eu, eu como chefe do **Reisado**, desde minino, num saiba (...)?"

Quando Assis de Jovina contestou a informação que Chico tinha dado a respeito de quais eram os elementos componentes do brinquedo, o chefe mostrou-se muito contrariado, e resolveu invocar seu papel de secretário e o cargo de chefia

¹⁵ As "partes" do **Reisado** são designadas por meio de um dos versos que fazem parte da composição - geralmente o primeiro verso.

exercido. Seu conhecimento não poderia ser colocado em dúvida, sobretudo na presença de pessoas estranhas ao grupo; afinal, era a principal justificativa para sua liderança no **Reisado**. Ressalte-se que esse conhecimento foi a base da qual se valeu, anos atrás, para obter sua atual posição no brinquedo, substituindo o antigo chefe, conforme relato apresentado no segundo capítulo.

Nos grupos culturais populares, é comum que a sucessão, quando se trata das posições mais importantes (mestre, contramestre) se faça dentro da mesma família. As relações de parentesco, vizinhança, amizade e compadrio, aliás, costumam estar na base das formas de organização dos grupos: geralmente, os filhos, sobrinhos ou netos de seus integrantes começam a aprender e a praticar a manifestação cultural em casa, depois passam a atuar no grupo durante as festas de que o grupo participa, e por fim asseguram a renovação do grupo, substituindo aqueles que saem, ou morrem.

É necessário, porém, que o novato já saiba como dançar, como cantar, ou, conforme o caso, como rezar, para que seja aceito. Para substituir um mestre, ou contramestre, seja ou não o substituto membro da família do antigo dançador, é preciso que ele saiba muito sobre aquela prática cultural, não só sobre seu papel, mas sobre o conjunto da manifestação - o que cada um dos participantes deve fazer, a cada momento, e como fazer bem. Cabe a ele impedir e, se for o caso, corrigir os erros dos demais. Como esse saber, via de regra, não é codificado por escrito, seu aprendizado se faz através da observação e da prática da manifestação, sendo guardado na memória. Não por acaso, a palavra "mestre" é bastante utilizada para designar os dirigentes desses grupos de cultura popular: o mestre é aquele que sabe bastante e também aquele que ensina.

Por isto mesmo, a conquista da posição de mestre, ou mesmo de contramestre, exige muito tempo. Normalmente, quem chega a se tornar um mestre é alguém que começou a realizar aquela prática cultural desde criança, e se manteve atuante nela por décadas, conseguindo, assim, alcançar o saber necessário.

Para se tornar chefe do **Reisado**, Chico de Bembém não tinha contado apenas com seu saber sobre o brinquedo, mas com a ajuda de um "doutor". Chico se valera do auxílio de uma pessoa que não pertencia ao grupo, mas detinha o poder de impor ao **Reisado** a substituição de seu chefe - um poder advindo de sua posição social, que fazia com que os participantes do brinquedo atribuíssem grande importância aos convites para dançar em sua residência.

As referências a esse episódio possibilitaram notar a subserviência dos membros do **Reisado** ao "doutor" que lhes fazia a "honra" de permitir-lhes a entrada em sua casa. O anfitrião assumira, frente ao grupo, uma posição da autoridade, que o

tornara capaz de escolher seu líder, em lugar de seus integrantes. Isso só fora possível por uma atitude de reverência à autoridade que eles próprios atribuíam ao "doutor".

Ao lado disso, percebe-se a existência de concepções semelhantes, em relação às autoridades, formalmente instituídas ou não, nas versões de Dão, a respeito do procedimento do "coronel" João Leite, "chefe" de Pombal, e do empréstimo da espada pelo delegado de polícia. De acordo com o relato de Dão, o delegado, ao entregar-lhe a espada, além de tratá-lo por **senhor**, atribuiu-lhe a posição de "grande autoridade" da festa do Rosário. Nessas três situações, os entrevistados fazem referência a um poder discricionário, que não obedece aos limites que deveriam ser observados pelos detentores da autoridade - que obtiveram seja por meios formais, legais (caso do delegado de polícia), seja em função do poder social, econômico e político de que dispunham (caso do "chefe" da cidade), ou ainda que lhes foi atribuída pelos integrantes do brinquedo, por dependerem de seu auxílio material ou por darem grande importância ao prestígio representado pelos convites para atuar em sua residência (o protetor de Chico de Bembém).

O relato de Chico de Bembém sobre o "Mateus" do **Reisado** e o poder atribuído ao brinquedo por prefeitos, delegados de polícia, promotores ou juizes, que lhe permitiria açoitar e prender bêbados e desordeiros, alia, a essa visão de que as autoridades dispõem de um poder discricionário, a idéia de que esse poder é transferível a qualquer pessoa que seja por elas escolhida, independentemente de determinações legais ou de sua posição social. Acrescenta ainda mais um ingrediente a essas concepções de autoridade e de seu poder: o direito ao uso arbitrário da violência contra aqueles que transgridem a ordem estabelecida.

A representação dos **Congos** carrega uma noção semelhante da autoridade do rei. Dão descreve parte dessa representação, conforme se viu no segundo capítulo, para explicar a necessidade de que o rei carregue uma espada: o rei dos **Congos**, aborrecido pela demora do secretário em atendê-lo e pela situação do reino, ameaça executá-lo. Trata-se, nesse caso, de uma encenação, referente a um reinado africano, mas não deixa de ser sintomático que a representação, para demonstrar a autoridade do rei, coloque esse personagem como senhor da vida e da morte de seus súditos. O poder de exercer a violência física está incorporado a esta representação do passado, assim como à concepção que se tem das autoridades instituídas, no presente. Conforme esta noção de autoridade, o juiz, o promotor, o delegado, o prefeito têm o poder de castigar fisicamente aqueles que se desviam da conduta sancionada pela sociedade; por ordem deles, bêbados e arruaceiros podem apanhar.

Os mencionados relatos indicam ainda que os "negros do Rosário" acreditam que, assim como o poder das "autoridades", também o prestígio das pessoas bem

posicionadas econômica e socialmente se transfere àqueles que são alvo de sua preferência. Do mesmo modo que receber a autorização para reprimir dá ao Mateus - e ao chefe do brinquedo - um certo grau de poder, ser convidado para a casa de uma pessoa "de bem" significa que o grupo desfruta de prestígio, tanto maior quanto mais elevada a posição social do anfitrião - ou maior o poder de que ele dispõe.

Marilena Chauí faz referência à análise elaborada por Maria Sylvia de Carvalho Franco, citada no segundo capítulo, ao questionar algumas noções a respeito do catolicismo popular visto como "uma expressão da vida rural comunitária". Acrescenta, ainda se valendo do mesmo trabalho, que "essas comunidades são perpassadas por **duas formas de violência institucionalizada**", sendo que a segunda dessas formas,

"existente entre os homens pobres e os dominantes, exprime-se através de inúmeras instituições cuja síntese e sentido é a relação de favor, a violência manifestando-se na ocultação da desigualdade pelos laços de dependência pessoal."¹⁶

A idéia de violência está presente no modo pelo qual Maria Sylvia de Carvalho Franco caracteriza essas relações de dominação, através da instituição do compadrio:

"(...) Vê-se, por aí, a brutalidade da alienação a que está exposto. Essa dominação implantada através da lealdade, do respeito e da veneração estiola no dependente até mesmo a consciência de suas condições mais imediatas de existência social, visto que suas relações com o senhor apresentam-se como um consenso e uma complementaridade, onde a proteção natural do mais forte tem como retribuição honrosa o serviço, e resulta na aceitação voluntária de uma autoridade que, consensualmente, é exercida para o bem. Em suma as relações entre senhor e dependente *aparecem* como inclinação de vontades no mesmo sentido, como harmonia, e não como imposição da vontade do mais forte sobre a do mais fraco, como luta. Em consequência, as tensões inerentes a essas relações estão profundamente ocultas, havendo escassas possibilidades de emergirem à consciência dos dominados."¹⁷

A busca de apoio junto a um "doutor", por parte de Chico de Bembém, para conseguir ocupar o lugar de chefe do **Reisado**, foi uma forma de obter a proteção do mais forte. Na medida em que a pessoa que o auxiliou não fazia parte do grupo, ocorreu aí uma ingerência que só se tornou possível pela atribuição, a ele, de um poder de alcance bastante extenso. Note-se que não houve qualquer informação de Chico de Bembém a respeito do exercício, por parte de seu protetor, de qualquer cargo

¹⁶. CHAUI, Marilena. "Notas sobre cultura popular". In: — *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. 3. ed. São Paulo: Moderna, 1982, p. 61-83, cit. p. 74. Cf. FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Ática, 1974, p. 37, p. 56.

¹⁷. FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. op. cit., p. 88.

que lhe conferisse algum tipo de autoridade institucional. Mesmo que o exercesse, isso não o autorizaria a tomar decisões a respeito de questões internas ao brinquedo. Assim, a aceitação, pelos integrantes do **Reisado**, de sua decisão, só foi possível por sua influência de caráter pessoal sobre eles. O respeito ao "doutor" que auxiliava o grupo, concedendo-lhe a honra de brincar em sua casa, confundiu-se aí com a submissão à imposição de sua vontade.

A aceitação da violência física praticada contra bêbados e arruaceiros como algo natural e até mesmo sua valorização, quando os próprios integrantes dos brinquedos estão sujeitos a se tornarem vítimas da violência advinda das mesmas autoridades que lhes atribuíram esse poder, mostra o outro lado dessa concepção de autoridade. As relações entre os poderosos e aqueles que não dispõem de poder são vistas, nesse caso, como imposição de vontade do mais forte sobre o mais fraco.

Quem se recusa a aceitar essa vontade, ou deixa de cumprir as regras estabelecidas, é obrigado a se submeter a essas regras, se necessário, pela força. A autoridade detém o poder de usar a violência física, a seu arbitrio, desde que o alvo dessa violência seja alguém que tenha dado um motivo "justo" para tanto: desobecer às regras. A violência se torna possível por uma concepção das relações de poder que as aproxima das relações familiares, entre pai e filhos.¹⁸ Trata-se de uma forma de punição vista como necessária e justa, quando utilizada contra crianças, por seus pais ou mesmo por outras pessoas, assim como quando é praticada contra adultos que agem de modo contrário ao definido pela ordem estabelecida.

¹⁸ Maria Sylvania de Carvalho Franco afirma o seguinte, a respeito das relações de dependência entre um fazendeiro e seu agregado: "São funções de substituição ao pai" (idem, *ibidem*, p. 93).

CAPÍTULO 4

Igreja, devotos e religiosidade popular

As manifestações culturais populares, de acordo com muitos estudiosos, fundam-se na tradição, sendo, portanto, basicamente conservadoras. Conforme este ponto de vista, quando a sociedade se modifica, a cultura popular desaparece ou, mesmo que se adapte, se torna mais pobre, tendendo à extinção. O caráter tradicional da cultura popular, no entanto, pode ser visto sob outro ângulo, que não implica em negação de sua capacidade de transformação, de sua dinâmica. Esta é a perspectiva de Oswaldo Elias Xidieh, que define a cultura popular como aquela

"criada pelo povo e apoiada numa concepção do mundo toda específica e na tradição, mas em permanente reelaboração mediante a redução ao seu contexto das contribuições da cultura 'erudita', porém, mantendo sua identidade".¹

Em outro ponto, Xidieh reafirma a especificidade da cultura popular:

"(...) O que se atribui à cultura 'erudita' constata-se também na cultura popular: conjunto de axis e praxis (costumes, normas, crenças, representação de vida, sabedoria, literatura, arte, artesanato, técnicas, etc.)".²

Estariam em jogo, neste processo, diferentes "configurações culturais": a cultura popular, a erudita e a chamada cultura de massa. Sua coexistência não é isenta de conflitos, mas, ao mesmo tempo, é repleta de mútuas contribuições: a cultura popular também recebe influências da cultura "de massa", assim como fornece elementos para a indústria cultural e para a cultura erudita.³

Partindo da análise de Xidieh, pode-se falar em diferentes "tradições" culturais, inter-relacionadas, mas mantendo uma certa autonomia. A cultura popular - assim como a cultura de massa e a indústria cultural - se transforma, influenciada pelas mudanças ocorridas no contexto sócio-econômico e nos demais setores da produção cultural, mas mantém sua identidade. Esta não se confunde com o congelamento das práticas culturais, imunes às mudanças históricas, mas significa a preservação de um modo específico de conceber e produzir a cultura, envolvendo as músicas, as coreografias, os trajes, os versos. Um outro componente da identidade da cultura popular (talvez o mais importante deles) diz respeito às relações que se

1. XIDIEH, Oswaldo Elias. *Cultura Popular*. In: XIDIEH, O. E. e outros. *Feira nacional da cultura popular*. São Paulo. SESC, 1976, p. 3.

2. Idem, op. cit., p. 6.

3. Idem, ibidem, p. 3.

estabelecem nesta produção - entre os produtores e deles com seus produtos, com o público (que não é apenas consumidor) e, sobretudo, às relações com outros setores da sociedade (autoridades, instituições, pessoas ricas e/ou de projeção social) que tornam possível a existência da manifestação cultural popular.

As práticas religiosas, que constituem uma parte significativa da produção cultural popular, apresentam certas particularidades. A cultura de massa não deixa de exercer, também aí, sua influência, seja através da veiculação de concepções especificamente religiosas, seja por meio da difusão de idéias e valores não inseridos diretamente neste campo. Pode-se lembrar, a propósito, que os terços realizados por integrantes do **Samba-lenço de Mauá**, em suas residências, costumavam incluir uma oração publicada em anúncios de jornal (provavelmente em pagamento de promessa). A oração realizada no terço incorporava ainda um texto que, certamente, constava do anúncio, recomendando repeti-la por três vezes e apontando os benefícios a serem obtidos pelos devotos que seguissem a recomendação.

No entanto, as relações com o segmento "oficial", isto é, com a igreja instituída, as autoridades eclesiásticas - e também os representantes do poder público - ganham neste setor um peso próprio. Para além das influências sofridas pela religiosidade popular, são mais explícitas e recorrentes as tentativas da Igreja de interferir diretamente nas crenças e práticas populares, com o intuito de enquadrá-las nos cânones oficiais, recorrendo, se necessário e desde que seja possível, ao poder temporal.

Essa interferência, como seria de se esperar, assume formas diferentes, de acordo com a situação sob a qual a igreja atua. Maria Isaura Pereira de Queiroz chama a atenção para alguns aspectos do catolicismo brasileiro, devidos tanto à herança ibérica - elementos resultantes do transplante do catolicismo português - quanto a características próprias do país e da implantação da igreja, enquanto instituição, aqui - o sincretismo e a persistente ausência do sacerdote na vida religiosa do brasileiro:

"Apesar de se poder distinguir no Brasil uma religião oficial e uma religião popular, o catolicismo brasileiro forma um conjunto integrado. Não há separação nítida entre suas variantes. Assim, a maioria dos católicos brasileiros tem como centro de sua vida religiosa o culto dos santos, e isso tanto os que seguem o catolicismo oficial quanto os outros. (...) O culto dos santos, porém, pode tanto ser inteiramente ortodoxo em suas manifestações, como surgir associado a elementos da antiga religião indígena autóctone, ou então aos cultos negros, ou ainda ao espiritismo (...). Deixando de lado estes aspectos sincréticos, verificamos que o culto dos santos, quer na cidade, quer no campo, é composto de práticas domésticas ou realizadas no interior de pequenos grupos. Mas,

enquanto na cidade, ele segue mais ou menos o calendário da Igreja e as prescrições eclesiásticas, no meio rural afasta-se muito de ambos." ⁴

A autora aponta, ainda, "duas condições fundamentais" do catolicismo brasileiro,

"desde os primeiros tempos da colonização: quantidade mínima de padres e falta de conhecimentos religiosos."⁵

Por isto mesmo, a prática dos católicos se afasta das recomendações da hierarquia eclesiástica, tanto no meio rural quanto, embora em menor grau, no meio urbano.⁶

O estudo acima citado se volta para uma das modalidades do catolicismo popular, o rural, ou "rústico", próprio dos sitiantes tradicionais. Usando as contribuições da autora, Luiz Roberto Benedetti enfoca um outro lado do catolicismo: a participação da Igreja Católica no processo de "ocupação 'racional'" das terras da região de Campinas, "sob a forma de monocultura".⁷ Com a chegada dos padres, a construção de igrejas e a criação de paróquias, tornam-se perceptíveis as relações de "convivência conflitiva e latente" entre as duas faces do catolicismo:

"(...) Os santos nômades são os santos da devoção popular, própria de sitiantes nômades que praticam uma economia de subsistência nos tempos anteriores à fundação das cidades; o Deus estabelecido é o do padre, que acompanha o senhor de terras beneficiado com a concessão de sesmarias."⁸

O autor estuda documentos que mostram o trajeto percorrido a partir da reivindicação dos pequenos sitiantes de Campinas do Mato Grosso, de construção por conta própria de uma capela no local. O Bispado de São Paulo recebe a petição dos sitiantes em 1772 e, poucos meses depois, em janeiro de 1773, autoriza a ereção de uma freguesia, com a construção da igreja, desde que sejam garantidos os meios para a manutenção da igreja e de seu pároco. No lugar da capela, a ser visitada de quando em quando por algum sacerdote itinerante, foi autorizada "a criação de um paróquia com vigário fixo" e da correspondente freguesia.⁹

4. PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. "O catolicismo rústico no Brasil", In: — *O campesinato brasileiro*. Petropolis: Vozes; EDUSP, 1973, p. 73.

5. Idem, op. cit., p. 75-6.

6. Idem, ibidem, p. 73-4.

7. BENEDETTI, Luiz Roberto, *Os santos nômades e o Deus estabelecido: um estudo sobre religião e sociedade*. São Paulo, Paulinas, 1983, p. 9.

8. Idem, op. cit., p. 9; cf. tb. p. 10.

9. Idem, op. cit., cap. I, esp. p. 27 e cap. II, esp. p. 35-6, p. 41.

Os documentos apontam para uma disputa entre pequenos sitianteiros, que querem a capela, e "os donos de maior fortuna do local", que se negaram a assinar a petição para a ereção da capela e, por outro lado, empenharam-se para a criação da paróquia. Em 1774, após a obtenção de uma licença para a construção de uma capela, substituindo a igreja inicialmente autorizada, a paróquia foi inaugurada com sua matriz provisória.¹⁰ Em vista dos documentos analisados, Benedetti apresenta a hipótese de que a religião dos "sitianteiros pobres, mais do que uma religião 'sem padre', é uma religião de 'recusa do padre'."¹¹

A hipótese pode ser aplicada a outras situações em que "sitianteiros tradicionais" auto-suficientes - proprietários ou posseiros - convivem com as grandes propriedades monocultoras voltadas para a exportação. No entanto, o mesmo tipo de conflito pode aparecer, sob outras formas, quando o pequeno sitianteiro está mais subordinado ao grande proprietário, por ser parceiro ou morador.¹²

Maria Isaura Pereira de Queiroz, para explicar a distância entre o catolicismo popular e a ortodoxia religiosa, aponta para a escassez de padres, desde o início da colonização. Benedetti, por sua vez, trata das disputas geradas pelo estabelecimento de padres fixos, os conflitos entre "igreja" e "capela", num momento bem mais recente. Para entender melhor o afastamento a que se refere Queiroz, no entanto, vale lembrar um outro fator presente já na implantação do catolicismo no país: a contribuição dos próprios religiosos para a inclusão de elementos heterodoxos nas cerimônias católicas.

A realização de autos e danças nos adros das igrejas, ou sua inclusão nas procissões, em festas religiosas, já eram práticas comuns em Portugal. Aliás, é lugar comum lembrar que o processo de cristianização da Europa se fez através da conversão de rituais religiosos dos povos que viviam na região em festas católicas. No Brasil, este costume contou inicialmente com a aprovação do clero, ou pelo menos sua tolerância, quando não foi introduzido pelos próprios sacerdotes. Os jesuítas utilizaram os autos como meio de atração dos índios para as missas, aceitando sua "colaboração", como lembra Mário de Andrade:

"Esse processo de cristianização que já no século XIV português convertia Maias e Janeiras em procissões católicas, foi usado sistematicamente dois séculos mais tarde pelos jesuítas, nas suas acomodações com os brasis. A semiprofanização da procissões principiou muito cedo aqui. Pelos interesses da catequese, os jesuítas

10. Idem, *ibidem*, p. 40-44, cit. p. 41.

11. Idem, *ibidem*, p. 32.

12. Conf., a respeito desta camada social, PEREIRA DE QUEIROZ, M. I., *op. cit.*, esp. I e II, p. 7-47.

permitiram desde logo que os selvagens trouxessem às cerimônias religiosas coloniais, a colaboração própria deles."¹³

Nesta obra e em *Pequena História da Música*, Mário de Andrade acrescenta outras informações a respeito da prática de integração dos "gentios", com seus instrumentos, cantos e danças, às procissões, durante o século XVI. Refere-se, também, como não poderia deixar de ser, à participação dos negros:

"(...) Essas folias com que não apenas os 'negros' destas Índias Ocidentais, porém ainda os 'negros da Guiné' e mesmo os brancos acompanhavam com danças as procissões católicas (...)." ¹⁴

Também Roger Bastide se refere à catequese, enfatizando a aceitação, pelos jesuítas, da inclusão de elementos culturais - e especificamente, religiosos - africanos nas cerimônias católicas:

"(...) A catequização jesuíta partia da idéia de que era preciso adaptar o dogma à mentalidade e que a mentalidade dos negros é a mesma das crianças. É preciso atraí-los pela música que adoram, pela dança, que é sua única distração, pela vaidade, o amor aos títulos, aos cargos decorativos. Não é preciso romper absolutamente com seus costumes tradicionais, mas fazer uma seleção deles, e dos que são considerados como aceitáveis, servir-se deles como de um trampolim para levá-los até a verdadeira fé." ¹⁵

A inclusão de danças e cantos populares, com um forte componente lúdico e mesmo profano, nas festas católicas realizadas pela Igreja, é corriqueira até pelo menos o século XIX: as festas de Reis, do Divino, de São João, contavam com folias, moçambiques, congadas, sambas. Aliás, o costume perdeu a força, deixando de ser tão

13. ANDRADE, Mário de. *Danças dramáticas do Brasil*. Ed. org. por Oneyda Alvarenga. São Paulo, Martins, 1959, t. 1, p. 30.

14. Idem, op. cit., p. 31; cf. ainda p. 27-31, n. 6 a 11 (p. 73-4) e também, do mesmo autor, *Pequena História da Música*, 6. ed. São Paulo: Martins [1967], p. 182.

15. BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma Sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Pioneira; Ed. da Univ. de S. Paulo, 1971, 2 v., 1^o v., p. 171-2; cf. ainda p. 71-2 e p. 77-83; idem. "Sociologia do folclore brasileiro". In: — *Sociologia do folclore brasileiro*. São Paulo: Anhambi, 1959, p. 9-41; SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*. 2. ed. São Paulo: Nacional, 1978, esp. p. 40-1, p. 46, p. 114, p. 127-8, p. 145-9; COUTO DE MAGALHÃES, José Vieira. "Anchieta, as raças e línguas indígenas". In: — *O selvagem*. Ed. comemorativa do centenário da 1. ed. São Paulo: Ed. da Univ. de São Paulo; Belo Horizonte: Itatiaia, 1975, p. 141-59, cit. p. 153; CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1969, 2 v., v. 1, p. 524-8 (Verbetes "**cururu**"); ESCALANTE, Eduardo A. *A Festa de Santa Cruz na aldeia de Carapicuíba no Estado de São Paulo*. Rio de Janeiro: MEC / SEC / FUNARTE / Inst. Nac. do Folcl.; São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura de São Paulo [1981], p. 9, p. 15.

generalizado, mas não desapareceu até os dias de hoje. A Festa do Rosário de Pombal é um exemplo entre muitos, encontrados em diferentes regiões.

Outro fator importante, para os fins do presente trabalho, é a relação que se estabelece entre escravos - e seus descendentes - e a religião dominante. Os cultos de origem africana são transportados para o Brasil, onde passam por várias transformações, mas, para evitar a repressão, são muitas vezes disfarçados sob a capa de manifestações católicas. O mecanismo mais conhecido é o de usar os nomes de santos católicos para designar as entidades religiosas africanas, que continuam sendo cultuadas sob as novas denominações:

"(...) diante do modesto altar católico erigido contra o muro da senzala, à luz trêmula das velas os negros podiam dançar impunemente suas danças religiosas tribais. O branco imaginava que eles dançavam em homenagem à Virgem ou aos santos; na realidade, a Virgem e os santos não passavam de disfarces e os passos dos bailados rituais cujo significado escapava aos senhores, traçavam sobre o chão de terra batida os mitos dos orixás ou dos voduns..."¹⁶

Interessa ainda mais de perto uma outra forma de convivência entre o catolicismo e a religiosidade afro-brasileira. Trata-se da aceitação, pelas autoridades religiosas e civis, bem como pelos senhores, das práticas lúdico-religiosas de escravos e negros livres, no interior de festas católicas. Mais que aceita, a inclusão de elementos culturais (inclusive os religiosos) afro-brasileiros nestas festas foi incentivada:

"(...) As confrarias dos negros ou dos mulatos, fundadas nos moldes das confrarias dos brancos, (...) correspondem a esta política da Igreja em reunir no seu seio e à sombra da Cruz, os africanos ou seus descendentes que ela procura incorporar, embora mantendo-os distintos, na vasta comunidade religiosa brasileira. É no interior dessas confrarias, a de São Benedito e a do Rosário dos Negros, que se farão a assimilação e o sincretismo religioso. Somente, esse sincretismo será um sincretismo planejado, se se permite a expressão.

.....
 "Aceitam-se os costumes africanos que podem adaptar-se ao catolicismo, bem entendido os que são reinterpretados e recebem novo significado. É o caso, por exemplo, da realezas nacionais ou das chefias tribais. (...) Com a coroação dos reis do Congo de Angola, podiam passar também outros costumes africanos, como o das embaixadas, ou o das guerras interétnicas que se transformaram nessas confrarias em lutas de pagãos e cristãos, acabando naturalmente com a vitória dos últimos. (...) esta política (...) certamente adulterou as religiões africanas, iniciou a obra do sincretismo católico-africano, mas ajudou também a conservação de valores puramente africanos."¹⁷

16. BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*, op. cit., 1^o v., p. 72; cf. também SCARANO, J., op. cit., p. 112.

17. Idem, ibidem, p. 78-9.

Bastide refere-se, nesse texto, às festas de coroação de reis negros. A Festa do Rosário de Pombal é um exemplo de festas desse tipo - ali, aparecem tanto os **Congos**, cujo rei, segundo seus integrantes, antigamente era também o rei da festa, quanto a **Irmadade do Rosário**, cujo juiz é atualmente o rei da Festa, além do **Reisado**, também com seu rei, embora só tenha se associado à festa mais recentemente. Na festa de Pombal, a contribuição da **Irmadade do Rosário** é fundamental. O mesmo acontece com as irmandades do Rosário - ou do Rosário dos Pretos - em outras regiões do país.¹⁸

Este incentivo não significa, obviamente, a existência de uma perfeita harmonia entre senhores e escravos, entre negros e brancos, ou entre devotos negros e a Igreja, envolvendo - entre outras - questões de ordem religiosa e moral. Julita Scarano relata os conflitos, ocorridos no Distrito Diamantino, entre os vigários e as irmandades do Rosário, que tentavam fugir a seu controle, mediante a contratação dos sacerdotes:

"(...) Esses Capelães contratados dependiam hierarquicamente dos Vigários das Matrizes, que muitas vezes intervinham em questões que a irmandade considerava de sua própria alçada. Quando surgiram querelas entre Vigários e Irmãos, os Bispos e mesmo o governo apoiaram aqueles, procurando não criar espírito de independência no seio da população."¹⁹

A autora acrescenta, em comentário já citado no terceiro capítulo, que aquelas confrarias lançavam mão da aprovação de seus compromissos pelo rei, concebida como forma de obter um maior controle sobre elas, justamente como um meio para se contrapor aos padres, reivindicando que também eles se sujeitassem ao cumprimento daqueles regulamentos.

Não é apenas no catolicismo popular existente no meio rural, portanto, que ocorre um distanciamento entre a religiosidade dos fiéis e as práticas ortodoxas, gerando disputas entre aqueles fiéis e os padres. Também se verifica a busca de autonomia frente aos padres nas irmandades leigas, "um fenômeno tipicamente urbano". Julita Scarano, autora desta definição, acrescenta que o século XVIII, período propício por excelência ao desenvolvimento dessas organizações, é justamente

18. Sobre as irmandades e festas de coroação em outros locais, v. o segundo capítulo deste trabalho.

19. SCARANO, J., op. cit., p. 21.

"a época da construção das igrejas, quando aquelas se tornaram realmente o centro dos encontros da população local, que assim podia satisfazer suas tendências gregárias e lúdicas, além de atender seus próprios interesses."²⁰

Bastide, de modo semelhante a Scarano, caracteriza este tipo de associação como "confraria urbana", contrapondo-a à forma de religião predominante no Nordeste, no século XVII:

"(...) Enquanto no Nordeste dos engenhos do século XVII a religião é uma religião doméstica, nas minas do século XVIII a religião é uma religião de confraria. Confrarias extremamente numerosas."

Trata-se, como se vê, de um duplo contraste: enquanto a primeira dessas formas de prática religiosa é caracterizada como doméstica, vinculada à "família patriarcal", e rural (posto que "dos engenhos"), a segunda é definida como "de confraria", ligada à igreja (cada qual queria ter a sua) e portanto à vila e à cidade.²¹

Cabe acrescentar que, embora leigas, essas associações estavam bem mais próximas (até geograficamente) da Igreja oficial que os sitiantes pobres de São Paulo, considerando necessário que os serviços do padre lhes fossem prestados com maior frequência, tanto que os contratavam. No caso aqui estudado, o das irmandades do Rosário, vale lembrar ainda que foram criadas, originalmente, por religiosos.

Nestas disputas com as autoridades religiosas, as confrarias invocavam, não raro, o auxílio do poder temporal. Este ponto deve ser visto com cuidado. Por um lado, as irmandades podiam contrapor o poder do rei ou, em outras situações, o das câmaras municipais, ao poder eclesiástico. Por outro lado, porém, estavam submetidas aos dois poderes, o que acabava por torná-las alvos da ação ora de um, ora do outro - ou então de ambos, como ocorria quando se aliavam para reduzir o ímpeto de independência das confrarias.

No mesmo sentido, Benedetti lembra as devassas, ordenadas pelas autoridades civis, nas irmandades de São Benedito e de Nossa Senhora do Rosário, em 1843, com o seqüestro de todos os bens e, no caso da **Irmandade do Rosário**, até das esmolas, que deveriam passar a ser depositadas em juízo. Cerca de trinta anos depois, comenta o autor, os pretos tinham sido "despojados de sua igreja de Nossa Senhora do Rosário", para cuja construção tinham contribuído com suas esmolas, e procuram construir outra igreja, a de São Benedito.²²

20. SCARANO, J., op. cit., p. 1, p. 2.; cf. tb. p. 30-1.

21. BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*, op. cit., 1^o v., p. 164; cf. tb. p. 157.

22. BENEDETTI, L. R., op. cit., p. 92-93, p. 130.

Em 1910, também a **Irmandade do Rosário**, que tinha como sede a igreja do Rosário, escapara ao controle dos negros e fora colocada sob a direção de um padre claretiano. Benedetti refere-se a esta situação como uma "expropriação dos leigos por parte do clero".²³

Esta expropriação é parte do processo de transformações pelo qual a Igreja de Campinas busca a centralização. Em 1911, um texto que relacionava as irmandades da diocese ignorava as de São Benedito e de Nossa Senhora; apesar de estar esta última sob a direção de um padre, parece que o bispado não reconhece sua legitimidade. Em 1928, a Igreja explicita a necessidade de controle sobre as irmandades, que só serão reconhecidas quando erigidas ou aprovadas "pela legítima autoridade eclesiástica" - o "Ordinário" (o bispo). Seus estatutos também devem ter a aprovação da Santa Sé ou do bispo. Em documento de 1958, a diocese considera todas as associações leigas como parte da Ação Católica. A Igreja, em suma, só considera legítimas as ações realizadas sob seu controle - centralizado - e, além disso, pretende que os leigos atuem no sentido de manter ou recuperar sua influência na sociedade, ameaçada com sua separação formal do Estado.²⁴

Um outro campo onde as relações entre a hierarquia eclesiástica e os fiéis podem gerar disputas e conflitos é o das festas religiosas. A exemplo do que ocorre com os outros setores da religião, a igreja tenta controlar estas festas e extirpar delas os elementos que considera "profanos", quando não heréticos. Os elementos lúdicos das práticas populares são um alvo preferencial desta atuação.

Como se disse acima, as práticas pouco - ou nada - ortodoxas foram aceitas ou ao menos toleradas pelas autoridades durante um longo período - muitas delas foram incluídas nas cerimônias religiosas oficiais por iniciativa do próprio clero. Em certos momentos, porém, as autoridades passam a hostilizar estas manifestações. As devassas nas irmandades de Campinas ocorrem em 1843, iniciando ali um processo que Benedetti chama de modernização ou, lembrando Bastide, "romanização" do catolicismo. Em *As religiões africanas no Brasil*, Bastide afirma que a Igreja passou "a ver com maus olhos" a mistura entre cerimônias africanas e católicas e se refere à proibição da coroação de reis na festa do Rosário, no Rio de Janeiro, no século XIX. Lembra ainda que já em Portugal, em 1534, havia oposição de autoridades eclesiásticas à presença de elementos profanos em festas religiosas; acrescenta que a inclusão de "danças mascaradas e cantos profanos" naquelas festas era permitida pelo rei,

23. Idem, *ibidem*, p. 148 e n. 3.

24. Documentos da diocese de Campinas, citados em BENEDETTI, op. cit., p. 146-50.

"o que fez com que continuassem, e ainda em 1855 era possível assisti-las."²⁵

Carlos Rodrigues Brandão anota que, em 1852, o bispo de São Paulo, D. Antônio Joaquim de Melo, logo que tomou posse, iniciou

"um combate sistemático a todos os ritos praticados por agentes que não os padres, seus subordinados. Entre outras medidas, proibiu as folias do Divino Espírito Santo, as funções de São Gonçalo e as danças de Santa Cruz."

Determinou ainda o bispo que, em caso de desobediência, as capelas onde ocorressem estes cultos fossem derrubadas pela "autoridade secular".²⁶

As atitudes das autoridades eclesiásticas com relação a manifestações religiosas estranhas à Igreja variam, dependendo não só das mudanças da Igreja Católica em âmbito global, mas também das condições específicas presentes no contexto histórico-social do local onde a Igreja está implantada. Podemos lembrar ainda as posições pessoais de padres e bispos, pois sua formação certamente irá influir no modo como entendem a religião, o papel da Igreja e sua situação naquele tempo e lugar particulares.

Na Bahia, por exemplo, o candomblé é obviamente prioritário nas preocupações do clero. Nina Rodrigues apresenta uma seleção de notícias publicadas em jornais da Bahia, entre 1896 e 1905, dando conta da repressão aos terreiros e apoiando a ação policial. Apesar de referir-se, explicitamente, ao papel da polícia e da imprensa, o autor lembra que esta atuação se deve ao fato de serem as manifestações religiosas afro-brasileiras consideradas como

"práticas de feitiçaria, sem proteção nas leis, condenadas pela religião dominante e pelo desprezo, muitas vezes apenas aparente, é verdade, das classes influentes que, apesar de tudo, os temem."²⁷

Mesmo que as autoridades eclesiásticas não peçam abertamente a repressão policial, a condenação e a negação do caráter religioso de certos rituais fornece à polícia e à imprensa os motivos para defender a repressão. A postura do bispo de São Paulo frente a rituais do catolicismo popular, por seu lado, não deixa dúvidas de que a Igreja se dispunha a solicitar o auxílio do poder temporal, quando considerasse necessário fazê-lo - isto é, quando a simples condenação não fosse suficiente para suscitar a ação espontânea das autoridades civis.

25. BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*, op. cit., 1^o v., p. 177-8.

26. BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Sacerdotes de viola*. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 160.

27. RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 5. ed. São Paulo: Nacional, 1977, p. 238-50, cit. p. 238-9.

Gustavo Barroso se refere apenas às autoridades policiais, que no início do século proibiram os **Congos** de saírem pelas ruas de Fortaleza, depois de saudarem sua padroeira na igreja de Nossa do Rosário, como costumavam fazer na época do Natal. A polícia os obrigou a apresentar-se "em terrenos cercados ou murados, com entradas pagas."²⁸

As especificidades locais também podem determinar a aceitação ou mesmo o incentivo ao catolicismo popular, por parte da Igreja. Mogi das Cruzes (SP) serve de exemplo para estas mudanças de atitude. A Festa do Divino, observada na década de setenta, era realizada pela Igreja, com missas na matriz, procissões e outras cerimônias conduzidas pelo vigário. A mesma participação da Igreja existia na Festa de São Benedito, de proporções bem menores e vinculada a outra igreja da cidade. O vigário da matriz, padre Alfredo Morlini, comparecia à realização das práticas religiosas populares e chegou mesmo a colaborar em um pequeno estudo sobre a festa, no qual essas atividades são definidas como manifestações "folclóricas" e "tradicionais" de fé.²⁹

Diversos grupos de dança participavam das procissões e, além disso, apresentavam-se nas ruas e praças da cidade. Não participavam, porém, das missas - nem os grupos caracterizados como tais, nem muitos de seus integrantes. Algumas mulheres de dançadores e outras devotas do Divino também não assistiam às missas (nem durante as festas, nem em outras ocasiões), embora participassem da procissão e se apresentassem como voluntárias para fazer o "afogado", uma espécie de refogado de carne oferecido pelos festeiros.

A ausência, nas missas, dos fiéis ligados aos grupos populares, apesar do interesse que o vigário da matriz demonstrava pela festa e pelas práticas populares nela presentes, pode ser parcialmente atribuída à interrupção do apoio da Igreja aos festejos, durante determinada época. O bispo proibiu a inclusão das danças na festa nas décadas de quarenta e cinquenta, segundo informações obtidas junto a antigos moradores, em notícias de jornais e no já citado estudo sobre a festa, elaborado com a colaboração do padre Morlini. Apenas em meados dos anos sessenta, após a substituição do bispo, a festa do Divino voltou a contar com aquelas manifestações populares. O mesmo se deu com a festa de São Benedito.

28. BARROSO, Gustavo. *Ao som da viola*. Rio de Janeiro: Dept^o de Imprensa Nacional, 1950, p. 175.

29. MORLINI, Alfredo e KATO, Alice. *A Festa do Divino em Mogi das Cruzes*. Mogi das Cruzes: Centro Mogiano de Pesquisa, 1973.

Durante o período em que estiveram proibidas, as danças continuaram a ser realizadas em capelas de sítios da região. Com a permissão para que fossem novamente incorporadas às festas, os dançadores voltaram às procissões e às ruas, mas não se reduziu a distância que os separava - e a outros fiéis - da religião oficial.

Em Piracicaba (SP), a situação teve um outro desenvolvimento. Em 1964, o bispo retirou a Festa do Divino da mão dos leigos e proibiu as bandeiras do Divino e a distribuição de carne na festa. No ano seguinte, nomeou o vigário da matriz como festeiro. O resultado foi a interrupção da festa entre 1966 e 1970 e, a partir de 1971, seu retorno já sob a organização de leigos - a **Irmadade do Divino Espírito Santo**, registrada como pessoa jurídica, ou seja, independente das autoridades eclesiásticas. A impossibilidade de contar com padres para presidir as cerimônias religiosas (pois mesmo um sacerdote de outra diocese não poderia fazê-lo, sem a autorização do bispo) foi contornada com o emprego de capelães leigos.

A festa, que antes era prestigiada pela "elite" local e ocupava as ruas centrais da cidade, passou a se restringir ao bairro do Porto, uma área pobre. Os organizadores, inclusive os festeiros, residiam naquele bairro, ou eram pessoas a eles ligadas: em 1976, o festeiro era um rapaz que havia emigrado para a capital do Estado.

A prefeitura, além de autorizar a festa, realizada em local público, passou a fornecer algum auxílio financeiro - entre outros motivos, por considerá-la de interesse turístico. Apesar deste apoio, as principais atividades - e parte dos recursos materiais e financeiros necessários - dependiam fundamentalmente dos fiéis.³⁰

A presença das pessoas de melhor posição social nos festejos vinculados à Igreja não é característica exclusiva da Festa do Divino de Piracicaba, no período anterior ao rompimento entre o bispo e os devotos. Em Mogi das Cruzes e em cidades goianas era comum que os festeiros, reis ou imperadores do divino fossem escolhidos entre estas pessoas. Quando não, deveriam ter trânsito suficiente entre os mais abastados para obter os recursos necessários à realização da festa.³¹

O distanciamento das crenças e práticas do catolicismo popular em relação à doutrina "oficial" representa um problema para a Igreja. Como se pôde ver acima, diversas são as soluções propostas. Uma das tentativas de solução é a proibição destas atividades pela Igreja, freqüentemente reforçada pela repressão policial, que pode

30. A respeito dos casos de Mogi das Cruzes e Piracicaba, cf. AYALA, Marcos. *O Samba-lenço de Mauá* (organização e práticas culturais de um grupo de dança religiosa). São Paulo: 1987. (Dissert. Mestr., Dept^o Sociologia, F.F.L.C.H., USP), p. 152-56.

31. Sobre a Festa do Divino em Goiás, v. BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O Divino, o Santo e a Senhora*. Rio de Janeiro: MEC/DAC/FUNARTE/Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1978, esp. p. 24-26 e notas 12 e 13.

contar com a omissão, quando não com o encorajamento, do clero. As práticas mais nitidamente influenciadas pela religiosidade africana, como a umbanda e o candomblé, estiveram, até há bem pouco tempo, entre os alvos preferenciais desse tipo de atuação. Não são as únicas, contudo. Várias outras manifestações, que se autodefinem como católicas, são ainda hoje proibidas por párocos e bispos e, se não há condições para a repressão policial, nem por isso deixa de haver a tentativa de impedi-las, por parte de algumas autoridades eclesiais.

O outro tipo de atitude assumida pela hierarquia pode ser denominada de "tolerância" - que nem sempre ultrapassa o nível das aparências. Em muitos casos, os sacerdotes apenas se conformam com a impossibilidade de impedir as práticas que desaprovam, ou racionalizam essa impotência sob a forma de um comportamento indulgente. Em outros, pretendem usar a "fé" popular, ainda que esta assumida uma forma que vêm com restrições, para levar os fiéis ao "bom caminho", atraindo-os para a "verdadeira" religião. Às vezes, essa postura complacente se faz acompanhar de um interesse por essas práticas e crenças como "fatos folclóricos", como ocorreu em Mogi das Cruzes.

O terceiro tipo de comportamento pode ser considerado uma variante do anterior: a **adaptação** ou **criação** de práticas e instituições para atrair fiéis, lançando mão da religiosidade popular. São exemplos disso as danças populares cuja origem é atribuída à catequese dos índios e negros, como o Cururu, a Dança de Santa Cruz e a de São Gonçalo, que se enquadram nas formas de "colaboração" de índios e negros às cerimônias católicas, a que se refere Mário de Andrade. As irmandades do Rosário inscrevem-se na mesma categoria, na medida em que foram estabelecidas, como lembrou Bastide, com o objetivo de integrar os negros ao catolicismo, afastando-os de suas práticas religiosas de origem ou daquelas que haviam (re)criado e que não interessavam às autoridades religiosas, embora mantendo elementos dessas práticas considerados aceitáveis.³²

Ainda que a tolerância em relação à religiosidade popular seja mais que mera aparência, isso não significa que essa religiosidade deixe de ser vista como algo, no mínimo, heterodoxo. O que ocorre muitas vezes, na verdade, é a escolha do "mal menor": antes admitir práticas e crenças que fogem aos cânones "oficiais" que perder seus adeptos. A proibição a essas manifestações não impede sua continuidade, sob formas que escapam ao controle eclesial e, além disso, pode fazer com que seu praticantes se tornem indiferentes ou mesmo hostis à hierarquia e às cerimônias

32. Cf. acima, notas 13 a 15.

realizadas pela Igreja. Ou, nos termos em que esta questão é por ela encarada: estas práticas funcionam, pelo menos, como meio e sinal de conservação da "verdadeira fé".

As atitudes das autoridades eclesiais acima discutidas são assumidas, sobretudo, frente a manifestações religiosas populares integradas a cerimônias religiosas "oficiais" - organizadas pela Igreja, ou por ela aprovadas. Também são atingidas aquelas práticas que, mesmo realizadas sem a chancela da hierarquia eclesial, ou até contra sua vontade, como ocorre com a Festa do Divino de Piracicaba, contam com o apoio de órgãos públicos e/ou alcançam certa amplitude, o que lhes confere alguma importância na vida da cidade. Quanto mais importante o papel de uma manifestação de religiosidade popular na vida - especialmente, mas não só, na vida religiosa - da cidade, maior será a possibilidade de que ela venha a incomodar padres e bispos e, conseqüentemente, menores serão as chances de que ela seja simplesmente ignorada por eles.

Outras manifestações do catolicismo popular, não só no Estado de São Paulo, estão ainda mais distantes destas preocupações das autoridades religiosas. São aquelas realizadas em residências particulares (rurais ou urbanas), ou mesmo em vias públicas, mas sem depender de autorização eclesial. Em certos casos, não se pede nem mesmo a permissão de outras autoridades: um dos grupos por mim estudados realizava cortejos na periferia da cidade de São Paulo e, apenas em algumas épocas, segundo informações de participantes do grupo, tinham tomado a precaução de avisar a delegacia de polícia mais próxima, para evitar problemas.

Muitas destas práticas já nasceram longe das vistas dos padres - e assim continuaram. Em alguns casos, o fiel ou a família realiza suas devoções sem a interferência de qualquer outra pessoa. Em outros, aparecem os intermediários leigos: o sacristão, o capelão, a rezadeira e também os grupos de dança ou canto religioso, como ocorre nas danças de São Gonçalo e Santa Cruz, nas folias de Reis e do Divino. Esses grupos podem atuar ao lado de uma rezadeira ou um capelão, ou então é algum de seus integrantes quem "tira" a reza. A devoção pode também ser expressa apenas pelos cantos executados pelo grupo, sem o acréscimo de orações dirigidas por um "especialista" (caso das folias).

Em todos esses casos, a autoridade eclesial, a igreja enquanto instituição, simplesmente não está presente. Mesmo enquanto local de culto, a igreja é substituída pelo altar caseiro. Outras manifestações, no entanto, já estiveram mais próximas da Igreja, como ocorreu com o **Samba-lenço de Mauá**. Vários integrantes do grupo dançavam o samba, quando moravam no interior do Estado, tanto nas fazendas quanto nas cidades, em festas promovidas pela Igreja. O quadro mudou ao migrarem para a

Grande São Paulo e recriarem a dança, que passou a ser realizada por um novo grupo, formado por pessoas oriundas de diferentes locais do Estado.³³

O percurso do **Samba-lenço de Mauá** se caracteriza pelo aumento da distância em relação à Igreja enquanto instituição e, até certo ponto, mesmo em relação às autoridades civis, uma vez que o grupo ganhou uma maior autonomia no que diz respeito à organização das festas e danças e à obtenção de suporte material e financeiro para elas: o **Samba-lenço** passou a realizá-las independentemente das cerimônias vinculadas à Igreja e sem recorrer ao auxílio de órgãos públicos ou mesmo de pessoas mais bem situadas social e financeiramente.

São os próprios integrantes do grupo que se encarregam de realizar as danças e festas. É verdade que o **Samba-lenço de Mauá** é convidado a se apresentar em eventos oficiais, recebendo em troca um auxílio financeiro, mas este auxílio não é suficiente para garantir a confecção e conservação da indumentária e dos instrumentos - muito menos para pagar os gastos com as festas residenciais do grupo. Longe disso, é mais comum que as verbas recebidas não cubram sequer os gastos com os trajes utilizados nas apresentações, que acabam sendo custeados, em grande parte, pelos dançadores.

A trajetória percorrida pelo **Samba-lenço de Mauá** não pode ser considerada a regra das danças e festas residenciais do catolicismo popular, pois muitas delas já estavam distantes das autoridades, civis ou religiosas, desde o momento em que surgiram. Entretanto, muitas das manifestações religiosas por mim observadas em São Paulo compartilhavam com o **Samba-lenço** a autonomia quanto a seu financiamento e suas formas de organização. As danças e festas eram realizadas, nestes casos, pelos participantes dos grupos ou por festeiros, junto com parentes, amigos e vizinhos, todos pertencentes à camada mais pobre da população.

Esta autonomia relativa dos grupos também resultou de um processo de afastamento das danças e festas religiosas populares - e dos grupos que as realizam - em relação aos "homens de bem", isto é, aos grupos sociais detentores de maior prestígio, riqueza e poder. Quando se fala em percurso ou processo de afastamento, a idéia é mesmo indicar que, no passado, muitas destas danças e, sobretudo, festas religiosas estiveram vinculadas à igreja, dependentes de sua aprovação e, além disso, da ajuda e aprovação dos "de cima".

Vale lembrar que a dependência com relação aos "de cima", no passado, não se restringia aos aspectos materiais da manifestação. Os trabalhadores rurais só podiam realizar suas festas na propriedade com o consentimento dos proprietários ou

33. Cf. AYALA, M., op. cit., passim.

encarregados. A permissão também era necessária para aqueles que tinham que ausentar-se do trabalho por algum tempo, para integrar a folia de Reis ou do Divino.

Essa situação se ligava de perto às condições de vida e trabalho de seus produtores. Trabalhando e morando nas fazendas, eram dependentes dos proprietários, vinculando-se a eles através das relações de favor - a ajuda a suas danças e festas, aliás, fazia parte dessas relações. As transformações ocorridas nas condições de trabalho, com a extinção dos vínculos de dependência, alteraram também as relações estabelecidas no campo da produção cultural popular, que se tornou mais autônoma.³⁴

As práticas religiosas realizadas em espaços públicos ou mesmo em recintos fechados, pertencentes aos fiéis, não escapavam ao risco de serem reprimidas pelas autoridades, caso não fossem aceitas pelas "pessoas de bem" e pelo menos toleradas pela Igreja. Tal situação decorria da posição de religião oficial e, a partir da República, "quase-oficial", do catolicismo.

O poder da Igreja Católica - primeiro repressivo e, depois, ideológico - fazia com que o auxílio às manifestações religiosas populares, a permissão para sua realização ou mesmo a tolerância frente a elas dependessem, em grande parte, do modo como fossem encaradas pelas autoridades eclesiásticas. Assim, a dependência das festas e danças em relação às autoridades civis e aos "de cima" significava uma dependência indireta em relação ao clero.

Vale lembrar que os próprios integrantes da hierarquia eclesiástica eram recrutados nas famílias detentoras de riqueza, prestígio social e poder político. Mesmo quando sua origem fosse mais humilde, os bispos e, em nível local, mesmo os vigários, exerciam forte influência sobre as decisões políticas - aliás, ainda exercem, como se percebe pela preocupação em atrair a Igreja Católica e seus representantes (além, é verdade, dos de outras confissões religiosas) para o apoio a movimentos políticos e até a candidaturas.

Por outro lado, esse poder dos membros da Igreja é relativo - também eles procuram obter o apoio do poder, tanto o institucional quanto o dos políticos e dos grupos dominantes locais. A disputa com os setores dominantes e hegemônicos da sociedade poderia resultar no desgaste da autoridade local e mesmo arranhar a instituição, o que se refletiria sobre seu próprio prestígio e poder - que tem um caráter sobretudo religioso, isto é, ao nível das idéias - sobre a população. Essa composição já ocorria quando o catolicismo era religião oficial e se tornou ainda mais necessária

34. A mudança nas relações de trabalho no campo e suas repercussões na cultura popular são analisadas, em outro contexto, por MARTINS, José de Souza. *Caminhada no chão da noite: emancipação política e libertação nos movimentos sociais no campo*. São Paulo: HUCITEC, 1989, esp. p. 18-23; v. também p. 41-2.

com a separação formal do Estado. José de Souza Martins aponta esta proximidade entre a Igreja e as oligarquias locais, acrescentando, porém, que a situação da Igreja frente ao Estado resultou em contradições nessas relações:

"(...) O monopólio das almas e das consciências pelo catolicismo, no meio rural brasileiro, sempre dependeu da cooptação da Igreja em relação à violência da dominação pessoal dos fazendeiros, às formas de subjugação da crença e da vontade dos trabalhadores e agregados por parte do proprietário e patrão. Uma espécie de catolicismo cativo, instrumentalizado pela autoridade e pelos interesses do grande proprietário de terras. É verdade que a Igreja sempre teve suas contradições em relação a essa troca de favores. Isso porque, embora favorecendo o fazendeiro, foi por longo período um apêndice institucional do Estado, mesmo depois da proclamação da República, quando dele se separou legalmente. No topo da hierarquia, os bispos permaneceram longo tempo cooptados pelo Estado. Na base, os padres foram cooptados pelos grandes proprietários de terra."³⁵

Pode-se acrescentar que, quanto mais fechado seja o poder político, isto é, quanto mais restrito a alguns grupos sociais e até familiares o acesso aos cargos e ao controle do Estado, maior também a necessidade de que os representantes da hierarquia eclesiástica mantenham boas relações com o grupo dominante local. Além de serem muito fortes (o que desaconselha o enfrentamento de seu poder), esses grupos não costumam tolerar qualquer tipo de oposição. Afinal, permitir alguma discordância significaria aceitar a hipótese de que seu poder não é absoluto, não se estende a todos os âmbitos da vida social. A submissão à dependência pessoal e às relações de favor, como lembra Martins, tinham como consequência não só a dominação política, mediante o clientelismo, como também a "**subjugação da consciência** dos trabalhadores rurais" pelos grandes proprietários.³⁶

Para a cultura popular, esta composição entre sacerdotes e grupos dominantes significa que sua aceitação pela autoridade local da Igreja e, mais ainda, os limites estabelecidos por esta autoridade para sua realização, dependerão também do modo como esta produção cultural seja encarada pelos setores dominantes do lugar. O apoio dos "principais" será de grande auxílio para obter, se não a boa vontade, pelo menos a tolerância do vigário em exercício.

O processo de laicização do Estado ainda está em andamento - e não se pode afirmar que não esteja sujeito a retrocessos. As condições acima descritas continuaram vigorando há até algumas décadas atrás. Na verdade, não se pode garantir que isto ainda não ocorra nos dias de hoje, em determinadas regiões do país. Além disso, a influência da religião sobre a população faz com que a Igreja Católica, assim como as

35. MARTINS, José de Souza, op. cit., p. 19-20; v. ainda p. 37-41.

36. Idem, ibidem, p. 19; cf. também p. 34-5.

demais instituições religiosas, continuem a atuar politicamente, sem que a laicização formal do Estado constitua um impedimento a esta atuação.

Em Pombal, como já foi observado anteriormente, não é difícil ouvir referências ao envolvimento do atual pároco com o jogo político em Paulista, cidade vizinha, onde nasceu e da qual também é vigário, já que as Igrejas locais fazem parte da paróquia de Pombal. Há inclusive queixas dos integrantes dos grupos populares, com o aval de outros moradores, a respeito do uso das verbas da paróquia, particularmente as obtidas com a Festa do Rosário, em obras e serviços de Paulista, com o objetivo, dizem, de reforçar seu prestígio junto à população e, conseqüentemente, sua capacidade de obter apoio para os candidatos às eleições.

Não é só em Pombal, evidentemente, que o clero assume um papel político relevante. Mesmo em regiões e em setores menos "tradicionais" que o sertão nordestino, e não obstante a perda de fiéis, sobretudo nas últimas décadas, para outras confissões religiosas, a influência da Igreja Católica em nosso país não pode ser desprezada. Atesta seu prestígio, entre outros fatos, o cuidado de governos e políticos profissionais - especialmente, mas não só, os conservadores - em evitar atitudes que possam desagradar o clero - sobretudo sua parte mais conservadora, e particularmente no que se refere a medidas que contrariem posturas de cunho mais claramente moral e religioso.³⁷

Estas considerações levam a pensar novamente nas camadas populares ou, mais precisamente, nos fiéis pertencentes a estas camadas, sob um novo ângulo. Como já vimos, a hostilidade do padre - ou do bispo - às práticas do catolicismo popular não as inibe necessariamente. Tal atitude pode levar à animosidade dos praticantes em relação ao clérigo. Esse sentimento pode se estender a grande parte dos fiéis pertencentes às camadas populares, uma vez que eles não só estão imbuídos destas formas tradicionais de religiosidade, como estão perfeitamente acostumados a não depender de sacerdotes, mesmo para o único sacramento oficial considerado fundamental - o batismo.³⁸

Quando a hostilidade se torna mais acirrada, com a proibição das manifestações religiosas populares pela Igreja, ou sua exclusão das cerimônias oficiais, o resultado pode acabar sendo um maior afastamento dos fiéis, como se viu acima. Em Mogi das Cruzes, os devotos de São Gonçalo e São Benedito faziam

37. Pode-se lembrar, a respeito, as atitudes assumidas com relação ao aborto e as campanhas contra a AIDS, que por longo tempo evitaram recomendar de forma clara e incisiva o uso de preservativos.

38. Cf. PEREIRA DE QUEIROZ, M. I., *op. cit.*, p. 90-1.

enormes sacrifícios, gastando um dinheiro que lhes fazia falta para a alimentação, andando vários quilômetros a pé, perdendo noites de sono para realizar suas práticas religiosas, mas não assistiam à missa. Essa atitude era mantida, ressalte-se, apesar da mudança de posição da Igreja, que aceitara a reincorporação dos grupos de dança às festas oficiais. Em Piracicaba, chegou-se à ruptura com o bispo e à desobediência aberta a suas decisões.

Nos dois casos, a Igreja Católica, enquanto instituição, tornou-se algo alheio aos dançadores e outros devotos dos "santos". Era-lhes indiferente a posição e a atuação de sua hierarquia. Em Mogi das Cruzes, esclareça-se, esta indiferença se dava em relação ao bispo que presidia a diocese naquela época, pois o bispo responsável pela proibição, já falecido, era criticado abertamente por mais de um devoto, não se respeitando nem mesmo o costume popular de não se criticar os mortos.

O clero, como se pode notar, tem também suas limitações, no trato com as manifestações religiosas populares. Estes limites são dados, de um lado, pela atitude dos setores mais bem posicionados socialmente; de outro, pelos próprios devotos populares. Afinal, a Igreja precisa manter o "rebanho". O afastamento e a ruptura dos praticantes do catolicismo popular, aliado à perda de outros fiéis para as religiões concorrentes, implica na redução de sua capacidade de influência e, portanto, de seu poder ideológico e político.

Isto leva a uma situação aparentemente paradoxal: o processo de laicização da sociedade, do qual faz parte a progressiva separação entre a Igreja e o Estado e o aumento da concorrência religiosa, ao mesmo tempo em que reduz o poder de influência da Igreja Católica, do catolicismo oficial, pode proporcionar uma maior liberdade para as práticas do catolicismo popular. Paradoxo apenas aparente, se lembrarmos que a Igreja tolerou e chegou a incentivar estas práticas para implantar e expandir o catolicismo, mas elas sempre representaram algo diverso do catolicismo oficial e até mesmo contraposto a ele, na medida em que fugiam à ortodoxia e/ou dispensavam o recurso ao sacerdote.

4.1. Disputa religiosa, competição por prestígio e poder

Vimos, anteriormente, que integrantes da **Irmandade do Rosário** deram a entender que as dificuldades no relacionamento com os padres são devidas ao preconceito contra os negros e à oposição a sua religiosidade. Um ex-participante dos **Pontões** afirmou com todas as letras que o sacerdote hostiliza a confraria por ser contra a "religião dos negros". Esta expressão não remete apenas à **Irmandade**, mas se estende ao conjunto das práticas ligadas à devoção ao Rosário.

As posições favoráveis dos bispos, por sua vez, são creditadas por membros da **Irmandade** não apenas a seu regulamento, mas também à "força da santa". Acontece que a "força" de Nossa Senhora do Rosário, a grande devoção a ela, faz com que a "religião dos negros" também seja forte. Os irmãos do Rosário extrairiam daí - do fato de serem muito "queridos" - sua capacidade de resistir aos vigários. A resistência da **Irmandade** às investidas dos sacerdotes, de acordo com esses relatos, depende em parte de seu **prestígio** entre os devotos do Rosário. O fundamento da posição que lograram obter junto aos fiéis, por sua vez, reside sobretudo na "força da santa".

Pode-se perceber aí uma disputa de cunho religioso; as alusões à "religião dos negros" e à hostilidade a ela por parte dos padres evoca, por contraste, a existência de uma "religião dos brancos", representada por aqueles sacerdotes.

A forma pela qual os "negros do Rosário" expressam esses conflitos implica em atribuir à "força dos negros" (a seu prestígio) uma grande influência sobre os resultados do conflito, o que envolve não apenas o reconhecimento de uma competição com a autoridade eclesiástica local. Mais que isso, aponta implicitamente para a existência de duas religiões, para um certo tipo de pluralismo religioso vigente no interior do catolicismo. Pode-se falar na existência de uma "concorrência" entre duas formas de encarar e viver a religião, e mesmo entre duas instâncias encarregadas de promovê-la (e provê-la) - aquela representada pelo sacerdote, de um lado e, de outro, a **Irmandade**.

Essa competição não se confunde com o "pluralismo" enfocado por Peter Berger. Este autor discute as consequências da substituição dos "monopólios religiosos", por novas condições, em que há diversos "grupos religiosos buscando manter-se numa situação de competição pluralística", isto é,

"quando sistemas religiosos diferentes, e seus respectivos 'promotores' institucionais estão em competição pluralística uns com os outros."

Refere-se, no entanto, à concorrência entre diferentes religiões, que vieram a quebrar o monopólio da Igreja Católica, bem como entre as diversas denominações protestantes dos Estados Unidos. Além disso, discute o surgimento de outras formas de explicação do mundo não religiosas que passam a concorrer com as religiões, dentro do processo de secularização.³⁹

Já a situação encontrada em Pombal, se pode ter alguns pontos de contacto com a análise de Berger, está mais próxima da estudada por Gramsci, ao tratar das cisões do "bloco católico", embora também aí não haja total coincidência.

39. V. BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 61, p. 62. Cf. também p. 61-4, p. 119, p. 139-64.

Sem esquecer as profundas diferenças entre os enfoques destes dois autores, é preciso considerar que eles levam mais em conta, na análise dos aspectos de maior interesse para a presente discussão, movimentos religiosos que alcançaram um grau bem maior de formalização, inclusive quanto à caracterização de sua diversidade religiosa, que aquele alcançado pelas manifestações de catolicismo popular aqui analisadas. Em Pombal, há um esforço para a manutenção de práticas religiosas que se diferenciam **difusamente** daquelas estabelecidas pela ortodoxia católica.

Mesmo sem essa formalização, no entanto, não há dúvidas de que as manifestações religiosas dos "negros do Rosário" não cabem nos moldes daquilo que a hierarquia eclesiástica entende ser a expressão ortodoxa (nos termos da Igreja, expressão **verdadeira**) da religião católica. E, como vimos, os próprios praticantes dessas manifestações reconhecem essa oposição, ao indicarem a existência de duas religiões, com a diferença de que, para eles, a sua é a verdadeira. A Igreja não só aceitou essas práticas, mas até as incentivou, as incorporou, com o que atraiu aqueles que as realizavam à "verdadeira fé", no passado. Ao tolerá-las, ainda que a contragosto e, no caso de Pombal, entrando em conflito com seus praticantes, a Igreja evita a cisão, mantém sua unidade. A ameaça dos "irmãos do Rosário", de dissolução da confraria, e a decisão de mantê-la, indica que os "negros do Rosário" também optaram pela conservação dessa unidade.

Trata-se, porém, de uma unidade apenas "aparente", "superficial", semelhante àquela analisada por Gramsci, em outro contexto. Para ele, a separação entre as classes subalternas e, de outro lado, os intelectuais, tanto os leigos quanto os religiosos (o clero), é irreversível, tornando extremamente difícil para a Igreja Católica manter sua unidade:

"(...) A Igreja romana foi sempre a mais tenaz na luta para impedir que se formassem 'oficialmente' duas religiões, a dos 'intelectuais' e a das 'almas simples'. Esta luta não foi travada sem que ocorressem graves inconvenientes para a própria Igreja".⁴⁰

A Igreja Católica conservou sua unidade "formal", isto é, institucional, enquanto organização, assegurando a relação entre os dois catolicismos "pela política", mas isso a leva a sustentar uma "unidade doutrinal" apenas aparente:

"(...) Toda religião, inclusive a católica (ou antes, notadamente a católica, precisamente pelos seus esforços de permanecer 'superficialmente' unitária, a fim de não fragmentar-se em igrejas nacionais e em estratificações sociais), é na realidade **uma multiplicidade de religiões distintas, freqüentemente contraditórias**: há um catolicismo dos camponeses, um catolicismo dos

40. GRAMSCI, Antonio. *Concepção dialética da História*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 16.

pequeno-burgueses e dos operários urbanos, um catolicismo das mulheres e um catolicismo dos intelectuais, também este variado e desconexo."⁴¹

Gramsci, ao se debruçar sobre o catolicismo popular, enfatiza a **atuação dos intelectuais** frente às estratégias de manutenção da unidade da Igreja, buscando ver a que ponto chega seu distanciamento frente à religiosidade popular ou, na direção oposta, sua aproximação desta religiosidade, até a ruptura com a hierarquia.⁴² Aqui, busca-se dar conta, basicamente, da **atuação de grupos subalternos** para a conservação de práticas religiosas que não são bem aceitas pela autoridade eclesiástica local, bem como da **visão** que estes grupos expressam de sua religiosidade e de suas relações com a Igreja. Para melhor entender esses aspectos, é preciso ter em vista as estratégias da Igreja para controlar essas práticas, enquadrá-las dentro de limites aceitáveis pelos clérigos, ou pelo menos manter seus praticantes no seio da religião católica, impedindo que se afastem formalmente da Igreja.

Ao criticar a Festa do Rosário, por incluir atividades não religiosas ou mesmo anti-religiosas (a exemplo do parque de diversões e, mais, ainda, das barracas de bebidas), o pároco de Pombal não está sozinho, dentro da Igreja. Em diversos locais, as autoridades eclesiásticas reagem de maneira semelhante a manifestações do catolicismo popular. Consideram-nas pouco ortodoxas, um desvio, formas falsas de religiosidade. Na melhor das hipóteses, vêem-nas como um modo de manter seus praticantes no seio da Igreja, não os perder definitivamente - ou seja, conservar a unidade da Igreja; na pior, até como práticas anti-religiosas.

As atividades religiosas mantidas pelos grupos populares de Pombal são, em sua expressão mais recente, urbanas: nasceram dentro de uma cidade, vinculadas a uma festa religiosa que tinha por sede a segunda Igreja em importância desta cidade (e, antes disso, tinha sido sua matriz), têm entre seus principais promotores os membros de uma irmandade, organização característica de uma forma de religiosidade urbana, como lembraram Roger Bastide e Julita Scarano, acima citados.

Apesar de urbanas, as práticas religiosas dos "negros do Rosário" não deixam de trazer elementos de um mundo agrário, já por serem seus praticantes, em grande

41. Idem, op. cit., p. 19, p. 144 - **grifos meus**. Cf. também GRAMSCI, A. *Literatura e vida nacional*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 185 (sobre a "religião do povo", diferente daquela dos intelectuais e, mais ainda, daquela sistematizada pela hierarquia eclesiástica). V. ainda PORTELLI, Hugues. *Gramsci e a questão religiosa*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1988, esp. p. 23-6, p. 131-7.

42. Cf. GRAMSCI, A. *Concepção dialética da História*, op. cit., p. 16-7, p. 19-20 (e n. 2), p. 24-57; *Cartas do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966, p. 153-4; e *Il Risorgimento*; nuova ed. riveduta e integrata. 1. ed., 1 rist. Roma: Riuniti, 1979, p. 22, p. 58.

parte, trabalhadores rurais, já por ter a própria cidade, na origem da festa e e até hoje, a agropecuária como sua base econômica. Não se pretende aqui, porém, classificá-las por suas origens ou enquadrá-las em termos de seu pertencimento a esta ou aquela parcela das camadas populares, mas discutir sua conformidade com a ortodoxia católica.

As manifestações religiosas populares de Pombal, como muitas outras práticas religiosas populares, incluem, **na qualidade de atividades religiosas**, músicas, cantos e danças que, para a ortodoxia católica, são profanas. Os responsáveis pela realização dessas atividades, a exemplo dos frequentadores de outras festas religiosas populares (sejam as domiciliares, sejam as realizadas em comunidades rurais e de bairro, ou nas cidades, em ruas e praças públicas), não têm dúvida sobre o caráter religioso daquelas atividades. Os integrantes dos grupos de dança religiosa encontrados em São Paulo (dança de São Gonçalo, congada, moçambique, samba-lenço, folias de Reis), principalmente, entendem que são sagradas as tarefas que desempenham. A atuação como dançador, bandeireiro, ou em outras funções, bem como a promoção de eventos dos quais os grupos de dança religiosa participam (responsabilidade dos festeiros), se dá muitas vezes em cumprimento de promessas. Nesses casos, a realização das atividades envolvidas na festa é tida como uma retribuição à graça recebida; em outros, como forma de "agradar", de louvar os santos.

Além disso, realizar estas atividades implica em assumir compromissos religiosos, em grande parte encarados como obrigações contraídas diretamente para com o santo, do mesmo modo que ocorre em outras promessas. Em certas situações, deixar de cumpri-las pode acarretar castigos, mais leves ou mais pesados: quem prometer fazer uma festa a São Gonçalo, e morrer sem tê-la promovido, ficará "penando" até que alguém assuma o encargo e cumpra a promessa no lugar daquela "alma"; o mesmo ocorrerá se tiver prometido realizar a festa durante um determinado período (geralmente sete anos) e não completá-lo. Ser dançador, bandeireiro, ou exercer outra função em um grupo de dança, mesmo que isso ocorra independentemente de uma promessa, também pode envolver a exigência de manter a prática, ininterruptamente, durante um certo prazo.⁴³

Por outro lado, não se deve esquecer que, para os próprios produtores culturais populares, em muitos casos, essas atividades podem vir a se revestir de um caráter profano, quando não integram a festa - por exemplo, quando são apresentadas em outros eventos, atendendo a convite, como manifestações folclóricas, muitas vezes

43. Essas características das danças e festas religiosas populares foram discutidas em minha dissertação de mestrado; cf. AYALA, M., op. cit., p. 174-77.

remuneradas. O que os diferencia da autoridade eclesiástica é que não colocam o sagrado e profano em compartimentos distintos e estanques, ou, antes disso, não estabelecem uma distância tão grande entre o "mundo dos santos" e o "mundo dos homens". Esses mundos estão bastante próximos, como atestam as promessas entendidas como compromissos assumidos com o santo, cujo descumprimento pode acarretar castigos. Mais que isso, há uma "intimidade" entre o fiel e o santo, evidenciada pela prática de infligir uma espécie de castigo ao santo, através de sua imagem, para obter dele o atendimento de um pedido - o exemplo mais conhecido é o de colocar a imagem de Santo Antônio de cabeça para baixo, deixando-a nessa posição até que o pedido de casamento feito por sua devota seja atendido.⁴⁴

Essa proximidade entre seu mundo e o mundo do sagrado permite que os fiéis possam cantar e dançar para a "santa", dançar na Igreja, no início da missa (o que tem sido aceito pelos vigários de Pombal, inclusive o atual), "brincar" os **Congos**, os **Pontões** ou o **Reisado** em louvor de Nossa Senhora do Rosário. São formas de homenagear e agradar os santos de sua devoção, são práticas devocionais, formas de expressar sua fé.

A relação com o "santo" que possibilita atribuir um caráter sagrado a estas práticas, presente em grande parte das manifestações religiosas populares brasileiras, é muito próxima, "íntima" demais para o gosto dos sacerdotes. Há, como se pode perceber, uma grande diversidade entre as noções dos grupos de cultura popular, relativas à religião, e as concepções do clero, que chega à oposição no que diz respeito à distinção entre as práticas sagradas e as profanas: esses sacerdotes não reconhecem, naquelas danças e festas, o caráter religioso que lhes é inequivocamente atribuído por seus participantes.

Em Pombal, as atitudes da hierarquia frente à Festa do Rosário assumiram diferentes caminhos, apontados nas informações dos negros do Rosário: de início, o pároco se opôs à oficialização da **Irmandade do Rosário**, enquanto o bispo a aprovou. O padre, com o tempo, passou a aceitar a confraria. O mesmo viria a ocorrer com seus sucessores, com exceção do atual vigário, padre Solon, que ao chegar à paróquia não demonstrou animosidade contra a **Irmandade** e a festa, mas mais tarde entrou em conflito com os irmãos e chegou a ameaçar cancelar a festa.

44. Sobre a familiaridade com os santos e a distância entre "mundo dos santos" e "mundo dos homens", v. XIDIEH, Oswaldo Elias. *Narrativas pias populares*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros/USP, 1967, p. 105-8; em sua segunda edição, este livro ganhou o título *Narrativas populares: estórias de Nosso Senhor Jesus Cristo e mais São Pedro andando pelo mundo*. Belo Horizonte: Itatiaia: EDUSP, 1993. Cf. também BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*, op. cit., 1^o v., p. 166-7, p. 172.

As restrições dos sacerdotes parecem dever-se sobretudo à presença inequívoca, nas manifestações populares de Pombal, de fortes traços da cultura afro-brasileira, especialmente nos **Congos** e nos **Pontões**. Também na **Irmandade**, ou melhor, na religiosidade dos "negros do Rosário", esses traços estão presentes. A proximidade entre os mundos sagrado e profano, por exemplo, não pode ter sua origem atribuída à influência dos africanos e seus descendentes, pois está presente em grande parte das manifestações religiosas populares brasileiras (e não só brasileiras). Não há dúvidas, porém, de que a religiosidade dos negros se constituiu em um importante fator de sua difusão e de seu fortalecimento no Brasil.⁴⁵

Como se pode ver, os conflitos entre a **Irmandade** e os sucessivos párocos de Pombal não se deve apenas ao preconceito e à discriminação aos negros. Eles se vinculam também ao caráter apenas "aparente", "superficial", da unidade do "bloco católico". A religiosidade popular não obedece às imposições do clero, por se basear em concepções divergentes daquelas sistematizadas pela Igreja Católica. A diferença e a desobediência às orientações dos sacerdotes, com graus variáveis de intensidade e de explicitação, se devem à falta de "unidade doutrinal", à oposição entre o catolicismo praticado pelos grupos subalternos e o estabelecido pela Igreja "oficial".

O conflito indica que esta religiosidade não só se distancia da doutrina da Igreja, mas também não se ajusta ao que a hierarquia prescreve para os grupos subalternos, ou àquilo que o vigário de Pombal desejaria que fosse o catolicismo popular. Ressalte-se que este catolicismo dos "simples" já não é tido como o modo mais correto, ortodoxo, de professar a religião, reservado aos mais "cultos", quando não apenas ao próprio clero.

Se ajudou, ao longo dos séculos, a conquistar ou a conservar os fiéis, a manutenção de práticas e crenças populares junto ao catolicismo popular também acarretou dificuldades nas relações dos devotos com a Igreja. As tentativas de colocar a religiosidade popular a serviço da Igreja Católica e do catolicismo "oficial", tiveram sucesso, mas apenas parcialmente. Resultaram na expansão do catolicismo, permitindo a atração de novos fiéis (no caso, os negros) ou evitando que se desligassem da Igreja, mas não lograram extirpar completamente a religiosidade de que eram portadores. Pelo contrário, a conservação dessa religiosidade, sob a capa do catolicismo, forneceu-lhe novas condições de propagação, na medida em que passou a ser tolerada e, em parte, incentivada pela própria Igreja. Os focos de competição e de

45. Cf., entre outros, BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*, op. cit., esp. 1^o v., cap. 5 e 6.

conflito com a Igreja católica não foram destruídos ou neutralizados, mas sim **internalizados**: tomaram a forma de contrastes no interior da religião católica.

Em Pombal, além da criação da **Irmandade**, a inserção destas práticas e crenças na Festa do Rosário tornou-as mais visíveis e fez com que um número maior de pessoas passasse a partilhar delas. Parafraseando os "negros do Rosário", podemos dizer que suas práticas religiosas se transformaram em uma espécie de "catolicismo dos negros", diferente do "catolicismo dos brancos". Os problemas se complicaram, em parte, por contraporem o sacerdote à **Irmandade**, uma organização que, embora leiga, faz parte da estrutura eclesial. Essa condição faz com que a **competição** entre a confraria e o catolicismo "oficial" tenha algumas peculiaridades. Uma das formas assumidas por essa concorrência relaciona-se às finanças: tanto seus integrantes quanto seu "coordenador" afirmaram que a confraria arrecada bem mais doativos que outras parcelas da Igreja.

A "força da santa" é a explicação fornecida pelos "negros do Rosário" para o montante de dinheiro obtido e para o prestígio de que gozam os "irmãos". A aceitação da "religião dos negros" pelos párocos seria devida aos dois fatores - a "força da santa" e a "força dos negrinhos" (seu prestígio). Ao darem estas explicações, estão indicando a existência da competição não só pela obtenção de mais verbas, mas também pelo prestígio, que seria expresso, em parte, pela arrecadação alcançada.

Além disso, a expressão "força da santa" indica não só a intensidade da devoção ao Rosário, mas o fator que a justifica - a capacidade da "santa" de fazer milagres. O uso dessa expressão remete a disputa ao campo do sagrado, mais especificamente do **poder sagrado**, que se sobrepõe ao de qualquer autoridade terrena, inclusive o das autoridades religiosas. O grande poder de Nossa Senhora do Rosário se reflete na devoção ao Rosário. Essa devoção, ou a "religião dos negros", seria mais forte também no sentido de mais poderosa que a "religião dos brancos". Mais ainda: esse poder seria a origem da "força" (do prestígio) dos "negros do Rosário".

Nesse campo, a disputa se assemelha à concorrência entre diferentes religiões e entre diferentes denominações. Os "negros do Rosário" reivindicam para sua "religião", isto é, para sua devoção, maior eficácia no campo do sagrado, maior capacidade de obter os benefícios dos "santos". Aqui, a disputa ganha um caráter mais nitidamente religioso, pois não envolve apenas instituições, ou a hierarquia da Igreja Católica e os fiéis, os grupos populares; diz respeito às crenças, à possibilidade de quem as partilha alcançar o "sagrado" (ser atendido em seus pedidos) e mesmo à capacidade de um ente sagrado (a "santa") de auxiliar seus crentes.

Apesar dessa semelhança com a concorrência entre diversas religiões e/ou instituições religiosas, a competição em Pombal se dá **no interior** de uma religião e, mais ainda, da própria Igreja católica, já que envolve uma irmandade, entidade que integra a instituição. Essa característica constitui-se em uma forte razão para que a disputa não seja assumida abertamente: o pároco, apesar do nível alcançado pelo conflito com a **Irmandade do Rosário**, celebra a missa e participa de outras cerimônias durante a festa, ao lado da confraria. Também os membros da **Irmandade** não tornam explícita a competição, embora dêem a entender sua existência.

Os integrantes da **Irmandade** adotam uma atitude que combina a submissão à autoridade - que pode chegar à passividade, como ocorre com a aceitação do "coordenador", cuja nomeação contraria o regulamento da confraria - com a conservação obstinada de suas crenças e a contestação, em alguns pontos, dessa mesma autoridade.

Ao se referirem à "força da santa" e ao prestígio dos irmãos, os "negros do Rosário" estão apontando alguns dos motivos para a tolerância dos sacerdotes: a proibição ou a adoção de outras formas de repressão a suas práticas poderiam resultar na perda de fiéis, dada a intensidade da devoção ao Rosário e a importância que a atuação da **Irmandade** - e dos demais grupos populares - assumiu na festa.

Já a submissão dos irmãos ao sacerdote atesta o sucesso parcial da Igreja na atração e no enquadramento de fiéis. A **Irmandade**, integrada à Igreja Católica, existe em função da devoção ao Rosário, melhor dizendo, suas atividades estão voltadas essencialmente para a participação em cerimônias em louvor a Nossa Senhora do Rosário, **conduzidas pela Igreja**, muitas delas **dependentes do vigário**, que preside as mais importantes - missas, quase todas as procissões e as orações na casa do Rosário. A ausência ou a falta de empenho da **Irmandade** prejudicaria a festa do Rosário e, além disso, poderia azedar ainda mais suas relações com o sacerdote, que em resposta poderia também reduzir sua participação nas atividades religiosas, deixando de prestigiar algumas delas, o que também seria prejudicial à festa.

Em favor dessa última hipótese, vale lembrar que o padre costumava participar da última procissão da festa, realizada no domingo à noite, após a missa. Essa procissão sai da Igreja do Rosário e se dirige à casa em que o rosário ficará depositado até o início da próxima festa. Fazem parte dela os **Pontões**, a rainha e o rei do Rosário (juiz da **Irmandade**), além de outros membros da **Irmandade**. Outros fiéis acompanham o cortejo, mas seu número costuma ser bem reduzido, em comparação com os presentes às missas e às demais procissões da festa. Em 1991, o sacerdote não participou da procissão: um leigo, que o auxilia em todas as atividades da festa,

incluindo este cortejo, dirigiu as orações e saudações religiosas, tendo sido acompanhado por um "coroinha".

Caso viesse a prejudicar a festa do Rosário, por omissão ou, indiretamente, por provocar uma reação negativa do vigário, a **Irmandade** estaria agindo contra aquilo que justifica sua existência, uma vez que estaria prestando um desserviço à "santa".

Há ainda outro fator muito importante a fazer com que o acirramento do conflito com o pároco não interesse aos irmãos. A dependência da confraria em relação ao vigário vai muito além de sua participação na festa. Na verdade, sua própria continuidade poderia ser ameaçada pela exacerbação dos ânimos. Embora leiga, a **Irmandade do Rosário** é uma organização que **faz parte** da Igreja Católica. Caso a situação chegasse ao ponto de ruptura entre os irmãos e o vigário, a igreja, enquanto instituição, teria que **escolher** um dos lados.

O apoio à confraria exigiria a substituição do sacerdote. Já o reforço à autoridade do pároco resultaria no afastamento dos membros da **Irmandade**, ou em sua dissolução formal: nesse caso, ela seria desvinculada da Igreja e, portanto, deixaria de existir para a hierarquia católica. Os irmãos do Rosário só poderiam mantê-la se transformassem sua prática religiosa em uma dissidência local do catolicismo. Eles já perceberam isso, tanto que alguns pensaram em abandonar a entidade ou dissolvê-la. Preferiram, contudo, conservá-la e manter sua participação nela.

A intensidade da devoção ao Rosário explica essa persistência. No entanto, deve-se levar em conta também a trajetória da **Irmandade**, tal como evocada pela memória dos "negros do Rosário". Os relatos demarcam uma trajetória marcada pela resistência, pela superação das restrições dos párocos, a começar pela própria oficialização da confraria, uma **conquista** dos negros, vencendo a oposição do vigário. Dissolver a confraria, ou mesmo deixar de participar dela, seria abrir mão dessa conquista, abandonar uma tradição e, por fim, admitir que a "força dos negrinhos", desta vez, teria sido insuficiente para resistir às investidas do sacerdote.

A situação, no entanto, continua tensa - e se mantém precária. O conflito com o sacerdote e o descontentamento dos integrantes da **Irmandade** não foram superados. Os irmãos, como se viu, demonstraram aceitar a mediação do "coordenador", chegaram a elogiá-lo, mas o trecho da entrevista transcrito no capítulo anterior, se trazia palavras de simpatia, incluía também uma nota de desconfiança, ou pelo menos de dúvida quanto ao prosseguimento da relativa harmonia conseguida com a entrada em cena de Zuza Nicácio. Relembrando a fala do membro da **Irmandade**: "**até o presente momento** vai tudo bem, né?". Para o futuro, ele não tem certeza de que essas condições se sustentarão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os relatos dos "negros do Rosário" nos dizem algo a respeito do passado: acontecimentos ocorridos na Festa do Rosário de Pombal ou a ela vinculados, situações vividas pelos grupos de cultura popular que a realizam, como eles têm se relacionado com os sacerdotes e com pessoas que lhes têm fornecido auxílio, ou convidado os grupos de dança para brincar em suas residências. No entanto, as conversas e entrevistas fornecidas pelos integrantes da **Irmandade do Rosário** e dos brinquedos nos informam também - talvez mais que sobre o passado - a respeito de sua **percepção** do passado e do presente, bem como das transformações sofridas pela festa e pelas manifestações que a integram, ao longo do tempo.

Encontramos a disputa em vários momentos - e sob diversos modos - nas manifestações culturais populares de Pombal. As conversas e entrevistas permitiram perceber que os grupos competem entre si, cada qual reivindicando ter maior prestígio junto aos habitantes da cidade e alegando ocupar uma posição mais importante na festa. Revelaram, ainda, a existência de competição no interior dos brinquedos, entre seus chefes e outros integrantes que pretendiam obter a liderança. Tanto nos **Pontões**, quanto nos **Congos** e no **Reisado**, as situações de competição relatadas tiveram como desfecho a saída do grupo daquele membro que perdeu a contenda.

Creio, porém, que a disputa mais importante é aquela que opõe os "negros do Rosário" em seu conjunto, ao vigário da paróquia de Pombal. Como vimos, os "negros do Rosário" afirmam que esta oposição não constitui uma novidade para eles. Pelo contrário, sua memória registra a existência de um conflito já no momento de origem da festa e de fundação da **Irmandade do Rosário**.

Atualmente, a Festa do Rosário é o acontecimento festivo mais importante da cidade, projetando-se sua influência às localidades vizinhas. A Igreja não pode ignorá-la e menos ainda hostilizá-la. Principais responsáveis pelas atividades que a distinguem das demais festas religiosas da região, a **Irmandade** e os brinquedos ocupam, por isso, uma posição destacada na cultura de Pombal.

A Festa do Rosário rompe a rotina do cotidiano, provocando alguns deslocamentos e inversões: troca-se a noite pelo dia; um templo secundário (a Igreja do Rosário) se torna o centro religioso, em lugar da matriz; um local situado na periferia da cidade passa a ser, por uma noite, o centro da devoção ao Rosário. Também se invertem papéis sociais historicamente estabelecidos, à medida em que negros pobres, a quem não se costuma atribuir importância na estrutura social (não só

naquela cidade), ganham visibilidade, assumem papéis importantes na festa, transformam-se, na verdade, em seus protagonistas.

Essa inversão, no entanto, é limitada ao tempo da festa. Além disso, ela se dá concomitantemente ao reforço da ordem instituída. As autoridades controlam as atividades religiosas e o espaço em que são realizadas atividades (a Igreja, o palanque); a Igreja amplia sua presença, ganha destaque, com as missas campais e procissões ocupando uma considerável área da cidade e atraindo um grande contingente de devotos, além de serem transmitidas pelo rádio. Autoridades civis e políticos comparecem à festa, procurando aumentar sua influência.

Trava-se, ali, uma disputa entre os grupos populares e as autoridades (principalmente a autoridade religiosa, representada pelo vigário): disputa pela influência, ocupação do espaço, controle das verbas arrecadadas. Há também a disputa de cunho religioso. Em primeiro lugar, em torno da delimitação do campo religioso e sua distinção do profano: a Igreja não reconhece como religiosas, ou pelo menos não aceita como a maneira correta de praticar a religião, as atividades dos brinquedos, que os "negros do Rosário" entendem como parte de sua devoção. Em segundo lugar, no interior daquilo que é visto como religioso pela Igreja, a devoção ao Rosário, há competição e conflitos entre a **Irmandade do Rosário** e o padre.

A memória dos participantes da **Irmandade** e dos brinquedos nos fala de uma história de tensões em suas relações com os sucessivos vigários de Pombal. A oposição desses padres à "religião dos negros" é afirmada abertamente. O comportamento dos sacerdotes é percebido como fruto de uma oposição que envolve um âmbito mais amplo: os párocos se opõem não apenas à religião, mas ao conjunto das manifestações culturais dos negros, o que se deve, em parte, ao preconceito. Também é patente a disposição de resistência, de luta dos "negros do Rosário", e uma identificação entre a prática cultural e os negros: só acabando "com a raça todinha", com os negros, para acabar com sua "brincadeira", como disse o integrante dos **Pontões** mencionado no terceiro capítulo.

Trata-se de um jogo de forças que opõe, de um lado, os "negros do Rosário", sua religiosidade, sua cultura e, de outro, o sacerdote, visto como representante do que se pode chamar a "religião dos brancos" e dos preconceitos que representam uma barreira à expressão dessa cultura.

Neste jogo, está em causa a identidade dos "negros do Rosário". Sua religiosidade, caracterizada pela devoção ao Rosário, a atuação da **Irmandade** e dos brinquedos na festa são elementos importantes na construção de sua identidade. Esta se define, como é comum ocorrer, por oposição aos outros, em dois níveis: os "negros do Rosário", em seu conjunto, se opõem à autoridade religiosa local; cada brinquedo,

por seu turno, busca afirmar sua importância relativa no interior desse conjunto, competindo com os demais.

Esse contexto explica o interesse em relatar os conflitos com os vigários, geralmente com a afirmação da vitória dos "negros do Rosário". Essa memória se torna relevante para o grupo por legitimar o presente: tanto a continuidade da confraria e dos brinquedos quanto sua atuação na festa foram conquistadas e tiveram que ser várias vezes defendidas, pois cada novo vigário representava uma nova ameaça - trata-se de uma história de resistência.¹

Nessa perspectiva, a participação dos "negros do Rosário" na festa pode ser compreendida sob um outro ângulo. A ênfase na "força da santa", remetendo ao poder de sua religiosidade, que se impõe, obrigando os vigários a aceitar os negros, a conviver com a **Irmandade**, juntamente com a competição entre os grupos, permite perceber, ao lado da celebração da "santa", uma outra. Os "negros do Rosário" comemoram a si mesmos: sua identidade e sua história como negros (através da referência dos **Congos** ao reinado africano) e especificamente como "negros do Rosário", sua importância na festa, sua visibilidade, sua capacidade de resistir aos percalços enfrentados, revelado na realização dos brinquedos.²

Cabe assinalar, porém, o outro lado da relação entre a religiosidade dos "negros do Rosário" e a religião oficial: também Nossa Senhora do Rosário é por eles celebrada. Contribuem para a realização de uma comemoração na qual a Igreja reafirma seu prestígio. Se a "religião dos negros" se impõe à Igreja, a instituição, em contrapartida, se vale desta religiosidade para difundir as práticas religiosas que considera válidas, afinal adotadas pelos "negros do Rosário" e demais fiéis que comparecem à festa. Esta situação reflete, em termos locais, a relação que caracteriza a coexistência entre catolicismo "oficial" e religiosidade popular, em que a Igreja ora hostiliza, ora aceita - ou se conforma com - as manifestações populares. Tanto em um caso como no outro, busca conquistar e manter adeptos, obtendo sucesso nesta tarefa, ainda que relativo, à medida em que as manifestações se transformam, são adaptadas aos moldes das cerimônias "oficiais", mas, ao mesmo tempo, conservam elementos da religiosidade popular e os integram naquelas cerimônias.³

1. Cf. FENTRESS, James e WICKHAM, Chris. *Memória social: novas perspectivas sobre o passado*. Lisboa: Teorema, 1994, esp. p. 112, p. 141-2.

2. Cf. BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A cultura na rua*. Campinas: Papyrus, 1989, p. 38-9, p. 171-4 e, para um outro tipo de festa, p. 8-9.

3. As relações entre a Igreja e a cultura popular no Brasil foram comentadas no quarto capítulo. No que diz respeito às oscilações da Igreja frente à religiosidade popular, na

Quanto às transformações ocorridas na festa e nos grupos de cultura popular de Pombal, os integrantes desses grupos parecem compreendê-las, em geral, como um **empobrecimento** - não só material - de suas práticas culturais. A análise das condições sob as quais essas manifestações culturais têm sido produzidas, nos últimos tempos, parece dar razão, num primeiro momento, aos "negros do Rosário". Os grupos passam por diversos problemas. No caso dos **Congos**, a situação é bastante precária, tendo chegado a impedir seu comparecimento à festa, em diversas ocasiões.

Torna-se necessário apontar algumas das razões que levaram os grupos de Pombal a esta situação. Em primeiro lugar, as informações obtidas indicam que os integrantes dos grupos de cultura popular de Pombal sofreram uma piora em suas condições de vida. São hoje, como eram antes, trabalhadores braçais rurais e urbanos, não especializados, recebendo baixa remuneração.⁴ No entanto, as informações recebidas em conversas e entrevistas mostraram que havia um número maior de "moradores" e, sobretudo, de pequenos sítiantes, entre os "negros do Rosário".

As relações de trabalho na agricultura se modificaram em Pombal, como de resto em todo o país, afetando diretamente a vida dos "negros do Rosário". Moradores perderam essa condição, pequenos sítiantes também, com a absorção de suas terras pelas propriedades maiores ou o aumento demográfico (um número maior de membros da família contando com a mesma disponibilidade de terras). Atualmente, a grande maioria dos participantes dos grupos que fazem a Festa do Rosário vive na periferia da cidade, dependendo de pequenas aposentadorias e trabalhos esporádicos, na agricultura e em atividades urbanas - não raro, uma forma de desemprego disfarçado. O pequeno sítiante, ou morador, apesar de estar também em má situação econômica, tinha menor dificuldade em assegurar sua alimentação e vivia sob condições menos precárias que as atualmente enfrentadas pelos produtores culturais populares de Pombal.

As condições de vida dos moradores de Pombal sofreram, ainda, os efeitos das transformações resultantes do crescimento das atividades industriais e das áreas urbanas no Brasil. A industrialização e a urbanização levaram a mudanças nas

Europa, cf. as obras de Gramsci, também ali referidas e ainda VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1987, espec. p. 161-2.

4. A atual situação de vida e trabalho dos "negros do Rosário" de Pombal já foi comentada no primeiro capítulo. Vale lembrar, ainda, que os primeiros integrantes dos **Pontões** - ou alguns deles - teriam sido "negros cativos", pelas informações de Aurélio Gomes Faria, citadas no segundo capítulo. Nesse caso, só se pode dizer que as condições de vida dos participantes deste grupo pioraram, quando são comparadas com um período mais recente.

relações entre o urbano e o rural, entre as regiões do país, entre as diversas regiões de cada Estado, entre diferentes municípios.

Para Pombal, estas mudanças significaram a perda de sua importância relativa, não só no que diz respeito à economia. Localidades vizinhas tiveram um maior desenvolvimento econômico e um maior crescimento urbano. Já se mencionou aqui que Pombal se constituiu como o primeiro povoamento do alto sertão da Paraíba e foi elevado à categoria de cidade em 1862. O desenvolvimento da região assentou-se, de início, sobre a economia pecuária e, posteriormente a algodoeira. A cidade era ponto de passagem do gado que era levado para ser vendido no litoral e, como até hoje, dos migrantes que fogem na mesma direção, nos períodos de seca. Chegou a ser um centro comercial de certa importância.

No entanto, com a decadência do algodão e, mais recentemente, a abertura de estradas de rodagem, entre elas a que dá início à Transamazônica, que corta o município, Pombal perdeu esta posição. Já há algum tempo, a cidade se tornou tributária de Patos. Esta última, elevada à categoria de vila em 1883, vinte e um anos depois da vila de Pombal ter sido transformada em cidade, é hoje muito mais expressiva em termos comerciais e industriais, sendo o centro comercial e a principal cidade da microrregião da qual Pombal faz parte.

A Festa do Rosário e as atividades que a constituem, como não poderia deixar de ser, foram afetadas por estas mudanças e por outras, ocorridas ao longo deste século. Elas não estão imunes às transformações ocorridas no país, na região e na cidade: não só nos campos econômico e social, com a industrialização e a urbanização, mas também no cultural e no político-institucional.

No âmbito da cultura, a mudança mais importante, sem dúvida, diz respeito ao avanço da indústria cultural nas últimas décadas. A televisão, especialmente, teve um enorme crescimento, não só quantitativo - aumento do número de localidades e de pessoas atingidas - como também em sua capacidade de influência sobre o público, por ter se tornado a principal forma de lazer e de difusão de informações. O crescimento das áreas urbanas, por seu lado, também implica na ampliação das atividades culturais e de lazer disponíveis. Alteram-se as concepções vigentes nas camadas de maior poder aquisitivo, a respeito da cultura popular e de seus produtores. Seus focos de interesse, no âmbito da cultura e do lazer, se diversificam. A escola e os meios de comunicação ajudam a difundir noções a respeito da cultura popular - o folclore - como algo pitoresco, mas distante, próprio dos segmentos mais "atrasados" e "ignorantes" da população.

A Festa do Rosário mantém sua importância e o papel nela desempenhado pelos "negros do Rosário" ainda é reconhecido, mas isto não impede que se torne

menor o número de famílias melhor situadas, social e economicamente, interessadas em convidar os grupos para atuar em suas residências. Outras atividades da festa parecem atrair mais sua atenção: os encontros familiares, o parque de diversões, os bares e, principalmente para os jovens, o "footing". Estas pessoas podem ver as manifestações culturais populares como algo interessante, pitoresco, chegando a adotar uma atitude condescendente, mas não a ponto de aceitar que sejam realizadas em suas casas.

Viu-se, no terceiro capítulo, que o paternalismo, acompanhado - como costuma ocorrer - pelo autoritarismo, com que o "coordenador" da **Irmandade** trata os "irmãos do Rosário", parece atender às expectativas deste últimos. Algo semelhante ocorre com os participantes dos brinquedos. Eles se sentem valorizados pela atenção recebida de pessoas que gozam de melhor situação social e financeira. Acrescenta-se a isso uma postura de submissão, quase reverência, às autoridades, percebidas como detentoras de um poder discricionário.

Esta percepção das relações entre os grupos sociais menos favorecidos e os detentores do poder econômico e político é característica do clientelismo, que marcou a história das relações sociais e políticas do Brasil, particularmente - mas não só - nas áreas rurais, e que perpassou o coronelismo.

Também nessas relações houve mudanças. José de Souza Martins, referindo-se às transformações ocorridas na agricultura em todo o país e aos movimentos sociais do campo, comenta as concepções vigentes entre os trabalhadores rurais, a respeito do favor, situando-as no passado:

"Antes, o favor (e a retribuição do favor como agradecimento e obrigação moral) aparecia como obrigação da propriedade, obrigação de quem tem em relação a quem não tem. (...) O favor não deve ser fruto do arbítrio de quem o faz, mas é obrigação embutida no direito de propriedade, tal como é reconhecido popularmente."⁵

Lembra o autor que as relações de trabalho que davam base a essas noções se modificaram; ocorreu o

"desaparecimento ou a redução drástica do número de trabalhadores residentes, submetidos aos vínculos de dependência pessoal e às relações de favor".⁶

Se, no sertão do Nordeste, estas transformações são menos acentuadas, nem por isso deixaram de existir. Acrescente-se a isso os reflexos da crise da cultura

5. MARTINS, José de Souza. *Caminhada no chão da noite*. São Paulo: HUCITEC, 1989, p. 22.

6. Idem, *ibidem*, p. 19.

algodoeira sobre a região e, no caso específico de Pombal, a perda de sua posição econômica relativa na microrregião.

Essa situação concorre para o aumento das dificuldades enfrentadas pelos brinquedos para a obtenção de auxílio material. As expectativas dos "negros do Rosário" de receber apoio a suas práticas culturais com base nas relações de favor não têm sido correspondidas - pelo menos, não com a mesma intensidade de antigamente. Esse apoio se reduziu com o passar dos anos.

Acima, afirmei que a análise das condições atuais de produção das manifestações culturais dos "negros do Rosário" parece confirmar sua percepção das modificações ocorridas nessas práticas como uma trajetória de perda. Tendo em vista os fatores que levaram a esta situação, teriam razão também aqueles estudiosos que vêem o "progresso", ou as mudanças econômicas, culturais e sociais, como uma ameaça à cultura popular? A resposta a esta questão demanda a discussão de mais alguns pontos importantes, referentes à produção da cultura popular e ao contexto no qual se insere.

Cabe lembrar, aqui, um lugar-comum: a noção de que o Nordeste seria uma espécie de "paraíso do folclore" brasileiro. Tal crença, disseminada nos mais diversos âmbitos, é partilhada por muitos estudiosos da cultura popular e mesmo por aqueles que apenas sentem curiosidade pelo assunto. Nesta linha de raciocínio, as áreas mais urbanizadas do país - sobretudo a Grande São Paulo - seriam, em contrapartida, lugares nos quais a cultura popular só consegue sobreviver (quando consegue) a duras penas, empobrecida, descaracterizada, tendendo mesmo ao desaparecimento.

Essa percepção está embasada, implícita ou explicitamente, no raciocínio segundo o qual o Nordeste conservaria melhor nossas "tradições", por ser uma região mais "atrasada" que o Centro-Sul. Tal ponto de vista se fundamenta, por sua vez, no entendimento da cultura popular como conjunto de "tradições", expressão de um modo de vida arcaico. Assim, é preciso retomar aqui este enfoque da cultura popular como uma cultura tradicional, conservadora e, no fundo, incompatível com as transformações sociais, econômicas e culturais que afetam o contexto no interior do qual são realizadas.

De acordo com esta perspectiva, o folclore ainda estaria resistindo - ou melhor, sobrevivendo - apenas nos nichos onde se conservam formas de organização menos "modernas", tais como as áreas rurais tradicionais e as periferias das cidades, onde vivem migrantes que não teriam abandonado totalmente os antigos costumes da "roça".

Estas idéias costumam estar associadas mais frequentemente ao termo **folclore**. Elas estão presentes já na origem desta palavra: na carta publicada na revista

The Atheneum, em 1846, em que propunha o uso do vocábulo **folk-lore** para designar aquilo que costumava ser chamado, na Inglaterra, de "antigüidades populares", William John Thoms tratava as práticas a serem documentadas como resquícios do passado, traços sobreviventes de fenômenos que não mais existiam enquanto totalidade, pois teriam sofrido um processo de desagregação. Afirmava ele ter chegado a "duas conclusões" a respeito desses usos, costumes, crenças, etc., dos "tempos antigos": a primeira, a de que muitos deles já estavam perdidos; "a segunda, quanto pode ainda ser salvo com um esforço a tempo."⁷

Essa perspectiva não é encontrada, porém, apenas naqueles autores que preferem o termo **folclore**. Idéias semelhantes aparecem em análises nas quais são usadas outras expressões, tais como **cultura popular**, **poesia popular**... No Brasil, elas já estavam presentes antes mesmo da introdução da palavra **folclore**, nos trabalhos pioneiros sobre cultura popular no país - os de Celso de Magalhães, José de Alencar e Sílvio Romero.⁸ Ali, a noção de cultura - ou poesia - popular como conjunto de tradições, ou de sobrevivências, surge explicitamente baseada na crença em uma evolução linear e simultânea das diversas esferas do social.

Tal percepção da cultura popular tem uma surpreendente capacidade de sobrevivência; tem resistido a uma série de transformações ocorridas nas análises a respeito do assunto e está presente em trabalhos contemporâneos situados em diferentes campos do conhecimento. Michel Vovelle é um dos autores a fazer a crítica dessa concepção da cultura popular como residual.⁹

A noção de tradição, é verdade, tem certa proximidade com algumas das concepções dos produtores culturais populares. Eles se preocupam com a conservação de suas práticas, em mais de um sentido. Em primeiro lugar, buscam assegurar sua continuidade, lutando contra as diversas dificuldades que se apresentam: há que garantir os instrumentos, roupas e, em muitos casos, organizar as festas nas quais a manifestações são realizadas, o que implica em gasto de dinheiro e demanda tempo.

7. Carta à revista *The Atheneum*, de 22 ago. 1846, reproduzida em REDFIELD, Robert e outros. *Introducción al folklore*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1978, p. 33-6; cit. p. 34.

8. MAGALHÃES, Celso de. *A poesia popular brasileira*. Rio de Janeiro: MEC / Div. de Public. e Divulgação, 1973; ALENCAR, José de. *O nosso cancioneiro* (cartas ao Sr. Joaquim Serra). Rio de Janeiro: Livraria São José, 1962; e ROMERO, Sílvio. *Estudos sobre a poesia popular do Brasil*. 2. ed. Petrópolis: Vozes; convênio com o Gov. do Est. do Sergipe, 1977.

9. VOVELLE, M., op. cit., p. 151-254 ("O popular em questão").

Muitas vezes, é preciso ainda enfrentar o preconceito, a discriminação, a oposição de autoridades e a repressão às manifestações culturais.

Estas dificuldades não são novas. Sendo a cultura popular realizada por integrantes das classes "instrumentais",¹⁰ mais ainda, nos casos aqui enfocados, das camadas mais pobres da população, o dinheiro e o tempo disponíveis são, em geral, escassos. Como essas manifestações também não seguem os valores e padrões aceitáveis pelos grupos dominantes, não é incomum que sejam vistas com desconfiança e se tente enquadrá-las nas normas estabelecidas, ou impedir que ocorram.

Em segundo lugar, os produtores de cultura popular se propõem a realizar suas atividades de modo tradicional, evitando mudanças, atuando da mesma maneira que os "antigos". O que não significa a ausência de inovações. Longe disso: trajes, versos, músicas, passos de danças, partes de entrecho dramático podem se perder, outros novos podem ser acrescentados, outros, ainda, se modificam. A norma desta cultura, porém, ao contrário do que acontece na norma "cultura", não é a inovação, o ineditismo, mas a conservação, a reprodução daquilo que os pais, os avós faziam.

Também é verdade que a maioria das práticas culturais populares, em sua origem, se dava sob condições de uso do tempo que são diversas daquelas próprias à sociedade urbana e industrial. O trabalho rural "tradicional", do pequeno sítiante ou mesmo do morador, permite uma maior liberdade no uso do tempo, necessário à preparação e à realização destas atividades culturais. É possível suspender o trabalho por alguns dias, para dedicar-se à dança, à festa, ao cumprimento das obrigações religiosas. Para que as festas sejam feitas na véspera do dia consagrado ao santo, é preciso que este dia seja um feriado. Algumas manifestações culturais, como as folias de Reis ou do Divino, duram vários dias, muitas vezes longe de casa - e do trabalho.

Não se trata, apenas de um modo específico de dispor do tempo. Esta utilização envolve a uma determinada noção do tempo, que por sua vez está vinculada a uma concepção de vida e trabalho. Segundo E. P. Thompson, em comunidades onde vigora esta orientação no uso do tempo, parece haver

"uma demarcação menor entre 'trabalho' e 'vida'. As relações sociais e o trabalho estão entrelaçados - a jornada de trabalho se alarga ou contrai de acordo com as tarefas necessárias - e não existe maior sentido de conflito entre o trabalho e o 'passar o tempo'."¹¹

10. GRAMSCI, Antonio. "Observações sobre o folclore." In: — *Literatura e vida nacional*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968, p. 184.

11. THOMPSON, Edward P. "Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial." In: — *Tradición, revuelta y consciencia de clase: estudios sobre la crisis de la sociedad*

A indústria, as atividades urbanas em geral e o trabalho assalariado (mesmo na agricultura) pressupõem um outro uso e uma outra noção do tempo. O avanço do capitalismo significou o aumento do controle do tempo do trabalhador.¹² O tempo, aqui, é o tempo do patrão, o tempo da empresa, regulado pelas autoridades e instituições governamentais, pela lei que define os feriados e os dias úteis. Essa expressão, aliás, aponta para a concepção do uso do tempo vigente neste contexto: útil é apenas o dia de trabalho, não o de lazer, o da festa, o das comemorações - sejam elas religiosas, sejam de celebração das datas nacionais, como o Dia da Independência.

Nem por isso, cabe concordar com a idéia de que a cultura popular é incompatível com a urbanização, a industrialização e o trabalho assalariado, cujo avanço diminuiria sua capacidade de resistência e colocaria em risco sua continuidade. Esta proposição se baseia em uma visão da história como um movimento linear, em que às modificações em uma esfera da sociedade correspondem automaticamente mudanças em outra.

Embora estas idéias se mostrem coerentes entre si e também com certas concepções de desenvolvimento, sua validade tem sido colocada em dúvida por uma série de estudos sobre a cultura popular. Dois elementos interligados devem ser destacados nestas análises, que se recusam a colocar a vigência da cultura popular no passado, buscando, ao contrário, situá-la no presente. De um lado, a cultura não se limita a ser um reflexo imediato e unívoco do processo de produção material. De outro, sob a aparente conservação de valores e costumes tradicionais encontram-se, muitas vezes, respostas a situações bem atuais. O que significa que as manifestações culturais populares são históricas, não como peças de uma espécie de "museu vivo", mas porque estão em permanente transformação, mesmo quando parecem ser a simples "sobrevivência" de "antigüidades". Diga-se de passagem, aliás, que também os contextos sociais no interior dos quais elas são produzidas se modificam...

Se a recusa à associação automática do "desenvolvimento" com a pretensa decadência do folclore é hoje freqüente, o mesmo não se pode dizer da afirmação, a ela relacionada, de que as áreas mais "atrasadas" ou "tradicionais", como o Nordeste, são mais propícias a seu florescimento e a sua conservação. Também aí cabe, a meu ver, um questionamento que não tem sido comum nos estudos sobre este tema. Diversas são as razões a favor desta discussão.

preindustrial. 2. ed. Barcelona, Editorial Critica (Grupo Editorial Grijalbo), 1984, p. 239-293, cit. p. 245.

12. Este processo é analisado por Thompson, no ensaio acima citado.

Dois motivos são de ordem mais conceitual. Em primeiro lugar, o conjunto do raciocínio que envolve esta crença é colocado em xeque pela bibliografia mais recente, como foi indicado acima. Em segundo, a idéia de que o folclore, ou determinado fato folclórico, está em decadência e, no limite, sob risco de desaparecimento, implica em mais outra ordem de problemas. Entender as mudanças na cultura popular como uma degradação ou como sinal de um processo de extinção, de sua morte iminente, pressupõe a adoção de uma postura normativa: elege-se um padrão ideal e qualquer distanciamento em relação a ele é visto como desvio ou deformação. Não é preciso insistir nos riscos envolvidos neste tipo de abordagem.

A terceira razão para rever a posição acima indicada é a constatação de que ela não se sustenta, quando confrontada com os resultados do exame de práticas culturais populares em diferentes locais. As manifestações encontradas no Estado de São Paulo, na capital e em outras regiões altamente urbanizadas e industrializadas, não davam sinais de empobrecimento ou extinção. Ao contrário, demonstravam grande vitalidade, resistindo a investidas de autoridades religiosas (festas do Divino de Piracicaba e de Mogi das Cruzes) ou se recriando em um novo contexto (**Samba-lenço de Mauá**).

Os brinquedos de Pombal, por seu turno, dependem de doações para sua manutenção. Essa dependência resultou na perda do controle sobre as condições necessárias à realização de suas práticas culturais, o que levou a modificações até nas características externas, visíveis, desses brinquedos, discutidas no segundo capítulo.

A **Irmandade do Rosário**, única dentre as quatro organizações de negros atuantes na festa que não tem como objetivo a realização de um brinquedo, foi também a que mais tempo demorou para receber este tipo de auxílio, o que só ocorreu em 1987. É também o único dos quatro grupos a contribuir para a obtenção de verbas para a Igreja, coletando donativos no decorrer do ano e, sobretudo, no período da festa. Esta atuação aproxima-a, em certo sentido, das folias de Reis e do Divino que saem pelas ruas e casas, ou por sítios e fazendas, arrecadando doações em dinheiro e, sobretudo, em espécie, antes da realização da festa. O material doado costuma ser leiloado durante a festa, e as verbas assim obtidas são utilizadas no financiamento da própria festa ou de obras da Igreja. Apesar dessa atuação, a **Irmandade** também não dispõe de autonomia financeira, pois o controle do dinheiro recolhido por seus membros passou às mãos do "coordenador".

A história do **Reisado** e, particularmente, a época considerada, tradicionalmente, mais própria à realização do brinquedo, poderiam ter-lhe proporcionado uma maior autonomia em relação à Festa do Rosário e à instituição eclesiástica. Afinal de contas, antes de incorporar-se à festa, este grupo, do mesmo

modo que os reisados encontrados em outros locais, não dependia da Igreja para realizar sua manifestação. Apesar disso, o **Reisado** de Pombal não só se mantém fortemente ligado à festa, mas seu chefe afirma não ter "condições" de sair em outros períodos, além de demonstrar atribuir grande importância à aprovação de seu brinquedo pelo pároco.

O brinquedo, à medida que foi incorporado à Festa do Rosário, afastou-se das práticas religiosas de fim de ano, realizadas pelas camadas populares sem o concurso da Igreja, da hierarquia eclesiástica e de qualquer aparato institucional oficial (da prefeitura). Deve-se lembrar que a Festa do Rosário depende não só da Igreja, mas também, em grande medida, da prefeitura, que autoriza a montagem das barracas e interdita as vias públicas em torno da igreja do Rosário, local das festas.

O percurso trilhado pelo **Reisado**, como se vê, representa o oposto do processo pelo qual passaram o **Samba-lenço de Mauá**, as festas do Divino de Piracicaba e de Mogi das Cruzes, referidas no quarto capítulo, assim como outras festas e danças do catolicismo popular de São Paulo. Ali, houve o **distanciamento** das manifestações de cultura popular em relação às autoridades, às instituições e aos "de cima", ao contrário da **aproximação** (pelo menos no que diz respeito à Igreja) que caracteriza a trajetória do **Reisado**.

Algo semelhante ocorreu com os demais grupos de Pombal. Eles sempre participaram da Festa do Rosário. Os **Pontões** e os **Congos** costumavam ser convidados para irem às casas das "pessoas de bem", do mesmo modo que ocorria com o **Reisado**, desde antes de sua integração à Festa do Rosário. A **Irmandade**, há pelo menos um século, depende da autorização das autoridades eclesiásticas para seu funcionamento. Os quatro grupos, porém, dispunham de uma autonomia financeira que se perdeu, no decorrer do tempo.

A partir desses dados, é possível retomar, sob um outro ângulo, o problema da tradição, contraposta à inovação, na cultura popular. Os procedimentos adotados pelos grupos populares de São Paulo, aqui mencionados, se pautam pela tradição, do mesmo modo que a busca de apoio "de cima" por parte dos "negros do Rosário" de Pombal. São duas faces de um mesmo processo. Para assegurar a realização das manifestações de cultura popular, os grupos que as mantinham e os festeiros costumavam buscar junto a seus iguais - outras pessoas pertencentes à mesma camada social - ajuda para a obtenção de meios materiais, verbas, para a preparação das festas. Parte dessas práticas também requeria o apoio e/ou a aprovação dos "grandes" - da Igreja, de fazendeiros e comerciantes...

A industrialização, as mudanças nas relações de trabalho, a migração para as grandes cidades, entre outros fatores, ao modificar as condições para a produção da

cultura popular, criou novos obstáculos a sua realização. Estas novas circunstâncias históricas inviabilizam parte das formas costumeiras de organização e obtenção de auxílio material e financeiro. Entretanto, para entender como essas transformações afetam a cultura popular, é essencial levar em conta o modo pelo qual seus produtores **respondem** a essa nova situação.

Nos casos observados em São Paulo, esses produtores modificaram, em parte, seus procedimentos. Sem poder contar com o auxílio "de cima", passaram a produzir as danças e festas valendo-se apenas de seus próprios meios e da ajuda de pessoas próximas, que partilhavam de suas condições de vida e trabalho. Como não exerciam mais o mesmo controle sobre seu tempo de trabalho, transferiram as datas de sua festas, realizando-as em fins de semana ou feriados; as folias de Reis, na periferia da capital paulista, eram realizadas durante as noites, retomando-se o trajeto, no dia seguinte, do ponto em que tinha sido interrompido.

Esses produtores culturais não perderam o controle apenas sob as condições e o tempo de trabalho, em termos estritos. Dessa situação decorre também a limitação de seu tempo livre, cuja extensão é definida à sua revelia, determinada que é pela sociedade urbana e industrial. Mantiveram, porém, um certo poder de decisão a respeito de como utilizar seu tempo livre: não se limitam a "passar o tempo", nem a dispendê-lo de maneira útil para a indústria do lazer ou, de algum modo, enquadrada nas formas de uso prescritas pela ordem vigente - heterocondicionadas, nos termos de Adorno. Reapropriam-se deste tempo previamente enquadrado e o empregam não exatamente para o descanso, mas para atender a seus interesses lúdicos e religiosos.¹³

Os "negros do Rosário" de Pombal, por sua vez, procuram manter as antigas formas de organização de suas atividades e as relações que, antes, estabeleciam com outros segmentos da sociedade, ao realizá-las. Continuam a tentar obter auxílio material junto aos setores mais privilegiados da cidade, apesar de perceberem a redução dessas fontes de financiamento.

A diferença entre estes dois tipos de resposta não se explica, naturalmente, pelo avanço da industrialização e por suas conseqüências econômicas e sociais. Pombal não é mais industrializado ou urbanizado que as cidades de São Paulo aqui citadas. A situação econômica dos produtores também não é suficiente como explicação, embora constitua um fator relevante a contribuir para as dificuldades de financiamento destas atividades culturais. Muitos dos integrantes dos grupos de

13. V. THOMPSON, op. cit., esp. p. 285, p. 290-3; ADORNO, Theodor W. "Tiempo libre". In: — *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu, [1973], p. 54-63. Cf. tb. CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Nova ed., estabel. e apresentada por Luce Giard. Petrópolis: Vozes, 1994, esp. p.38-42, p. 91-6, p. 177-8.

cultura popular observados em São Paulo eram tão pobres quanto os de Pombal, vivendo condições semelhantes de trabalho, remuneração e dificuldades de sobrevivência.

A postura adotada pelos "negros do Rosário" de Pombal se deve, ao menos em parte, à conservação de concepções tradicionais a respeito de suas práticas culturais e do contexto no interior do qual são realizadas, revelado na maneira pela qual as mudanças aí ocorridas são percebidas e registradas por sua memória. A manutenção das expectativas de recebimento de apoio dos "grandes" parece contribuir para aumentar suas dificuldades, na medida em que impedem a busca de formas de sustentação das atividades que dependam basicamente dos próprios participantes dos grupos e de outras pessoas que pertençam à mesma camada social.

Se a análise de José de Souza Martins a respeito da mudança nas concepções a respeito das relações de favor é válida para os movimentos sociais no campo, para grande parcela de trabalhadores rurais e daqueles que migraram para as cidades, não parece ser aplicável, sem mais, aos "negros do Rosário", também eles trabalhadores rurais ou ex-sitiantes e moradores que foram expulsos do campo. Eles ainda buscam se valer do favor para a manutenção de suas práticas e seu relatos demonstram a persistência de concepções tradicionais a respeito destas relações, apesar das transformações nelas ocorridas.

Cabe ressaltar, entretanto, a ambigüidade de sua atitude. Por um lado, os "negros do Rosário" exibem certa passividade, pois esperam que o financiamento de suas práticas culturais seja fornecido pelos "de cima". Tal postura é coerente com a submissão à autoridade e aos detentores de poder econômico, com a aceitação da visão condescendente e depreciativa do "coordenador", reveladas nas conversas e entrevistas, bem como com o preconceito contra os "matutos" e os pouco escolarizados, demonstrado pelo secretário da **Irmandade**.

Por outro lado, os membros da **Irmandade do Rosário** e dos **Pontões**, ou pessoas a eles vinculadas, demonstram também a disposição de afirmar sua religiosidade e enfrentar o preconceito dos sacerdotes. Seus relatos falam de submissão e, ao mesmo tempo, de enfrentamento, de dependência em relação aos "de cima" e de afirmação de uma identidade cultural e étnica, que se define pela oposição ao "outro" - ao padre, mas também ao branco.

Não é de estranhar essa coexistência de atitudes opostas. O preconceito é extremamente forte na Paraíba, sendo comum o uso do eufemismo **moreno** no lugar da palavra **negro**, tomada como ofensiva. Nesse contexto, o uso da expressão "negros do Rosário", em Pombal, de forma não ofensiva, é que destoa do padrão vigente de uso do termo. Quanto às relações de favor, a posição assumida pelos participantes dos

grupos populares se vincula à contradição que marca o contexto cultural e social no interior do qual eles atuam.

A ambigüidade dos "negros do Rosário" tem correspondência na postura adotada pelas "pessoas de bem" e pelos que dispõem de algum poder. Essas pessoas, a exemplo do "coordenador" da **Irmandade**, esperam dos menos privilegiados uma atitude de "respeito", entendido como sinônimo de **obediência**, de **submissão**. O paternalismo continua presente em Pombal. Também o clientelismo não desapareceu ali, fazendo-se notar especialmente em épocas eleitorais, mas não apenas nesses períodos.

Os convites e o fornecimento de ajuda material aos grupos deveriam constituir a contrapartida dos "grandes" à atitude de "respeito" por parte dos participantes da **Irmandade** e dos brinquedos. Esse apoio, no entanto, não tem ocorrido, ou tem sido menor que o esperado por estes últimos. Tal comportamento não é muito coerente com as relações de favor e com as expectativas dos detentores de riqueza e poder. Responde, porém, às mudanças ocorridas nas condições sociais, econômicas e políticas. Os "negros do Rosário" vêem suas dificuldades como fruto do preconceito étnico e religioso e percebem a redução deste apoio como ameaça a suas práticas, sentindo necessidade de reafirmá-las como suas, da "raça".

Não se trata, sublinhe-se, de entender as festas públicas e as familiares de São Paulo como uma mesma realidade, nem qualquer delas como a realização de uma pretensa comunidade ideal, no interior de um contexto caracterizado por relações sociais que não são as comunitárias. Pretendeu-se aqui, sim, destacar algo que essas diferentes práticas têm em comum. Nelas, os produtores e outros participantes assíduos das manifestações culturais populares conseguem fazer valer suas expectativas. Vale dizer que conseguem assegurar que as formas de organização e atuação atendam às finalidades e aos preceitos próprios da cultura popular, mesmo quando outros interesses (econômicos, turísticos, político-eleitorais, ou os da hierarquia religiosa) estão em jogo.

O controle das condições sob as quais as manifestações culturais populares são realizadas diz respeito a relações de poder. A dimensão política na cultura popular não se esgota na presença de "concepções do mundo e da vida" próprias das classes subalternas, ao lado das concepções ideológicas, que refletem a dominação, como lembram Gramsci e, na mesma linha de argumentação, Satriani.¹⁴

14. Cf. GRAMSCI, Antonio. "Observações sobre o folclore". op. cit. e SATRIANI, Luigi M. Lombardi. *Antropologia cultural e análise da cultura subalterna*. São Paulo: HUCITEC, 1986; *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*. Mexico: Editorial

Também a produção das manifestações que integram a cultura popular é perpassada pelas relações de poder. As autoridades que tentam controlar estas atividades ou reprimi-las, as pessoas ou instituições que lhes prestam algum tipo de auxílio, buscam utilizá-las para atingir fins e interesses que não são os mesmos dos produtores de cultura popular - manter a ordem, agradar eleitores, favorecer o turismo, atrair ou conservar fiéis, obter ou aumentar o prestígio, garantir a submissão em troca do favor. Os que estão diretamente envolvidos nestas práticas, como realizadores ou participantes assíduos, por sua vez, procuram mobilizar recursos externos (das instituições, das "pessoas de bem") para atender aos objetivos e às necessidades que consideram fundamentais para a manutenção de sua cultura.

É preciso lembrar sempre que as transformações históricas não se dão de modo linear. A história tem mostrado que o desenvolvimento das sociedades - naquilo que aqui nos interessa, das sociedades capitalistas - está repleto de rupturas, descontinuidades, contradições. Verificamos que as condições (sociais, econômicas, políticas, culturais) são diversificadas, não apenas quando se tem em vista diferentes épocas, mas também, em dado período, no interior de uma mesma sociedade, as diferentes regiões e os diferentes grupos sociais.

As práticas culturais populares trazem embutidas as noções de tradição e de conservação; já essa perspectiva, contudo, significa a existência de uma percepção do tempo e das transformações diferente daquela implicada nas concepções dominantes. Estas diferentes concepções coexistem e se confrontam no interior da sociedade.

É como parte desse processo que as práticas culturais dos "negros do Rosário" têm sido (re)produzidas, passando por mudanças que não se restringiram a seus aspectos externos, visíveis (como os trajes), mas atingiram também as formas pelas quais seus produtores se organizam e obtêm os meios materiais necessários a sua realização. Seguramente, elas continuarão a se transformar, assim como as condições sociais, econômicas e culturais sob as quais se realizam. Quanto aos rumos que tomarão essas transformações, cabe dizer apenas que se trata de um processo em andamento, portanto, de uma realidade aberta a inúmeras possibilidades.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodor W. *Consignas*. Trad. Ramón Bilbao; rev. técn. María Angélica Aráoz. Buenos Aires: Amorrortu, [1973].
- ALENCAR, José de. *O nosso cancioneiro* (cartas ao Sr. Joaquim Serra). Intr. e notas Manuel Esteves e M. Cavalcanti Proença. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1962.
- ALMEIDA, Mauro W. B. de. *Folhetos* (a literatura de cordel no NE brasileiro). São Paulo: 1979, 2 v. (Dissert. Mestr., Dept^o C. Sociais, Fac. Fil., Let. e C. Hum., USP).
- ALVARENGA, Oneyda. *Música popular brasileira*. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1982 (O baile das quatro artes).
- AMARAL, Amadeu. *Tradições populares*. Est. intr. Paulo Duarte. 2. ed. São Paulo: HUCITEC, 1976.
- ANDRADE, Mário de. *Danças dramáticas do Brasil*. São Paulo: Martins, 1959, 3 t. (Obras completas de Mário de Andrade, XVIII).
- _____. *Danças dramáticas do Brasil*. Ed. org. por Oneyda Alvarenga. 2. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; Brasília: INL, Fund. Nac. Pró-Memória, 1982, 3 t.
- _____. *Pequena História da Música*. 6. ed. São Paulo: Martins [1967] (Obras completas de Mário de Andrade, VIII).
- ANTONIL, André João (João Antônio Andreoni, S.J.). *Cultura e opulência do Brasil* (Texto confrontado com o da edição de 1711). 2. ed. Est. bibliogr. Affonso de E. Taunay. Nota bibliogr. Fernando Sales. Vocabul. e índices antroponím., toponím. e de assuntos Leonardo Arroyo. São Paulo: Melhoramentos; INL, 1976.
- ARANTES, Antonio Augusto. *O que é cultura popular*. São Paulo: Brasiliense, 1981 (Primeiros passos: 36).
- _____. *O trabalho e a fala* (estudo antropológico sobre os folhetos de cordel). São Paulo: Kairós; Campinas: FUNCAMP, 1982.
- AYALA, Marcos. *O Samba-lenço de Mauá* (organização e práticas culturais de um grupo de dança religiosa). São Paulo: 1987 (Dissert. Mestr., Dept^o Sociologia, F.F.L.C.H., USP).
- AYALA, Marcos e AYALA, Maria Ignez Novais. *Cultura popular no Brasil* (perspectivas de análise). São Paulo: Ática, 1987 (Princípios: 122).
- AYALA, Maria Ignez Novais. *No arranco do grito* (aspectos da cantoria nordestina). São Paulo: Ática, 1988 (Ensaio: 127).
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec; Ed. Universidade de Brasília, 1987.

- BARROSO, Gustavo. *Ao som da viola*. Rio de Janeiro: Deptº de Imprensa Nacional, 1950.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma Sociologia das interpenetrações de civilizações*. Trad. Maria Eloisa Capellato e Olívia Krähenbühl. São Paulo: Pioneira; Ed. da Univ. de S. Paulo, 1971, 2 v.
- _____. *Sociologia do folclore brasileiro*. São Paulo: Anhambi, 1959.
- BENEDETTI, Luiz Roberto, *Os santos nômades e o Deus estabelecido: um estudo sobre religião e sociedade*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- BENJAMIN, Roberto E. C. *Congos da Paraíba*. Rio de Janeiro: MEC/DAC/FUNARTE, 1977 (Cadernos de Folclore: n. série: 18).
- BENJAMIN, Roberto E. C. (colab. Osvaldo Trigueiro). *Festa do Rosário de Pom-bal*. João Pessoa: UFPB/Ed. Universitária; MEC/DAC/FUNARTE/Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro; Secret. Educ. Cult. Est. da Paraíba [1976].
- BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Trad. José Carlos Barcelos; rev. Luiz Roberto Benedetti. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A cultura na rua*. Campinas: Papyrus, 1989.
- _____. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- _____. *O Divino, o Santo e a Senhora*. Rio de Janeiro: MEC/DAC/FUNARTE/Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1978.
- _____. *A festa do santo de preto*. Rio de Janeiro: FUNARTE/INF; UFGO Editora, 1985.
- _____. *Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- _____. *Peões, pretos e congos: trabalho e identidade étnica em Goiás*. Goiânia: Ed. Universidade de Brasília, 1977.
- _____. *O que é folclore*. São Paulo: Brasiliense, 1982 (Primeiros passos: 60).
- _____. *Sacerdotes de viola: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais*. Petrópolis: Vozes, 1981 (CID: Sociologia religiosa, 5).
- BURKE, Peter. *A cultura popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- BURKE, Peter (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Ed. UNESP, 1992 (Biblioteca básica).
- CARNEIRO, Edison. *Dinâmica do folclore*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965 (Perspectivas do homem: 9).
- CASCUDO, Luís da Câmara (org.). *Antologia do folclore brasileiro*. 3. ed. [ampl.] São Paulo: Martins, [1965], 2 v.

- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1969, 2 v. (Edições de ouro: 1011).
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Nova ed., estabel. e apresent. por Luce Giard. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. 3. ed. São Paulo: Moderna, 1982 (Col. Contemporânea).
- CIRESE, Alberto M. *Cultura egemonica e culture subalterne: rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*. 2. ed. accresciuta, 6. ristampa. Palermo: Palumbo, 1979.
- COSTA, Emília Viotti da. *A abolição*. 3. ed. São Paulo: Global, 1986 (História popular: 10).
- _____. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, s. d. [1. ed., 1987].
- COUTO DE MAGALHÃES, José Vieira. *O selvagem*. Ed. comemorativa do centenário da 1. ed. São Paulo: Ed. da Univ. de São Paulo; Belo Horizonte: Itatiaia, 1975 (Reconquista do Brasil, v. 16).
- DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- ESCALANTE, Eduardo A. *A Festa de Santa Cruz na aldeia de Carapicuíba no Estado de São Paulo*. Rio de Janeiro: MEC / SEC / FUNARTE / Inst. Nac. do Folcl.; São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura de São Paulo [1981].
- ESTUDOS afro-brasileiros. 2. ed. (fac-similar). Recife: Fund. Joaquim Nabuco; Massangana, 1988.
- FENTRESS, James e WICKHAM, Chris. *Memória social: novas perspectivas sobre o passado*. Trad. Telma Costa. Lisboa: Teorema, 1994 (Col. Teorema, série esp.: 10).
- FERNANDES, Florestan. *O folclore em questão*. São Paulo: HUCITEC, 1978 (Estudos brasileiros: 8).
- _____. *Folclore e mudança social na cidade de São Paulo*. 2. ed. rev. pelo autor. Petrópolis: Vozes, 1979. (Sociologia brasileira: 10).
- _____. *A integração do negro na sociedade de classes*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1978, 2 v. (Ensaio: 34 - Ciências Sociais).
- _____. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, s. d.
- _____. *Significado do protesto negro*. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1989 (Polêmicas do nosso tempo, v.33).
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 1. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s. d.

- FERREIRA, Lúcia de Fátima Guerra e FORMIGA, Zeluiza da Silva. *Guia do Arquivo Eclesiástico da Paraíba*. João Pessoa: Arquidiocese da Paraíba - Arquivo Eclesiástico da Paraíba; UFPB - Núcleo de Document. e Inform. Histórica Regional; CNPq, 1992.
- FLORES, Maria Bernardete Ramos. *Teatros da vida: cenários da história, a farra do boi e outras festas na ilha de Santa Catarina*. São Paulo: 1991 (Tese de Doutorado, Programa de Estudos Pós-Graduados em História, PUC-SP).
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Ática, 1974 (Ensaio: 3 - Ciências Sociais).
- FREYRE, Gilberto e outros. *Novos estudos afro-brasileiros* (segundo tomo). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.
- FUNDAÇÃO INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *IX Recenseamento geral do Brasil - 1980*. Rio de Janeiro, IBGE, 1982.
- FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. 19. ed. São Paulo: Nacional, 1984 (Bibliot. Universit; sér. 2ª - Ciências Sociais, vol. 23).
- GALLIZA, Diana Soares de. *O declínio da escravidão na Paraíba: 1850-1888*. João Pessoa: UFPB/Ed. Universitária, 1979 (Documentos paraibanos: 9).
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. *As culturas populares no capitalismo*. Trad. Cláudio Novaes Pinto Coelho. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Trad. Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GORENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. São Paulo: Ática, 1978.
- GRAMSCI, Antonio. *Curtas do cárcere*. Sel. e trad. Noênio Spinola. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- _____. *Concepção dialética da história*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978 (Perspectivas do homem: 12).
- _____. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979 (Perspectivas do homem: 49 série Filosofia).
- _____. *Literatura e vida nacional*. Trad. e sel. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968 (Perspectivas do homem: 49 - série Literatura).
- _____. *Il Risorgimento*. Nuova ed. riveduta e integrata. 1. ed., 1 rist. Roma: Riuniti, 1979.
- HALBWACHS, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Felix Alcan, 1925.
- _____. *La mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

- HASENBALG, Carlos Alfredo. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Trad. Patrick Burglin. Rio de Janeiro: Graal, 1979 (Biblioteca de Ciências Sociais, vol. 10 - série Sociologia).
- HOBBSAWN, Eric e RANGER, Terence (org.). *A invenção das tradições*. Trad. Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984 (Pensamento crítico: 55).
- HOLANDA, Sérgio Buarque de (dir.) *História Geral da Civilização Brasileira*. T. II - O Brasil Monárquico, 4^o v. - Declínio e queda do Império. 4. ed. São Paulo: DIFEL, 1985.
- IANNI, Octavio. *Escravidão e racismo*. 2. ed. rev. e acresc. do apêndice. São Paulo: HUCITEC, 1988.
- _____. *Raças e classes sociais no Brasil*. 3. ed. rev. e acresc. de novos capítulos. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- JANNOTI, Maria de Lourdes Monaco e ROSA, Zita de Paula. *História oral: uma utopia? Comunicação apresentada à SBPC em jul. 1993 (xerox)*.
- LEAL, Victor Nunes. *Coronelismo, enxada e voto (o município e o regime representativo no Brasil)*. [2. ed.] São Paulo: Alfa-Omega, 1975 (Bibl. Alfa-Omega de Ciênc. Sociais: Série 1^a, v. 2).
- LEFORT, Claude. *As formas da história*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre (dir.). *História: novos problemas*. Trad. Theo Santiago. 3. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- _____. *História: novas abordagens*. Trad. Henrique Mesquita. 3. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- _____. *História: novos objetos*. Trad. Terezinha Marinho. 3. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- MAGALHÃES, Celso de. *A poesia popular brasileira*. Intr. e notas Braulio do Nascimento. Rio de Janeiro: MEC / Div. de Public. e Divulgação, 1973 (Col. Rodolfo Garcia: série A - Textos).
- MARTINS, José de Souza. *Caminhada no chão da noite: emancipação política e libertação nos movimentos sociais no campo*. São Paulo: HUCITEC, 1989.
- _____. *A chegada do estranho*. São Paulo: HUCITEC, 1993 (Ciências Sociais, 32).
- MORAIS FILHO, [Alexandre José de] Mello. *Festas e tradições populares do Brasil*. 3. ed. Rev. e notas L. da Câmara Cascudo. Rio de Janeiro: F. Briguiet & Cia., 1946.
- MORLINI, Alfredo e KATO, Alice. *A Festa do Divino em Mogi das Cruzes*. Mogi das Cruzes: Centro Mogiano de Pesquisa, 1973.

- NORA, Pierre. "Entre memória e história: a problemática dos lugares." Trad. Yara Aun Khoury. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP.* (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). São Paulo, 10: 7-28, dez. 1993.
- OLIVEIRA, Francisco de. *O elo perdido: classe e identidade de classe.* São Paulo: Brasiliense, 1987.
- ORTIZ, Renato. *A consciência fragmentada.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980 (Pensamento crítico: 41).
- _____. *Cultura brasileira e identidade nacional.* São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____. *Cultura popular: românticos e folcloristas.* São Paulo: PUC / Programas de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais, 1985.
- PEREIRA DA COSTA, F. A. *Folk-lore pernambucano: subsídios para a história da poesia popular em Pernambuco.* 1. ed. autônoma. Recife: Arquivo Público Estadual, 1974.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. *O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil.* Petrópolis: Vozes; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo: 1973 (Estudos Brasileiros: 3).
- _____. *Os cangaceiros.* São Paulo: Duas Cidades, 1977.
- PIMENTEL, Gloriete e FORMIGA, Zeluiza. *Catálogo da Coleção de Fotografias: 1905-1989.* João Pessoa: Arquidiocese da Paraíba - Arquivo Eclesiástico da Paraíba; UFPB - Núcleo de Document. e Inform. Histórica Regional; CNPq, 1992.
- PINTO, Irineu Ferreira. *Datas e notas para a História da Paraíba.* V. 2. João Pessoa: UFPB/Ed. Universitária, 1977 (Documentos paraibanos: 5).
- PIRES, António. Carta "do P. António Pires aos padres e irmãos e Coimbra". In: LEITE, Serafim (S.I.) (org., trad., notas e intr. geral). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil.* I (1538-1553). [São Paulo]: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo [1956], p. 521-7.
- PORTELLI, Huges. *Gramsci e a questão religiosa.* Trad. Luiz João Gaio; rev. Luiz Roberto Benedetti. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1988.
- REDFIELD, Robert e outros. *Introducción al folklore.* Intr. y sel. Guillermo E. Magrassi y Manuel María Rocca. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1978.
- RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil.* Rev. e pref. Homero Pires: notas bibliogr. Fernando Sales. 5. ed. São Paulo: Nacional, 1977 (Brasiliana, v. 9).
- ROMANO, Ruggiero (dir.). *Enciclopédia Einaudi.* Porto: Impr. Nacional - Casa da Moeda, 1983, v. 1 (Memória - História).
- ROMERO, Silvío. *Estudos sobre a poesia popular do Brasil.* 2. ed. Petrópolis: Vozes; convênio com o Gov. do Est. do Sergipe, 1977 (Dimensões do Brasil: v. 8).

- ROSSI, Pietro (org.). *Gramsci e la cultura contemporânea: atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967*. Roma: Riuniti; Instituto Gramsci, 1975, 2 v. (Nuova biblioteca di cultura: 91-2).
- SATRIANI, Luigi M. Lombardi. *Antropologia cultural e análise da cultura subalterna*. Trad. Josildeth Gomes Consorte. São Paulo: HUCITEC, 1986 (Ciências Sociais: 18).
- _____. *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*. Trad. Eduardo Molina. Mexico: Editorial Nueva Imagen, 1978.
- _____. *Il silenzio, la memoria e lo sguardo*. 3. ed. Palermo: Sellerio editore, 1989 (Col. Prisma).
- SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no Século XVIII*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.
- SEIXAS, Wilson. *O velho arraial de Piranhas (Pombal)*. João Pessoa: Gráfica "A Imprensa" [1962].
- SILVEIRA, Rosa Maria Godoy. *O regionalismo nordestino: existência e consciência da desigualdade regional*. São Paulo: Moderna, 1984 (Col. contemporânea).
- SOUSA, Antônio José de. *Apanhados históricos, geográficos e genealógicos do grande Pombal*. Pombal: s. ed., 1971.
- TERRA, Ruth Brito Lêmos. *Memória de lutas: literatura de folhetos do Nordeste (1893-1930)*. São Paulo: Global, 1983 (Teses: 13).
- THOMPSON, Edward P. *Tradición, revuelta y consciencia de clase: estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. 3. ed. Trad. Eva Rodríguez. Barcelona: Editorial Crítica, 1984.
- THOMPSON, Paul. *A voz do passado: História oral*. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- TRIGUEIRO, Osvaldo Meira e BENJAMIN, Roberto. *Cambindas da Paraíba*. Transcrição musical Dalvanira Gadelha. Rio de Janeiro: MEC/DAC/FUNARTE/Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1978 (Cadernos de Folclore: n. sér.: 26).
- VALLE, Edênio e QUEIRÓZ, José J. (org.). *A cultura do povo*. São Paulo: Cortez & Moraes; EDUC, 1979 (I.E.E.: 11).
- VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. Trad. Maria Julia Goldwasser. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- XIDIEH, Oswaldo Elias. *Narrativas pias populares*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros/USP, 1967.
- _____. *Narrativas populares: histórias de Nosso Senhor Jesus Cristo e mais São Pedro andando pelo mundo*. Belo Horizonte: Itatiaia; EDUSP, 1993 (Reconquista do Brasil - 2. série, v. 173).
- XIDIEH, Oswaldo Elias. *Semana Santa cabocla*. São Paulo: IEB/USP, 1972.

