

Heloisa Afonso Ariano

FESTANÇA DE VILA BELA DA SANTÍSSIMA TRINDADE: “eu posso com mais alguém”

RESUMO

A *Festança* de Vila Bela da Santíssima Trindade, um agregado de festas religiosas católicas celebradas na fronteira Oeste de Mato Grosso – Brasil – por uma coletividade de afro-brasileiros, atua como um operador do qual as famílias lançam mão para constituírem seus laços de parentesco. Esse é um processo que os festeiros designam “experimentar” a família por meio da festa, e assim, produzirem sua “união”. A casa é o ponto focal da relacionalidade produzida por circulações a pé, que desenham no traçado urbano a “configuração de casas”, responsável por organizar a festa. Este trabalho pretende expor a dinâmica festiva, que aciona práticas em que o abrir das portas remete a uma disposição de diálogo entre a família e a coletividade. A *Festança* estabelece narrativas paralelas, que associam problemáticas entrelaçadas de gênero, etnicidade e grupos etários. Desta forma, é na experiência vivida, em toda sua sensorialidade, que os festeiros de Vila Bela acreditam que podem testar e incorporar valores religiosos.

PALAVRAS-CHAVE: casa; família; relacionalidade; religiosidade popular.

ABSTRACT

The Vila Bela da Santíssima Trindade Festival, an aggregate of catholic religious celebrations in the West Frontier of Mato Grosso – Brazil – for

Afro-Brazilians group, acts as an operator from which families shape their kinship ties. This is a process that “festeiros” (partygoers) designate experience the family through the party, and thus, produce their “union”. The house is the focal point of the relationality produced by circulations by foot, which draws, in the urban layout, the “house configuration”, responsible for organizing the party. This work intends to expose the festive dynamics, which activates practices in which the opening of the doors refers to a disposition of dialogue between the family and the community. The “*Festança*” establishes parallel narratives, which associate intertwined problematics of gender, ethnicity and age groups. In this way, it is in the lived experience, in all its sensoriality, that the “festeiros” of Vila Bela believe that they can test and incorporate religious values.

KEYWORDS: home; family; relationality; popular religiosity.

INTRODUÇÃO

Vila Bela da Santíssima Trindade, oeste mato-grossense, uma pequena cidade de 13 mil habitantes, abriga uma “comunidade” afro-brasileira¹, com uma história singular em relação à experiência da maioria da população negra brasileira, uma vez que alternou seu assentamento entre o ambiente urbano da vila, nas margens do Rio Guaporé, e as áreas rurais, onde mantinha uma ocupação comum das terras nas quais produziam a subsistência.

A pequena vila surgiu com um traçado urbano planejado em Portugal, para ser a capital da província de Mato Grosso; com aspiração de grandeza arquitetônica – de modo a enfrentar a ameaça muito próxima da metrópole espanhola, situada naquele tempo (1752) na outra margem do Rio Guaporé, foi, contudo, menos de cem anos depois, em 1835, abandonada pela elite branca, quando o foro de capital foi transferido para Cuiabá, devido a mudanças no cenário político internacional. A vila e suas adjacências permaneceram, por isso, sob domínio quase exclusivamente negro, por mais de um século, quando as comunicações com outros locais eram feitas basicamente por meio do rio. A coletividade permaneceu por muitos anos sem padre, o que levou, segundo relatos de campo, a agregação das festas mais caras à coletividade em um único período do

¹ Segundo dados do IBGE em 2001, 53,6% da população vilabelense se auto atribui a cor negra.

ano, setembro, quando o padre vinha e realizava todos os sacramentos. Bandeira (1988), única obra da área de antropologia a tratar da *festança*, registra a mudança posterior do evento para julho, por intenção da prefeitura. A autora cita a existência de um culto de santos familiares transmitidos de geração em geração e qualificou o culto dos santos relacionados à *festança* de “comunitários”, dado o empenho das famílias em sua realização.

Embora uma parte da população negra do assentamento original de Vila Bela fosse de origem diretamente africana, seus descendentes abraçaram de tal modo o catolicismo, que apenas alguns vestígios daquela herança restaram aglutinados no congo, em palavras de origem banto e na lembrança da história das lutas entre reinos africanos, congo e bamba, pela mão da princesa ali chamada pelo nome de Ana Maria de Gouveia, mais conhecida como rainha ginga. Assim permaneceu, quase unicamente vinculada ao catolicismo² até há cerca de 50 anos, quando chegou a primeira filiação evangélica, a Missão Cristã do Brasil, responsável pelo único hospital que a cidade possui. Hoje, são cerca de 12 as denominações evangélicas presentes na vila, as quais são vistas por lideranças festivas como uma das ameaças à continuidade da *festança*, junto com o turismo.

Trata-se de uma coletividade que guarda, ao menos aparentemente, pouco contraste com o restante da população das camadas populares brasileiras. Entre 1982 e 1986, época de sua pesquisa, Bandeira (1988, p. 125) considerou que “já não tinha mais sentido para os pretos procurar resgatar compulsivamente traços africanos originais, cuja autenticidade em si pouco contribuía para a solução de seus problemas cotidianos”. Assim, os vilabelenses optaram, segundo a autora, por marcar sua especificidade étnica no modo de produzir e de distribuir bens baseado no igualitarismo. Esse trecho da obra parece buscar uma justificativa para uma suposta carência de contrastividade no povo em questão.

A adesão e o apego ao catolicismo da coletividade foram provavelmente constituídos por meio da participação nas festas laicas e religiosas comuns durante o período em que a vila foi capital. Por meio delas alcançaram alguma integração na sociedade da época, ao se tornarem membros, inclusive, de irmandades. Bandeira (1988, p. 130) afirma que, no

² O catolicismo convive com a crença em feitiçaria. Bandeira (1988) identificou crenças em feitiçaria na cidade. Em meu trabalho de campo encontrei os mesmos traços registrados pela autora. Os interlocutores classificam a feitiçaria em duas categorias: forte e fraca. O primeiro tipo enquadra pessoas que dominam a capacidade de lançar feitiços e o conhecimento de desfazê-los. O segundo tipo abarca feiticeiros capazes apenas de lançar o feitiço. Afirmam, contudo, que na cidade existe apenas a feitiçaria fraca, por isso, buscam nas igrejas evangélicas os instrumentos para livrarem-se dos feitiços. Dado a delicadeza do assunto, não foi possível saber a extensão dessas crenças. Bandeira (1988) registrou um medo associado às religiões afro-brasileira como o candomblé e a umbanda. Não há filiações desse tipo na cidade.

contexto festivo, abriam-se brechas na “malha fina da escravidão”, nas quais “os pretos sempre desempenharam papéis importantes na sua realização”.

Hoje, o pertencimento étnico dessa “comunidade” já não se expressa por meio de uma ocupação comum da terra, um tanto abalada pelas expropriações sofridas desde a década de 60, quando suas terras foram leiloadas na bolsa de valores de São Paulo (LEITE e SILVA, 2014). A *Festa* se tornou o principal marcador de pertencimento étnico, em especial, a celebração oferecida a São Benedito, que além de ser uma expressão de religiosidade popular, guarda bastante independência em relação aos controles doutrinários da igreja.

As festas dos santos católicos são comuns ao universo religioso popular brasileiro e vieram com a colonização na bagagem dos portugueses. Os santos de devoção eram vários, mas as regiões geográficas brasileiras se distinguem pela adesão mais acentuada a alguns deles. Enquanto no Sudeste e no Nordeste há uma preferência pelos santos juninos, Santo Antônio e São João, no Centro-Oeste se registra uma dominância das festas oferecidas do Divino. Com tal importância na vida social brasileira, as festas de santo foram estudadas por muitos autores (CASCUDO, 1969; MORAES FILHO, 1979; FREYRE, 1987) que deixaram o registro das transformações que esses eventos sofriam, interpretados, sobretudo, como perdas, atribuídas a modernização e a urbanização.

No Centro-Oeste, na cidade de Pirenópolis, Goiás, acontece uma festa do Divino, que deu origem a obra *O Divino, o Santo e a Senhora*, de Carlos Rodrigues Brandão (1978), com particular interesse para esse trabalho, devido ao fato de representar um marco na literatura, como, possivelmente, o primeiro estudo de festa que procurou examiná-la como uma rede formada por meio das trocas de dádivas, como aliás, a definiu Marcel Mauss (2003).

O autor inseriu o festejo no campo dos rituais e o definiu como um fenômeno religioso e folclórico, termo esse relativo ao interesse “cultural” e turístico que despertava no segmento “civil” da localidade. Brandão (1978, p. 37) caracterizou a festa como “atos coletivos de culto ao Espírito Santo e sistemas simbólicos de distribuição de bens e serviços, promovidos principalmente pelo imperador do Divino e seus auxiliares”. De modo a avaliar o grau de controle que cada participante tinha sobre a festa, o autor identificou o tipo de investimento de recursos com que cada protagonista entrava na rede festiva e os tipos de retribuição que recebia, seja em serviços, seja em homenagens. Com esses dados, Brandão concluiu que a igreja e as autoridades civis eram as que possuíam maior controle sobre a festa; o primeiro lado reforçando o caráter religioso e o segundo tendendo à folclorização. Ao final da obra, Brandão (1978, p. 56) mostrou uma correlação entre os cargos assumidos na festa, os “irmãos de sorte”, e a

posição social elevada na cidade, o que o induziu a concluir que a festa do Divino reproduzia, na esfera simbólica do ritual, o modelo das posições de classes e segmentos sociais.

Nesse artigo, como Brandão (1978), assumi a *festança* de Vila Bela como um dispositivo que aciona uma ampla rede de dádivas. Contudo, ao invés de assumir a festa enquanto um evento radicalmente distinto do cotidiano, como fez o autor, busquei ver como o caráter festivo se constrói enquanto um tempo distinto do cotidiano e como os sentidos reverberam ao longo dessas temporalidades. Ao considerar a festa como um ritual, tornou-se difícil para Brandão (1978) incluir o trabalho e outras atividades que acontecem nos bastidores do evento. Optei por observar como a festa cria socialidade, de um ponto de vista da prática, o que permitiu seguir os protagonistas desde o fundo dos quintais, onde a festa se compõe do trabalho familiar e lhe confere um clima divertido, até a igreja, onde a festa torna-se, além de um rito de devoção, um expediente para exibir e contaminar de uma aura sagrada a imagem dos festeiros e a coesão da comunidade.

Quando iniciei minha pesquisa tencionava observar a festa desde seu contexto doméstico até o público, estimulada, tanto pela pista lançada por Bandeira (1988), de que a família era o modo pelo qual os indivíduos participavam na festa, quanto pelo fato de que esse era um aspecto menos contemplado na literatura do tema. Mesmo quando a casa parecia ser um *locus* festivo importante – como sucede, inclusive, no contexto abordado por Brandão (1978), cuja narrativa revela indícios de que a casa ocupava um papel importante nas atividades festivas do Divino –, foi, contudo, apenas mencionada pelo autor, sem que fosse oferecido ao leitor uma descrição da casa, das pessoas ou das atividades organizativas que provavelmente teriam lugar ali. A casa é referida pelo autor como sede da coroa do imperador, o ponto de saída ou de chegada da coroa e de distribuição de alimentos. Todavia, a descrição persiste em enfatizar o que acontece em termos da dimensão pública da festa.

Esse horizonte torna a *Festança* um campo propriamente interessante, em virtude da importância que a casa assume nas atividades festivas, conferindo-lhe caráter público, como local em que se armam os oratórios dos santos celebrados e se efetivam ofícios sagrados como as rezas, que obrigam os festeiros a manter sua casa aberta para receber as pessoas durante grande parte do tempo; como afirmou uma interlocutora: “a casa do festeiro é a casa do povo”.

Sob o rótulo *Festança* se agregam quatro celebrações – Divino, São Benedito, Mãe de Deus e Santíssima Trindade – responsabilidade de irmandades centenárias, as quais controlam a memória, os saberes, as relíquias religiosas e a designação dos festeiros, em uma das modalidades: sorteio ou indicação. A organização festiva é, contudo, uma atribuição das

famílias que realizam grande parte do trabalho nos quintais de suas casas, por meio do qual, produzem, além da festa, a “união” da família.

A narrativa da *festança* enlaça atividades que promovem o deslocamento espacial e outras de natureza mais estática, como as rezas nas casas dos festeiros que reúnem dezenas de pessoas nas salas e na rua, na maioria em pé. As missas concentram os devotos no recinto da igreja, onde o deslocamento não deixa de aparecer, mas surge como performance, no rito denominado “passeio de São Benedito”, que ocorre dentro da igreja e consiste em caminhar com a imagem centenária do santo do altar até a porta da matriz e voltar.

Os organizadores da Festança compõem esse festejo centenário com atividades que requerem caminhadas intensivas com as quais relacionam o campo e a cidade com a peregrinação da bandeira do Divino, que se inicia após a missa de Pentecostes em maio. A distinção entre rural e urbano é demarcada pela presença de duas bandeiras, a rica, vinculada à imperatriz, e a pobre, ao imperador. A peregrinação no campo é feita exclusivamente pela bandeira pobre, enquanto a bandeira rica aguarda na cidade. De volta à vila, a bandeira pobre realiza a solicitação de esmola acompanhada da bandeira rica, que não entra nas casas, se não for convidada. A diferença entre essas paisagens é realçada pelo rito de despedida que os bandeireiros fazem em cima da ponte sobre o rio Guaporé, considerada o ponto limite entre elas: enquanto entoam um verso específico para a ocasião, os bandeireiros sobrepõem o tecido de ambas. Na zona rural, a imensa maioria da população são *chiquitanos*, povo indígena com o qual os negros vilabelenses convivem desde a fundação da cidade e são parceiros frequentes em matrimônios. Nessa área, a bandeira visita também pequenos proprietários rurais, que se organizam como comunidades quilombolas, e umas duas ou três imensas fazendas de criação de gado, com as quais mantém contato devido à prestação de serviços braçais.

A peregrinação dura mais de 30 dias e enlaça as famílias em relações de trocas dádiva, em que a bandeira leva bênçãos e recebe pequenos donativos em dinheiro ou alimento. Esses recursos serão utilizados no custeio da própria bandeira que deve ser sustentada durante todo esse período pelos cargos máximos da festa, o imperador e a imperatriz. Após sua peregrinação, a bandeira é responsável ainda pela condução dos festeiros até a missa do Divino, o ápice da festa. Após a missa, toda a cidade está convidada para o banquete gratuito que é servido no centro comunitário da igreja, custeado pelos festeiros. O imperador é responsável pelo almoço e a imperatriz, pelo jantar que chega a receber até 5 mil pessoas.

A festa de São Benedito recebe um enquadramento temporal e espacial por meio da ação do congo, um batalhão de 23 soldados

comandados pelo embaixador do rei de bamba. Acompanha o cortejo também o secretário de guerra do rei do congo e o seu filho, o príncipe kanjinjim. No domingo da missa do Divino, à tarde, o rei do congo, junto com o batalhão de soldados, dirige-se à casa de autoridades, tanto civis, prefeito e delegado, como festivas, rei, rainha, juiz e juíza, para receber a chave da cidade, que, sem muito protocolo, consiste de uma orientação³ para uma boa conduta durante a festa. Assim o festejo de São Benedito instaura um tempo em que a cidade fica sob o domínio do rei do congo. Para a missa, ponto alto da festividade, os festeiros são conduzidos pelas ruas pelo batalhão do congo, ação que é denominada de “escolta”. Essa atividade começa pela madrugada, reunindo seus soldados, um a um. Sem economizar na caminhada, o congo busca cada um dos festeiros de São Benedito, na porta de casa, seguindo uma hierarquia: primeiro, as ramalhetes, depois os juizes e, por fim, rei e rainha. Poucas pessoas o acompanham nessa tarefa, que assume um clima sério, quase cerimonial, talvez porque estejam se dirigindo para a missa. Os festeiros são recolhidos em suas casas, da porta da frente, para o interior do cortejo.

Depois da missa, o congo faz a entrega dos festeiros, em uma hierarquia inversa, que é bastante festiva. Durante esse trajeto, a rainha e o rei tem a prerrogativa de parar e sentar, colocando os demais festeiros – juiz, juíza e ramalhetes – para andar no ritmo dos idosos, homenageados do festejo. O congo, contudo, continua em sua marcha rápida, chama, em verso cantado, o rei para continuar. Depois da entrega da rainha, sua súplica vai para o juiz. O arranjo dos festeiros associado ao tributo aos idosos é uma metáfora do transcurso da vida.

Há uma separação entre o cortejo e os acompanhantes que, contudo, não configura uma distinção entre espectadores e atores, pois ambos participam e se divertem. Para a busca, os festeiros são introduzidos no cortejo a partir da porta da casa, na entrega, os festeiros de menor hierarquia, formam um corredor, por onde passa o festeiro que, solene e festivamente, é entregue à sua família, debaixo de chuva de papel colorido picado. Atrás segue uma multidão de acompanhantes e tem início um

³ Em geral, resume-se a não exagerar na bebida alcóolica e não ofender os políticos presentes na missa durante o trecho do auto do congo em que os soldados, ouvidos pelo rei do congo se manifestam em forma de versos, em geral, sobre problemas políticos da cidade, do estado ou do país. O auto trata da chegada ao reino do congo de um enviado do rei de bamba, o embaixador, que vem pedir a mão da princesa Ana Maria em casamento. A disposição era de guerra ao rei, caso se recusasse. Fazendo uso de um amuleto, composto com mandinga, o “breve”, entrega-o ao seu secretário de guerra, que vence o batalhão, mata os soldados e, em seguida, os ressuscita como integrantes do próprio reino do congo. O auto conclui com o rei do congo recebendo os soldados, um a um, para uma conversa, que, dizem os antigos, consistia de versos declamados exaltando São Benedito. Hoje, conforme afirmam esses interlocutores mais velhos, “a aproximação do congo com a ‘cultura’ tem conduzido a enunciação de versos sobre política, que muitas vezes são desrespeitosos ao santo e ao padre, já que o auto acontece em frente ao altar.

rápido baile, distribuição de alimentos e bebidas pelos donos da casa, os *beseques*⁴. Ao final, com todos dentro da casa, acontece uma salva de tiros de rojão na rua. A festa de São Benedito compõe-se de duas missas. A segunda celebração, conhecida como “missa da irmandade”, quando já são conhecidos os festeiros do ano seguinte, anunciados na primeira missa, requer a busca e entrega do dobro de festeiros, ampliando o número de quilômetros a serem percorridos. É uma atividade, portanto, que produz um enlaçamento entre a igreja, a rua e a casa⁵ dos festeiros.

A marcha do congo merece destaque, pois mistura dança à marcha e realiza, ao som de chocalhos presos ao tornozelo a moda indígena, cavaquinho, tambores e reco-reco, com músicas próprias, um movimento de pisar e repisar o mesmo pedaço de terreno. Essa prática, que confere uma conotação superlativa ao vínculo entre corpo e chão, trata-se de uma forma de afirmação territorial daquele terreno, antes possuído pelos colonizadores e constantemente ameaçado, até os anos 50, pelos ataques indígenas, seus ocupantes ancestrais.

Entre essas duas festas, acontece na madrugada de domingo, a alvorada, atividade mais divertida da *festança*, conduzida por adultos, mas frequentada, sobretudo, por jovens. Tem início à meia noite e consiste da reunião das pessoas na praça central em frente à igreja para fazer o que é chamado de uma seresta com distribuição gratuita de licores. O enorme grupo de pessoas se dirige às casas de ex-festeiros e na porta canta o verso da música “abra a porta e a janela e vem ver o sol nascer”. No interior, as luzes se acendem e, logo, as portas se abrem, e o grupo praticamente invade o recinto. Lá dentro, realizam um pequeno baile ao som da sanfona. Do lado de fora, permanecem em alegre conversa os que não conseguiram entrar ou não quiseram. Assim, vão até o princípio da aurora, quando tomam juntos um “sopão” de carne e legumes.

Ao final, as atividades, que acontecem quando os visitantes já foram embora, das duas últimas festas, Mãe de Deus⁶ e Santíssima Trindade, envolvem não um circuito de casas, mas consistem de uma procissão, sem escolta ou enquadramento, que realiza um elo de ligação entre a igreja e a casa. Os festeiros e a imagem do santo vão da igreja à sua casa,

⁴ Uma corruptela da palavra obséquio.

⁵ A *festança* tem sofrido desde há algumas décadas um intenso processo de mudança, fruto das intervenções da mídia, das políticas patrimoniais e da corrosão produzida na fé católica promovida, não só pelas igrejas evangélicas, mas por segmentos católicos não adeptos dessa forma de religiosidade. Como consequência, seus organizadores têm deslocado algumas atividades da casa para outros ambientes. As enormes refeições que os festeiros oferecem no Centro Comunitário da igreja aconteciam antigamente em suas residências. Devido ao número de participantes a cada ano maior, foram transferidas à princípio para as ruas, onde as mesas eram arrumadas para o serviço da refeição e, recentemente, para o Centro Comunitário. As lideranças festivas planejam construir um congódromo, espaço que esperam venha a reunir todas as atividades da festa.

⁶ A festa de Mãe de Deus foi recuperada da tradição há apenas uns 8 anos.

acompanhados pelos que foram à missa, para um jantar, exclusivo do cortejo, em sua residência. O modo de organização que essa festa assume dá a impressão de que, paulatinamente, a coletividade se reconduz do tempo festivo ao tempo cotidiano.

O trabalho de campo foi realizado em várias etapas e teve início em 2014, quando participei apenas da festa propriamente, que seus protagonistas identificam como o “resultado” de um ano de trabalho. Assim como outros pesquisadores, quando cheguei fui enviada para entrevistar 3 ou 4 pessoas, que rendem enunciados que se repetem nos jornais e na maior parte da bibliografia sobre Vila Bela. A maioria das pessoas não aceita se submeter a entrevistas, o que impôs a necessidade de fazer observação participante. Com esse objetivo, passei o ano de 2015 vivendo em uma casa alugada, de modo a me inserir na rede de relações e realizar uma “participação observante”, dado o número de tarefas braçais das quais participei. Cheguei mesmo a carregar o cetro da imperatriz nas estradas da zona rural e também na cidade, graças a confiança que os membros da bandeira do Divino depositaram em mim. Em uma conversa na praça da matriz, depois de uma missa domingueira, uma das lideranças locais me advertiu que era preciso “viver” a festa para poder conhecê-la, acostumado que estava a ser apenas entrevistado. Percebi uma analogia entre o significado do trabalho de campo para o antropólogo e o entendimento que o “viver a festa” têm para meus interlocutores: ambos são experiências de valor heurístico, ou seja, são fundamentais para produzir deslocamentos no modo de pensar, adquirir habilidades e conhecimento. É um poderoso dispositivo de aprendizado, portanto.

Em 2016, fiquei apenas cerca de 30 dias na cidade, mas, graças ao acolhimento de duas famílias, pude ter uma experiência bastante produtiva. Acompanhei os trabalhos nos quintais, ouvi diálogos que revelaram o modo como formalizam o compromisso dos parentes e amigos com as tarefas. Participei de inúmeras missas de modo a dar ocasião, ao final, para conversas e entender melhor a dinâmica festiva. Alguns dos melhores diálogos aconteceram em salões de beleza, no supermercado, na frente de alguma casa. Intrigou-me o tanto que a *festança* impõe caminhadas a seus protagonistas, principalmente aos homens.

Essas atividades me pareceram sugerir que os protagonistas são indiferentes à dicotomia entre o mundo público e o doméstico que, segundo Yanagisako e Collier (1979), estruturaram os sentidos de família no mundo ocidental, um indício para mim, de que deveria explorar os sentidos que a casa e a família, principal organizadora da festa, poderiam assumir nesse contexto.

Andando com a bandeira de esmolação entrei em um número enorme de moradias, tanto na zona rural como na urbana, que me fez perceber a influência da festa na composição material, nos usos, decoração

e utensílios de uma parte das moradias, uma vez que as funções da festa motivam seus moradores a adquirir utensílios indispensáveis à preparação da festa e a promoverem ampliações e alterações nos cômodos, aberturas de portas e janelas, com vistas a cumprir de forma mais adequada às responsabilidades religiosas que os festeiros assumem. Percebi um contraste no desenho das moradias de festeiros veteranos e a de famílias nucleares mais jovens, os quais somado ao modo de viver a socialidade festiva familiar me indicou a existência de uma interdependência entre essas casas e permitiu afirmar a existência nesse contexto de uma “configuração de casas”, a noção que, além de mais adequada para dar conta de como localmente é percebida a família e o parentesco, é destacada nas caminhadas dos festeiros. A festa foi definida pelos interlocutores como um dispositivo de produção da “união” da família. Um dos elementos materiais da casa, a porta de entrada, foi relacionado pelos interlocutores a um ideal de família.

A FESTA, A CASA E O ABRIR DAS PORTAS

A porta é todo um cosmo do Entreaberto
(BACHELARD, 1978, p.342).

A conduta diferenciada em relação à porta de entrada das casas não se restringe às atividades festivas, mas estende-se para além, em práticas do dia-a-dia, revelando uma linha de continuidade entre festa e cotidiano e entre casa e rua, que se evidenciou no costume das famílias festeiras de permanecerem com as portas abertas ou entreabertas, muitas horas por dia. A pessoa que chega, não precisa se anunciar para entrar, como indicam, em tom jocoso e exagerado, as palavras de um imigrante boliviano⁷:

Em Cuiabá, se alguém vem te visitar, você o manda esperar ali na varanda, na sala ou no hall. Aqui em Vila Bela da Santíssima Tranquilidade não é assim. As pessoas vão entrando nas casas umas das outras. Um dia o Bibo⁸, você conhece o Bibo? Ele foi na minha casa e eu estava..., desculpa, cagando. Ele abriu a porta do banheiro e falou:

⁷ A conversa transcorreu nos fundos da casa, onde o dono, um senhor de mais de 50 anos, mantém uma varanda com um fogão a lenha, um forno, tanque para lavagem de alimentos e uma ampla mesa, na qual serve café da manhã. Ele parece ter transformado os alimentos da *festança* em um negócio local, pois vende ali pão, kanjinjim e bolacha *africana*. Segundo o mesmo interlocutor, há mais de vinte anos em Vila Bela, de cerca de seus 60 de vida, e membro da Igreja Batista Nacional, mas que mantém relacionamento próximo com os católicos, a denominação *africana* fora inventada pelo próprio dono da casa.

⁸ Todos os nomes foram alterados para salvaguardar a identidade das pessoas.

you me empresta sua *traia* de pesca? Pode pegar. Olha, vou levar também o farolete. Pegou tudo e foi embora. Aqui em Vila Bela ninguém rouba nada, eles emprestam.

A *Festança* reduzirá, ainda mais, a vivência da casa como espaço de intimidade. Mesmo, uma estranha, como eu era, no início, quando me viam bater à porta⁹, os vizinhos ou transeuntes me encorajavam a “ir entrando”, o que me causava profundo constrangimento.

Bachelard (1978), em sua digressão sobre o espaço da casa, lembra quão imemoráveis são os ritos que associam a porta ao sagrado, aspecto destacado nos estudos de rituais, nos quais a porta e outros espaços considerados ambíguos, como os umbrais e as esquinas, foram universalmente sedutores para os ritos de passagem. O aspecto que pretendo destacar aqui não é tanto o simbólico, mas o da prática por meio da qual a *festança* promove um exercício intenso de abrir as portas da casa na direção do mundo da coletividade ou, na direção contrária, trazer a coletividade para dentro de casa, como acontece nas alvoradas e entregas de festeiros. O trabalho dessa festa é, ao meu ver, não de sugerir uma utopia, mas de exercitar sensorialmente uma vivência capaz de produzir reverberações duráveis até o cotidiano.

Uma ponderação sumamente elucidativa vem de Simmel (1909, apud KAERN, 1994) que, por meio do recurso à metáfora de a ponte e a porta, faz uma digressão em que relaciona essas duas coisas a operações mentais de separação e conexão. David Beer (2017), em uma resenha desse texto, nota que a porta em sua materialidade, como abordada pelo filósofo alemão, é um congelamento da ação de forças sociais, que manifesta intenções humanas em termos das duas direções da relacionalidade possíveis: a aproximação e o distanciamento, como faces do mesmo ato de abrir-se para o espaço social, público, da convivência comum ou fechar-se na vida interior, no recinto da casa. (BEER, 2017)

O *insight* de Simmel (KAERN, 1994), que serve aos meus propósitos de entender o porquê de tantas atividades que investem na abertura das portas na *festança*, está em apontar nesse elemento material, seus atributos como indutores de movimento. Assim, algumas portas, diz o autor, nos atraem, outras nos conduzem e há as que nos empurram para longe e desencorajam a entrada (KAERN, 1994; BEER, 2017). O poeta Jean

⁹ Um fragmento de memória relacionado à prática do batuque, obsessivamente repetido, faz alusão também a porta, contudo, de uma maneira oposta, no sentido de restrição ao acesso. Muitas pessoas quando são inquiridas sobre o batuque, dança que em muitas regiões do Brasil Colônia foi proibida expressamente pelo código de posturas – contam que, quando crianças, eram proibidas de participar dessa atividade, considerada exclusiva dos adultos. A imagem mais insistentemente vinculada à memória dessa dança é a de que espiavam pelas frestas das portas. De tal modo se associou proibição e espiar por frestas, que até o desinteresse de uma mãe em ensinar a fazer bolachas, foi expresso pela filha utilizando a imagem “espiar pelas frestas da porta”.

Pellerin, citado por Bachelard (1978, p.342), de forma poética e sugestiva, traduz a relação incorporada que as pessoas mantêm com a porta: “A porta me presente, ela hesita”.

O verso acima ressoa com as conclusões de Pallasmaa (2007), autor de uma obra seminal chamada “Os olhos da pele: a arquitetura e os sentidos”, cujos argumentos apoiam o pensamento de Ingold (2010, p.5) sobre a diferença entre objeto e coisa. As coisas não são inertes, elas comportam sugestões para a ação humana. Do ponto de vista de Pallasmaa (2007), de forma diferente de Simmel (KAERN, 1994) – para quem o que está em jogo é o processo mental de relacionar e separar –, a questão é de ordem prática. As formas construídas da arquitetura são compreendidas dentro do domínio da ação, que insere, por meio da pele, o corpo com um todo, sem privilégio da visão, no interior do movimento que permite invocar todos os sentidos da experiência. O habitar das construções humanas, para o acadêmico de arquitetura finlandês, é um convite ao movimento, por meio do qual incorporamos essas estruturas materiais e o mundo. Em suas palavras: “os ‘elementos’ da arquitetura não são unidades visuais ou de Gestalt; eles são encontros, confrontações, que interagem, inclusive, com a memória”. (PALLASMAA, 2007, p. 63)

Ao se referir à porta, Pallasmaa (2007) o faz, considerando a interação total entre corpo e mundo, entre o peso da porta e o peso do corpo, que se produz no ato mesmo de entrar no recinto e que engaja ao mesmo tempo a memória, dado ser uma experiência vivida desde o primeiro espaço habitado, tão primordial, que é difícil desembaraçar corpo e casa, corpo e formas arquitetônicas. É isso o que faz da porta uma metáfora tão pervasiva na vida social.

A imagem e a experiência do umbral são, sem dúvida, matéria fértil para o devaneio, como afirma Bachelard (1978), mas a *festança* conduziu a mais que isso: as portas não são um obstáculo rígido entre a comunidade e as famílias.

QUANDO A CASA VIRA TEMPLO

“Carregamos na casa nossos deuses domésticos”
Adágio popular citado em Bachelard (1978, p.200).

Um grande marco do centro da cidade de Vila Bela é a ruína da antiga matriz, prova material do passado de glória, quando retinha o foro de capital, todavia, expressão também do abandono por parte do governo regional a que foi submetida. Recentemente a prefeitura, deixando de ser cúmplice da natureza, cobriu a ruína com um telhado, em busca de deter a ação do tempo e das intempéries. É a imagem mais divulgada da antiga

capital, cuja vida social gira em torno da praça da igreja matriz da Santíssima Trindade, onde, habitações familiares se alternam e se confundem com edifícios comerciais.

A imponência da ruína faz forte contraste com a sede modesta que a matriz ocupa hoje, compondo um conjunto com o antigo palácio dos Capitães Gerais, ainda bastante preservado. Além da ruína e do palácio, poucas e esparsas construções denotam a história centenária da vila. A maioria das edificações é de alvenaria e se encontra desfigurada das marcas que as caracterizavam como casas coloniais portuguesas construídas ali no século XVIII, devido às inúmeras reformas empreendidas por seus moradores. Entre os traços coloniais residuais, ainda persistem as paredes geminadas e as fachadas que se levantam direto na calçada.

Algumas casas agregam, no mesmo espaço, a função de moradia e de comércio. É comum também não haver placa de rua ou número de casa. Quando precisei orientar a entrega de mercadorias na casa onde morei durante o trabalho de campo, lancei mão de pontos de referência próximos, sem sucesso, até experimentar recorrer ao nome da proprietária da casa, que era alugada e imediatamente ouvir: “porque não disse antes? Todos aqui a conhecem”.

As casas mais antigas do perímetro original, construídas para moradia das elites fundadoras, foram posteriormente abandonadas, quando, em 1835, ocorreu a transferência da capital. Segundo Bandeira (1988), essas casas ficaram primeiro abandonadas, mas, não muito tempo depois, foram reocupadas, porque a população remanescente voltou a residir na cidade, após ser constantemente atacada por indígenas na zona rural, onde ficava mais dispersa e vulnerável. De regresso à vida urbana, passaram a alternar temporadas de plantio e colheita no sítio e temporadas na cidade. Muitos, ainda hoje, possuem algum pedaço de terra no campo e a maioria se organiza em entidades quilombolas¹⁰.

As casas que ora existem no centro da cidade são um misto, portanto, das plantas originais construídas pela elite fundadora e as reformas que seus moradores fizeram ao sabor de seus pontos de vista sobre habitação. Hoje, se observa a presença de moradias compostas de cômodos grandes, cujos moradores são as famílias da geração que hoje têm cerca de 70 a 80 anos ou de seus filhos, quando aqueles já faleceram. Há domicílios que chegaram a acolher mais de um casal com sua prole¹¹.

¹⁰ Existem 4 entidades organizadas de quilombolas em Vila Bela: Associação da Comunidade Rural Negra de Vila Bela – Acorebela, Associação dos Remanescentes do Quilombo Vale do Alegre “Valentim e Martins”, Associação dos Remanescentes do Quilombo do Casalvasco e Manga, Associação dos Remanescentes do Quilombo Vale do Guaporé–Belacor.

¹¹ Há o relato de uma casa, sob cujo teto viveu uma mãe com o marido e seus filhos solteiros, mais duas filhas com seus cônjuges e filhos. Ainda hoje, nessa mesma casa vivem essa mãe e suas filhas viúvas ou descasadas. É uma moradia eminentemente feminina, onde toda tarde várias mulheres – irmãs, filhas, cunhadas, amigas – se reúnem ali para conversar. Homens

A mobília é frequentemente muito simples, com poucos e velhos móveis, cujo destaque fica apenas para a geladeira, em geral grande e nova e frequentemente associada ao freezer, dois eletrodomésticos fundamentais para as festividades intensas apreciadas amplamente na vila. Os quartos são invariavelmente pequenos, mas, as cozinhas são grandes. Algumas têm banheiros do lado de fora para servir às visitas. As varandas são grandes, em geral, com fornos e fogões a lenha.

Uma característica comum nos lares católicos em Vila Bela é a presença de oratórios domésticos, altares arranjados em algum móvel da sala, para devoção aos santos familiares, bastante comuns na cultura brasileira como registrou Gilberto Freyre (1987). Marcelin (1999) observou sua presença nos bairros populares de Cachoeira, no interior da Bahia. Eram, porém, oratórios para os orixás montados nos quartos e bastante reservados dos olhos de visitantes. Em Vila Bela, o oratório é arranjado na sala, o que faz desse cômodo, um recinto central, no qual é possível ver imagens de gesso e de papel de santinhos de diversas devoções. Prestam-se ainda para a reverência aos ancestrais e à família, pois é comum haver fotografias de uma mãe idosa, ou de avós, dos pais, além de fotos de crianças e familiares que vivem longe da cidade. Acontece ainda de aparecerem *banners* da festa de aniversário de uma mãe (mais frequente) ou de um pai, idosos.

Bandeira (1988) registrou a presença desses oratórios e os associou ao culto de devoções familiares, herdadas de ancestrais, complementares, afirma a autora, ao culto de santos comunitários, o que, ao meu ver, se expressa inclusive na estética e temporalidade dos oratórios. No passado, eram comuns as festas e rezas cantadas para esses santos familiares, que hoje estão em franco desaparecimento.

Em contraste com os coloridos oratórios dos santos familiares, os de santos comunitários são bicolores. No altar do Divino, predomina o vermelho e branco, às vezes, o dourado, onde a coroa ou o cetro, ambos de prata, dependendo se o morador é imperador ou imperatriz, são depositados. Para São Benedito, as cores azul e branco tingem as cortinas sobrepostas à parede onde o altar é arranjado, quando a casa é apenas rebocada e sem pintura. Delicadas toalhinhas de croché ou renda são assentadas sobre o móvel, no qual ficará assentada a imagem secular do santo negro, uma das poucas no Brasil em que ele aparece com um buquê de flores azuis e brancas nas mãos, uma alusão ao milagre das flores. Dependendo do morador, o oratório pode conter outras referências religiosas católicas, mas de caráter discreto. O oratório doméstico da festa de Mãe de Deus requer a cor rosa e carrega uma imagem de Nossa Senhora Mãe de Deus. Para a festa da Santíssima Trindade, o oratório é de cor

aparecem com bem menos frequência e estão sempre em trânsito. Somente nas reuniões sociais familiares é que permanecem por mais tempo.

amarela e sua relíquia é uma imagem de gesso, que traz uma cruz central com as três pessoas da Santíssima Trindade, uma ao lado da outra. Em geral, eles não levam fotos de pessoas. Os festeiros e festeiras, que são juízes e juízas, colocam ao lado do oratório a vara de prata do juiz com fitas coloridas na ponta.

Uma das vivências ligadas a esses oratórios é o ato cotidiano de acender uma vela para os santos de devoção. Prática cuja origem se perde na memória, pois aparece nos cânticos da Bandeira do Divino: “Nesta casa entraremos com a luz em quatro cantos /dentro dela se venera o Divino Espírito Santo” (FRIEDLANDER, 2001, s.p.). Na época da *Festa*, os oratórios aos santos comunitários também demandam velas diárias, como um dos deveres da família do festeiro. A mudança principal que incide sobre a casa como sede de festa é a obrigatoriedade de abertura desses oratórios festivos para uma discreta peregrinação de pessoas em visita ao santo, para orar e acender velas ao longo do ano todo.

As rezas cantadas são o momento em que a casa vira templo de forma plena, pois uma multidão de pessoas se reúne dentro e fora da moradia para essas expressões devotas de grande teor emotivo. Antes do início da reza, em tempos diferentes, duas salvas de rojões são disparadas, de modo a prevenir os devotos de que a reza está em vias de iniciar. Conduzidas por quatro ou cinco mulheres *capelonas*¹², como se diz localmente, que, posicionadas em frente aos oratórios, com seus caderninhos amarelados em mãos, entoam, por cerca de vinte minutos, orações e cânticos religiosos católicos. Não é raro se ver alguém chorando entre as dezenas de pessoas, em sua imensa maioria, mulheres adultas e idosas, em uma manifestação de religiosidade de grande fervor, que atrai um público maior do que as missas. Ao final desses eventos, acontece uma distribuição extensiva de biscoitos, chicha¹³ e licores, muito concorrida, quando meninos e jovens aparecem em profusão para garantir seu bocado das iguarias, pelas quais esperam o ano todo. As rezas têm gosto e cheiro de biscoito africano de araruta, chicha e canjinha, uma bebida produzida a partir de cachaça curtida com canela, cravo, mel e especiarias, que, dizem, era propriedade do congo, devido ao fato de que, tradicionalmente, era utilizado apenas por seus soldados, para fins de proteção da garganta.

¹² Os relatos atestam que no passado havia muitos homens rezadores. Hoje, há uma tendência para que esse posto seja ocupado por mulheres. Vila Bela conta hoje com apenas 5 rezadeiras.

¹³ A chicha é uma bebida feita a partir de um angu produzido com cozimento do fubá. Em seguida, passam esse angu por uma peneira enquanto o diluem com água, até se obter uma bebida fresca e rala. Ao final, introduz-se suco de gengibre e açúcar. Algumas pessoas aromatizam também com canela. Existe um modo alternativo de produzir a chicha, que se faz a partir do cozimento de grãos de milho seco. Após o cozimento, batem os grãos no liquidificador e diluem com água e acrescentam gengibre. Algumas pessoas chamam de aluá essa forma alternativa de produzir, buscando desse modo uma referência que não tenham que compartilhar com os *chiquitanos*, povo indígena com quem os negros compartilham algumas referências culturais.

Os santos comunitários, vinculados ao ciclo da *Festança*, são representados por imagens que se movem pelos lares das famílias devotas, uma característica da experiência religiosa católica local: o movimento dos fiéis e dos santos¹⁴.

Nos artefatos associados a essas divindades se percebe a hierarquia que os separa: para o Divino, associado ao Espírito Santo, segundo o padre, o próprio Deus, suas valiosas relíquias de prata, a coroa e o cetro, referidas a nobreza, ficam depositadas em um baú. Os artefatos próprios ao santo negro são mais evocativos. De tão peregrino, o santinho possui uma mala com roupas que são lavadas, consertadas e arranjadas em seu corpo semanalmente pela rainha ou por alguém a seu mando. A mala remete às viagens, recipiente de suas roupas, que lhe confere uma inequívoca condição humana, uma característica comum na religiosidade popular tendente a aproximar do humano e do concreto as dimensões abstratas da doutrina religiosa católica. Em entrevista, uma moça, de cerca de uns 35 anos, que já fora juíza, assim se referiu a esse fato: “ele troca de roupa como se fosse uma pessoa!”.

A presença dos santos em casa intensifica a socialidade da sala, pois o cômodo torna-se alvo de trânsito de pessoas que ali vão expressar sua devoção, o que tem implicações no modo em que a moradia é vivida por seus moradores, a começar pelo fato de que as portas devem estar abertas para todos que queiram se dirigir ao seu oratório. A rigor, deve-se estar prevenido para a presença de mais pessoas para as refeições também.

É ofensa grave, em tese, impedir a entrada das pessoas na moradia enquanto se está como festeiro, o que vale também para as refeições. Ouvi relatos de que antigamente as portas das casas dos festeiros durante toda a *Festança* permaneciam abertas de forma ainda mais integral, pois toda noite tinha festa, após a reza do terço, enquanto faziam a vigília para o santo. Sempre que alguém é impedido de entrar na casa do festeiro, o que cheguei a presenciar, o dever de manter a casa aberta à entrada de todos é lembrado por alguém.

Essas casas de festeiros tradicionais ficam obrigatoriamente no traçado urbano, que se situa, antes da ponte sobre o Rio Guaporé, uma vez que, quando a vila foi fundada, do lado de lá, na margem direita, ainda era império espanhol, mas não havia a ponte. A travessia era feita de barco e, mais tarde, de balsa. É esse espaço que a festa demarca como urbano,

¹⁴ Há registro documental (SILVA, 2015) de que os fiéis de Nossa Senhora do Rosário solicitaram a construção de um templo para a imagem de São Benedito. Negada a solicitação, as autoridades religiosas orientaram os solicitantes a colocarem a imagem em local apropriado na igreja de Nossa Senhora do Carmo e que parassem de andar com ela pelas ruas. Essa prática de andar com santo pelas ruas é, portanto, antiga em Vila Bela e provavelmente considerada inadequada, uma vez que foi contestada. Não é difícil imaginar que se tratavam de negros, já que a imagem era de Nossa Senhora do Rosário, cujo culto foi bastante comum entre negros durante a Colônia.

ficando o restante da região – inclusive o bairro do Aeroporto, onde vivem, majoritariamente, os brancos ricos e os *chiquitanos* pobres, com raríssima presença negra – designada como rural.

A cidade de Pontes e Lacerda, distante cerca de 90 quilômetros de Vila Bela, faz parte do trajeto de circulação da bandeira, enquanto zona rural. A visita anual contempla apenas um bairro da cidade, o mais antigo, onde se localiza a estação telegráfica do Marechal Rondon, em que vivem, sobretudo, negros descendentes de vilabelenses.

É uma exigência em relação à casa, na qual se assenta o santo, que esteja no plano urbano original, antes da ponte. Se o festeiro morar no Aeroporto, bairro depois da ponte, ou em outra cidade, ele deve conseguir alguém, um parente que sedie o santo para si. Algumas casas de festeiros tradicionais são recorrentemente sede de algum santo da festa, pois abrigam festeiros que vivem em outras cidades¹⁵ ou fora do plano urbano requerido pela festa. Se o festeiro tem laços de parentesco com diferentes famílias, elas disputam, discretamente, privadamente, quem vai afinal ser o parente escolhido para abrigar o santo. O interessante nisso é que a casa e a família são por esse meio investidos de prestígio, mas, em contrapartida, um volume de trabalho imenso será requerido. Em um momento se ouve algum, raro, comentário, a respeito da sobrecarga de trabalho, no minuto seguinte, manifestações de ansiedade e esperança aparecem – todas relacionadas aos laços de proximidade e afeto que eles mantêm com aquele primo –os quais devem indicar sua casa como escolha para sede.

Como em muitos contextos que a literatura cita (CARSTEN, 2007; MOTTA, 2014; MCCALLUM, 2012; MARCELIN, 1999), a cozinha em Vila Bela é um importante núcleo em que as socialidades familiares acontecem. Um arranjo singular vinculado às festas se verifica: a presença de duas cozinhas. Nas famílias mais abastadas, há uma cozinha interna, azulejada, com fogão a gás, geladeira e freezer para atividades de menor porte exclusivas da família; nos fundos, com telhado apoiado a um dos muros da residência, outra cozinha aparece, abrigando forno e fogão à lenha e uma grande mesa para atividades com muitos convidados.

Um desenho frequente, que segue o mesmo esquema, porém de feição mais rústica, é aquele composto de varanda ou uma extensão simples construída junto ao muro, também com a presença do forno e fogão à lenha, que serve aos mesmos propósitos: assar os biscoitos e bolachas “africanos”¹⁶, os quais, segundo o gosto local, são melhor

¹⁵ É impressionante a área que a cidade abrange com a *festança*. Há visitantes e festeiros, em geral parentes de locais, em inúmeras cidades de vários estados da federação: Guajará Mirim, Rio de Janeiro, Cuiabá, São Paulo, Cáceres e cidades vizinhas como Porto Esperidião e Pontes e Lacerda.

¹⁶ A bolacha é considerada diferente do biscoito, pois enquanto aquela é feita de araruta e farinha de trigo, no biscoito vai apenas araruta, um ingrediente mais caro. Os biscoitos levam também canela triturada ou casca de limão. Há ainda os biscoitos de ramos, desenhados a

preparados dessa forma. Quando há muitos convidados, os alimentos são, em geral, preparados no fogão à lenha. Quando não há essa estrutura, erguem-se vários fogões no quintal, em geral amplo, constituídos de tijolos sobrepostos de modo a preparar o necessário. Há sempre a presença de um tanque para lavar roupas, louças e verduras para o serviço das festas.

Nesse ambiente, varandas e fundos de quintal, ambientes de uso predominantemente feminino, acontece, durante as festas o convívio da família e a produção da “união” familiar, o principal valor, para o qual se diz que a *Festa* trabalha. Um diálogo revela bem isso: perante minha pergunta, se ocupar o posto de imperatriz teria produzido algum efeito sobre sua família, uma senhora replicou que não, pois sua família já era bastante unida e reportou a presença constante de sua mãe e suas tias maternas a seu lado durante todas as lidas da festa. Disso se pode concluir que é por via materna que a “união” familiar é produzida. Há uma valorização maior das mães, particularidade que pude perceber pelos diálogos travados no velório de uma mãe idosa, no qual estive presente. Em Vila Bela, os velórios são realizados em casa e reúnem principalmente mulheres. Nessa ocasião, ouvi a enunciação do valor das mães, “mãe é diferente, dói mais”, acolhida de forma consensual por todas as mulheres presentes. Permaneci ali por mais de duas horas e não vi aparecer um homem sequer.

A *Festa* possibilita “experimentar”, no sentido de colocar em risco, ver se funciona bem, a “união” familiar. Esse verbo é parte inerente da cosmologia da *Festa* e aparece no primeiro verso da solicitação da Bandeira do Divino, quando, após imperador, imperatriz e bandeireiro adentrarem a sala de quem os recebe, ouvem os foliões cantarem na soleira da porta: “O Divino pede esmola, não pede por carecer, pede por experimentar, a quem seus devotos quer ser”. Surge ainda no discurso nativo, enunciado pela expressão “viver a festa”, que é recorrentemente acionado para expressar como a importância de se submeter aos efeitos da festa. Uma de suas lideranças traduziu assim: “nós não contamos história, nós fazemos e vivenciamos isso no meio onde nós vivemos, tanto eu quanto minha família toda, procuramos viver as coisas que foram vividas no passado” (FRIEDLANDER, 2001, s/p).

Como conclui Lund (2008), a respeito de uma procissão para São Sebastião, que tradicionalmente a pequena cidade de Bubión na Andaluzia realiza, o que aquelas e essas pessoas fazem não é um teatro do passado, porque elas sabem que ele está concluído, trata-se antes, de

partir de finos rolinhos de massa, dos quais se produzem folhas e flores delicados. São elaborados apenas para servir ao ofertório da missa. O círculo festivo mantém os fornos a lenha com o objetivo de assar esses quitutes, pois acreditam que se assados em forno a gás ficariam ressecados. As quantidades de massa produzidas são enormes. Após assadas são embaladas e distribuídas depois das rezas cantadas. Cada festeiro tem obrigação de produzir seus próprios biscoitos.

“experimental” as histórias de seus antepassados pois, seguindo Bruner (1984, p. 101), “o poder total de uma história nunca é sentido a menos que seja percebido em uma experiência”.

A “CONFIGURAÇÃO DE CASAS”: Parentesco e família

Em Vila Bela, a “configuração de casas” vinculadas por laços de reciprocidade é desenhada no plano urbano por meio da circulação própria da festa. Não é fruto da escolha do pesquisador; a própria dinâmica do evento, ao promover as visitas – da bandeira, do congo, da alvorada – aos organizadores da *Festança*, transita pelas ruas e, assim, desenha no traçado urbano, o circuito de casas responsáveis por organizar a *festança*.

O interesse pelo estudo da casa surgiu com o esforço de Lévi-Strauss (1982) para compreender os sistemas de parentesco que não se encaixavam nos princípios de aliança ou de genealogia. Com isso, esse autor, ao tomar em consideração a casa como categoria nativa e a transformar em categoria analítica, interpretou-a como resultante do parentesco cognático. Sua definição de casa, como pessoa moral detentora de direitos e deveres, repôs em seguida as questões sobre estrutura e forma, que inauguraram seu interesse. Ainda assim, inspirou tendências de pesquisa que vieram a focar sobre os vínculos entre a casa como estrutura física e sua dimensão simbólica, fornecendo as condições para se perceber que as moradias não são pura materialidade, mas refletem as ideias e os ideais das coletividades que as construíram (MARCELIN, 1999; MCCALLUM e BUSTAMANTE, 2012; CARSTEN, 2007). Hoje, está bastante difundido a concepção de que as casas, em seus usos, ocupação, construção e alterações, participam de forma indistinta do corpo e da identidade das pessoas que as habitam.

Marcelin (1999), seguindo em parte essa tendência inspirada no antropólogo francês, fez uma contribuição significativa para esses estudos, ao usar a categoria casa, como uma instituição, para pensar sobre seu processo de constituição, abordagem que permite incluir domínios classicamente considerados distintos que, contudo, atuam conjuntamente sobre o modo como se dão as relações familiares e o parentesco. Tendo como referencial a observação empírica, foi quem primeiro cunhou o conceito de “configuração de casas”, ao notar em bairros de camadas populares de Cachoeira na Bahia, as relações que uma casa mantinha com as outras, desde a construção de um novo domicílio, até as alterações e as trocas de serviços e alimentos que as enlaçava.

Todavia, como fez Motta (2014), na descrição de seu campo, uma favela do Rio de Janeiro, que inseriu até mesmo sítios localizados na região

Nordeste do Brasil na “configuração de casas” locais, se considerássemos as relações de trocas de bens e serviços entre os protagonistas durante a *Festa*, essa configuração deveria envolver não apenas casas, mas também os sítios, nos quais, parte dos trabalhos da festa são realizados, como, por exemplo, o abate e o descarte dos animais. Da mesma forma que a autora inclui casas e até cidades nordestinas, de onde vieram alguns de seus interlocutores, a configuração de casas de festeiros vilabelenses abrangeria casas em outras cidades e até estados da federação, onde moram familiares de pessoas do círculo festivo que se assume como festeiros. A circulação festiva, contudo, conforme os organizadores propõem, se restringe ao *locus* tradicional do território urbano e rural de Vila Bela, ao qual vou, com eles, circunscrever.

Um dos relacionamentos que junta as casas em vínculos de interdependência é o laço entre as casas dos filhos e filhas às dos pais. A composição dos membros da casa dos pais pode reunir várias gerações, desde o pai ou a mãe, idosos, até filhos ou filhas viúvas, divorciadas ou que não se casaram, e netos. Pode acontecer de ambos os genitores terem falecido e a moradia estar na posse do grupo de irmãos e irmãs, quando então um deles estará em usufruto, em geral uma mulher, provavelmente a responsável por “puxar” o trabalho da família com a *Festa*. É frequente afirmarem que em toda a família alguém é o responsável por “puxar” o trabalho da festa. Duas características se salientam que diferenciam e relacionam a casa dos pais e a dos filhos: essa última é local de habitação de uma família nuclear no sentido de clássico, de um casal e seus filhos e não é sede de socialidades do grupo de irmãos e parentes.

A residência dos pais costuma ser lugar da socialidade familiar durante todo o ano, o que significa, que ali são feitos os encontros rotineiros de fim de tarde, os almoços domingueiros e as festas de aniversário mais modestas, comemorações muito apreciadas em Vila Bela. As casas que abrigam cada casal do conjunto de irmãos e irmãs ficam mais restritas ao uso próprio de suas famílias, entendidas como um casal e seus filhos, as quais são de construção mais recente, algumas com desenho contemporâneo, dimensão menor, mas com a curiosa recorrência de sala conjugada com a cozinha. Fogões e fornos à lenha já não aparecem, embora as varandas continuem sendo muito valorizadas como espaço de socialidades. Há também casais mais novos, entre os 50 e 60 anos, cujos filhos já estão adultos e suas residências começam a ocupar essa função agregadora da família.

Por ocasião de seu trabalho de campo, Bandeira (1988) identificou quatro tipos diferentes de família: “famílias nucleares” com chefia masculina, família extensa matrifocal, composta, diz a autora, não necessariamente de homem, mas de mulher com filhos e mãe da mulher. Bandeira (1988) menciona Bastide (1967) e sua tese de que essa categoria

de família resultaria da efemeridade dos casamentos ou da prática “poligâmica”, que a autora assume ser o caso em Vila Bela. Recentemente, as pesquisas sobre o tema levantaram muitas dúvidas¹⁷ sobre a existência de famílias “matrifocais” e as consequências de se admitir isso. O terceiro tipo de família mencionada pela autora é a “poligâmica”, composta de homem e várias mulheres. Por último, registra a existência de um tipo de família, que a autora denomina “incompleta”, descrita como maternal simples, composta de mulher e seus filhos.

Cumprе lembrar que não há uma definição universal do que seja uma família. Aquilo que no mundo ocidental se denomina “família nuclear”, constituída por um casal e seus filhos, é uma ocorrência recente e não está, mesmo hoje, presente em todos os povos do mundo. Decorre disso que não existem “famílias incompletas”. Essa visão é fruto da presença de um modelo de família como referência para o olhar que o observador dirige para outras configurações familiares, como bem advertiu Mariza Correa (1981), que o impede de identificar formas alternativas de constituir família.

Em campo, não observei entre os interlocutores qualquer problematização em virtude da composição de membros que vivem sob o mesmo teto, que parece, foi o que Bandeira (1988) assumiu como referência de definição de família para distinguir essa tipologia. Observei, sim, a presença de um ideal de família, não relacionado a uma composição típica dos membros, mas antes, orientado para um aspecto da vivência da casa em relação à comunidade: as portas sempre abertas. A família ideal é a que tem os braços abertos para receber a todos, o que é simbolicamente representado pelas portas de sua casa sempre abertas, inclusive, como mostrei, em alguns casos, também literalmente.

Se tomarmos em consideração a definição nativa de família, o que de fato interessa, por certo não ficará restrita àqueles que coabitam o mesmo domicílio, mas envolverá uma “configuração de casas” que se prestam auxílio mútuo e convivem de forma próxima. A referência material dessa família é a casa dos pais, como sede das socialidades desse conjunto.

Se tomarmos o parentesco, do modo definido por Carsten (2007), enquanto um discurso humano sobre um modo de relacionar-se com outros humanos, que envolve vínculos construídos por meio de substâncias como o sangue, o sêmen, o alimento, ou a convivência próxima, observa-se que o parentesco entre as famílias do círculo festivo católico se produz, preferencialmente, pela convivência, sendo a “união” a categoria que utilizam para aludir ao que é gestado e testado na *Festa* por meio da parceria para sua preparação.

¹⁷ Para uma crítica bastante competente da proposição de “famílias matrifocais” ver MacCallum e Bustamante (2012).

Tal como acontece na Bahia, registrado pelos estudos de Marcelin (1999) e de McCallum e Bustamante (2012), pertencer a uma família no círculo festivo vilabelense não se resume a viver sobre o mesmo telhado, ter o mesmo sangue ou um ancestral comum. Um fenômeno notável em Vila Bela é a presença generalizada de filhos adotivos, que sugere, como apontou Carsten (2007) e Fonseca (2007), uma menor valorização da consanguinidade e um indicador do reconhecimento do convívio como um componente fundamental para a formação dos laços de parentesco.

Outro elemento que colabora para que as definições de parentesco sejam fluidas é a presença de relações extraconjugais, as quais deram origem a uma categoria que Bandeira (1988) registrou: os “filhos da rua”, muito pouco mencionada por ocasião de meu trabalho de campo. A única situação em que foi referida, deveu-se justamente ao relato histórico de expropriação da herança de uma parte do conjunto dos irmãos, precisamente os ditos “filhos da rua”, que Bandeira (1988) afirmara não serem tratados com distinção em relação aos filhos legítimos. As normas em Vila Bela, como aliás por todo lugar, dificilmente atuam uniformemente, o que demanda bastante cuidado ao generalizar. Há casos, nos quais se pode afirmar, não houve distinção entre os filhos legítimos e os “da rua” e outros que contrariam essa afirmação.

Um relato muito referido em campo, que envolve a relação dos “filhos da rua” e a aludida “poligamia” local, mostra o grau de relatividade do sangue como critério para a definição das relações de parentesco, ao destacar a atitude de um poderoso mandatário local, famoso pelo número de filhos, por ele mesmo desconhecido, que, ao ver um amigo em situação delicada, em virtude da gravidez de sua filha solteira, disparou: “Diz que o filho é meu. Eu registro como meu filho”. Muitas pessoas contam também que a esposa desse mesmo político local criou um ou mais filhos que ele teve na rua, não sem destacar o sofrimento que essa conduta impunha a ela.

A liberdade masculina para manter mais de uma relação conjugal é bastante notória e a aquiescência das esposas com essa conduta, disseminada. Os relatos de mulheres que mantêm casos extraconjugais são tratados com discrição, embora recorrentes nas conversas femininas, não mencionam os nomes das mulheres. São relatos que dizem respeito a conflitos entre mulheres que disputam o mesmo homem, sempre quando a mulher em questão abusa da proximidade com a esposa do amante. Em um salão de beleza ouvi conversas sobre esse assunto em que foi enunciada a compreensão de uma mãe, que aconselhava sua filha da seguinte maneira: se o marido sustenta a família, o que ele faz na rua, aludindo para casos extraconjugais, não interessa. Do que se conclui, que vigora naquele círculo, uma expectativa do papel do marido de provedor da casa. Uma mulher presente, ponderou apenas, que isso era um risco para a

saúde em uma época de AIDS.

O caráter seletivo do parentesco local foi confirmado pela existência de uma expressão, que ouvi em outro salão de beleza, de uma moça de cerca de 25 anos, vilabelense, atribuída a sua mãe, quando me falava sobre as dificuldades de arranjar namorado na cidade em vista do fato de que todos são parentes: “irmão, Deus é quem manda, parente a gente escolhe”. Ela mesma se casou com um homem de fora, como é comum acontecer com muitas mulheres em Vila Bela, comumente, brancos.

Aqui se introduz na discussão a diferenciação, que localmente fazem, entre família e parentes. Sendo que, se tomarmos a frase estritamente, família foi referida diretamente ao grupo de irmãos e irmãs, enquanto parente, foi, de forma explícita, colocado na dimensão da escolha. O critério para definição dos aparentados aparece em um fragmento de diálogo que transcorreu da seguinte maneira: alguém contava um fato se referindo a uma terceira pessoa como “seu parente” (do interlocutor), recusando assim o laço de parentesco, dadas as atitudes da pessoa em questão serem vistas como reprováveis. O interlocutor, por sua vez, devolveu da mesma forma, “seu parente”; e ambos são parentes desse terceiro em grau próximo. A seleção se faz em virtude do afeto, do respeito que a pessoa inspira e colaborar nos trabalhos da festa é um marcador de parentesco. Quando em campo, observei que algumas pessoas se dirigiam a mim pelo designativo “caçula”. Mais tarde, vi que essa é uma forma carinhosa de se dirigir a algumas pessoas, decorrente de um prestígio que o filho caçula detém na família. Inúmeras mulheres trabalhavam com o preparo de alimentos para uma festeira, quando seu filho chegou na varanda. Uma das senhoras presentes perguntou se ele era filho da rainha de São Benedito. O rapaz de uns 20 anos nem teve tempo de responder, pois outra mulher presente replicou: “ele não é filho de Jaqueline, ele é o caçulo¹⁸ de Jaqueline”. O termo de parentesco primo também é usado para além do contexto parental como artifício para a constituição de proximidade.

A digressão acima a respeito do parentesco pretendeu mostrar que a referência para uma definição dos contornos do que se compreende como família envolve considerar não apenas aqueles que habitam uma casa, mas deve levar em conta um conjunto de moradias que se prestam auxílio mútuo e se frequentam de maneira mais próxima, na qual estão incluídos parentes por afinidade, como cunhadas ou cunhados, por exemplo, além de primos em segundo e até terceiro graus.

¹⁸ Em Vila Bela essa palavra é usada no masculino quando o sujeito referido é masculino. Há um costume linguístico local curioso, que consiste em não flexionar o gênero em várias frases tais como “minha cabeça está doído”.

A COLABORAÇÃO NOS BASTIDORES DA FESTA: os “donos da festa”, o “convite” e o “agrado”

As festas, como já havia definido Mauss (2003), são ocasião para o acionamento de uma rede de reciprocidades em que os envolvidos dão, recebem e retribuem coisas de natureza muito diferente, que não são facilmente passíveis de cálculo. Em sua obra, Brandão (1978), para apreender o grau de controle e poder de um agente sobre a festa, estabelece qualificadores baseados nos investimentos que alguém faz no evento, no que recebe em termos de bens ou serviços, ou nas homenagens que uns fazem a outros, entendidas essas últimas como modos rituais de produção de diferimento. Dessa análise, o autor conclui que são o padre e o imperador, as figuras que detêm maior controle sobre o festejo. Os trabalhadores remunerados são, segundo o autor, vistos como subalternos.

Em Vila Bela o cenário é diferente a começar que no interior do círculo festivo há poucas variações na condição financeira das pessoas. Meus interlocutores dizem que não há negros ricos na cidade. Mesmo assim, quando se pergunta por que alguém não foi festeiro a resposta não alude a falta de condições financeiras, mas a ausência de apoio familiar na localidade. A relação, que se estabelece entre alguém que demanda uma prestação de serviço e outra que oferece, é marcada pela gratidão devido a uma atitude solidária prestada em momento de infortúnio, quando se trata de relação de amizade e quando o vínculo é de parentesco, a prestação de serviços durante a festa é uma forma de ser reconhecido como parente. Sobre o familiar a demanda é quase obrigatória.

Entre grande parte dos festeiros exercita-se uma indiferença em relação ao prestígio associado aos cargos, o que transpareceu nas respostas para a pergunta, “trataram a senhora de forma diferente por ser imperatriz? Não e eu procuro tratar todo mundo como igual”. Verifica-se a presença de um ideário igualitário, constatado também por Bandeira (1988). Não há coroação do imperador ou imperatriz e os momentos de maior destaque para os festeiros vêm de andar pelas ruas dentro do cortejo da bandeira ou do congo, de ter uma posição de destaque na missa e, para alguns, uma homenagem da família ao final da missa. Os brancos, reconhecidos como os que detêm maior poder aquisitivo não participam, com raras exceções como festeiros. O prefeito, branco, repassa os recursos para os festeiros e a Associação das Tradicionais irmandades e participa muito pouco da festa. Fornece apoio logístico como lenha para os fornos e infraestrutura como palco e arrumação das ruas. Vai à missa de São Benedito, quando todos os políticos de fora estão também presentes.

Foi nesse cenário que a categoria “convite” apareceu como um instrumento de organização, por meio do qual se estabelece o compromisso de alguém com alguma tarefa no âmbito informal da dádiva.

Desde quando assumem como festeiros, um ano antes¹⁹, momento que chamam de “receber” a festa, já vão compondo as equipes. Se os festeiros demorarem para engajar as pessoas nas tarefas fazendo o convite, encontrarão todos já comprometidos.

Algumas semanas antes da *festança*, no mês de junho, são elaboradas as escalas de uso das máquinas de fazer massa e de cortar os biscoitos africanos. Cada festeiro é responsável por elaborar os biscoitos a serem distribuídos nas rezas. Quase todos os finais de semana, um grupo grande, cerca de 20 a 25 pessoas, se reunia para prepara-los. As elaborações de biscoitos acontecem nos quintais e participei de duas junto a famílias diferentes. É uma atividade que não rende muita conversa e, quando alguém fala, é difícil ouvir, porque o som mecânico toca música sertaneja em volume altíssimo, que faz a atividade parecer uma dança de mãos, que recolhem bolachas e as colocam nas formas, que seguem para o forno. Ao final, as mulheres, em roda, embalam todas em saquinhos plásticos. Todos levam alguma porção para casa. O “agrado” é mais praticado do que verbalizado.

No período da *Festança*, as famílias encarregadas de sua organização vão realizar nos quintais de suas casas um trabalho coletivo não remunerado, que não visa a produção de mercadorias, mas de dádivas na forma de alimentos que serão distribuídos graciosamente e generalizadamente. A troca de mercadorias e a troca de dádivas tem propriedades distintas. A troca mercantil envolve cálculo quantitativo do valor dos bens, enquanto, na troca dádiva, os bens são avaliados qualitativamente. Enquanto o primeiro tipo de relação não cria qualquer vínculo entre os envolvidos, o segundo serve exclusivamente para criar, perpetuar laços e o que é trocado tem a ver com a natureza do relacionamento entre as pessoas. Misturar as lógicas dessas transações pode levar a confusões e ofensas, como é o caso quando se introduz muito cálculo nas trocas de dádivas (GREGORY, 2003). Isso permite compreender porque o pouco que atualmente se vende nos banquetes festivos da *Festança* – as bebidas alcóolicas e não alcóolicas – fica sob a responsabilidade da igreja, enquanto grande parte do círculo festivo se recusa a introduzir o pagamento das refeições, atitude que justificam graças ao motivo central da celebração a São Benedito: o milagre da distribuição de alimentos aos pobres.

O trabalho e a produção, que na modernidade ocidental tornaram-se separados da casa (ORTIZ, 2007), que resta como espaço apenas de reprodução da força de trabalho, são reunidos pelo contexto festivo, enquadramento que dota esse trabalho, de um clima divertido, realizado coletivamente, a ponto de ser até a atividade exclusiva e preferida de toda uma categoria de participantes, nesse caso, as cozinheiras, as quais,

¹⁹ O festeiro do próximo ano “recebe a festa” ao final da festa do ano em curso.

algumas adquirem uma notoriedade, que chegam a definir sua identidade por essa expertise. A maior parte do trabalho braçal da festa é realizado por mulheres, mas isso, se converte em prestígio e em posições nas irmandades, nas associações, na missa e na ocupação de cargos públicos.

OS “DONOS DA FESTA”: organização, memória, saberes e práticas

Mesmo quando não são muito eloquentes sobre o tema da festa, se estimulados, os organizadores incidem com recorrência no tema da falta de organização. São as experiências que não foram bem-sucedidas, em que a coordenação foi falha, em que não houve compromisso, as mais marcantes para a memória, o que revela sua importância para os festeiros. É mais raro se ouvir as qualidades do bom festeiro do que as reclamações dos que não se portaram adequadamente.

Logo que é destacado para o encargo festivo, o festeiro dá início a preparação convidando as pessoas para as inúmeras tarefas que deverão ser realizadas para que sua festa seja “inesquecível”. Como afirmou a presidente de uma irmandade, não existe ex-festeiro e todos, em alguns momentos, são saudados pelos demais, com expressões do tipo “olá minha juíza!”. Ou “como vai minha eterna imperatriz”. Marcar a memória da coletividade é um dos objetivos dos festeiros mais prestigiados. Algumas pessoas planejam com bastante antecedência ocupar algum posto e entram na fila da irmandade para ser festeiro. Quanto mais serviu festeiros, mais facilidade irá encontrar para agenciar pessoas nas tarefas. Quando atribuídos no posto, passam a comprar os insumos não perecíveis de modo a alcançar o volume imenso que será necessário para a refeição da qual ficou responsável.

Do ponto de vista religioso, existe o posto de festeiro e os demais cargos que a festa propõe como imperatriz, procurador, alferes da bandeira, mordomo, rainha, juíza, ramallete. Do ponto de vista organizativo, há uma categoria mais inclusiva que reúne o festeiro e seus familiares denominada de “donos da festa”. Encarregados de produzir a festa, eles têm autonomia para algumas coisas, mas para outras ficam amarrados à tradição, da qual os presidentes de irmandades são os guardiões. Eles devem trabalhar em sintonia com as presidentes e o presidente de irmandades e com o presidente da Associação das Tradicionais Irmandades, com os quais fazem reuniões para decidir em conjunto sobre como deve ser a dinâmica das quatro festas, dado que os festeiros não dominam todos os detalhes de como deve ser o evento, sendo esse, um nível das trocas sociais. Cada uma das festas tem um arranjo particular que deve ser respeitado. O festeiro também age em diálogo com

seu parceiro do sexo oposto. É comum referirem a isso assim: “nem falei com meu juiz” ou “falei com a minha juíza”. Muitas vezes, eles planejam juntos assumir esse encargo. Uma moça relatou que foi juíza junto com seu primo e que planejam, quando idosos, ser rei e rainha juntos. Trabalham coordenados, mas um festeiro não utiliza sobras das refeições de outro, que são distribuídas entre os colaboradores. Quanto ao agenciamento das tarefas, os festeiros são concorrentes, pois há um número de especialistas limitado.

Existem especialistas no preparo de paçoca de carne seca e carne verde, biscoitos, chicha, canjinjim, óleo de coco de babaçu, bolo de arroz, em abate e descarte de bois. Há especialistas mesmo para uma tarefa cotidiana simples como preparar o arroz ou o feijão. Algumas pessoas são consideradas peritas nesses preparos e, por isso, são recorrentemente chamadas para realizá-los, o que lhes garante um lugar, um reconhecimento e prestígio na comunidade²⁰ e a grande maioria são mulheres. Uma das variáveis a se considerar é a quantidade enorme a ser preparada que envolve conhecimentos específicos. No caso do arroz, a falta de conhecimento pode levar a que esse cereal cozinhe demais por baixo e fique cru em cima das enormes panelas. É preciso garantir que o arroz cozinhe por igual sem *empapar*. Não é uma tarefa fácil para uma dona de casa, acostumada a pequenas quantidades. Algumas especialistas se dizem inventoras daquilo que sabem fazer, como é o caso da paçoca de carne verde, mais simples e mais rápida em seu preparo, é, entretanto, desvalorizada por alguns, por ser uma invenção recente e não parte da tradição como é a paçoca de carne seca.

No relacionamento entre os que trabalham em um quintal, a coordenação não é uma atividade que fica muito aparente. Se não tivesse sido expressamente referida, eu não poderia afirmar que existia, pois, o ideal parece ser coordenar e pôr a *mão na massa*, trabalhar junto. Há, contudo, tanta tolerância com os casos resistentes, que um contingente se dedica aos trabalhos na cozinha de forma tão estável que deu ocasião para o padre fazer uma analogia da situação local com a história bíblica de Marta e Maria. Duas irmãs, amigas de Jesus, que quando estavam com Ele, uma se restringia a ouvir Suas palavras, enquanto para a outra, a contragosto, se reservavam as tarefas domésticas. Uma das irmãs da coordenadora dos trabalhos, ao ouvir essa história, saiu da missa e veio dizer a sua irmã, sempre presente nas tarefas do quintal, que o padre a teria mencionado na missa.

Coordenar a participação da família nos trabalhos coletivos das festas é uma designação que o grupo familiar faz incidir sobre um ou mais

²⁰ Por ocasião do falecimento de uma senhora professora que era “especialista” em fazer arroz, observei um comentário no facebook que justamente destacava essa sua habilidade: “adorava seu arroz”.

de seus membros de forma implícita, segundo “a paixão” que demonstra pelas festas e a condição que a pessoa manifesta. Como dizem, “sempre alguém da família é aquele que ‘puxa’ a festa”

Em meio a tensão entre as pessoas presentes em uma dessas atividades de preparo de alimentos para milhares de pessoas, em um contexto que foi considerado “desorganizado” pelas responsáveis, emergiram as categorias da organização, *donos da festa, convite e “agrado”*, situação em que pude acompanhar como são resolvidos os problemas, como a falta e o empréstimo de uma panela de pressão.

Os eventos aconteceram na casa em que vive uma senhora, professora de cerca de 50 anos, com seu pai de 90 anos e seu filho adotivo, com pouco mais de 20. Mariana, como passo a chama-la, é membro de uma linhagem de festeiros, sua mãe, já falecida, era, uma participante ativa nas tradições festivas locais, uma especialista em festas e inúmeras pessoas de sua família foram festeiros por seu estímulo. Durante a festa, sua casa fica com um trânsito tão intenso de pessoas, que é preciso trancar as portas dos quartos. Não há qualquer controle de quem entra e quem sai.

Estavam no quintal trabalhando naquele domingo do Divino algumas amigas, primas, suas irmãs, algumas das filhas dessas, pois nem todas vivem na cidade, e uma cunhada, ex-esposa de seu irmão, branca, oriunda de fora de Vila Bela, que era a responsável por conduzir a preparação dos pratos: feijão com couros de porco e uma farofa de carne moída. Muitas dessas cozinheiras especialistas são movidas por promessas que são, contudo, de foro íntimo.

Para quem fica nos quintais, a festa é trabalho duro e, para muitos, é a única forma de participação. As pessoas que iam colaborar na preparação do feijão e da farofa estavam presentes desde cedo, acendendo o fogão a lenha. Parte das tarefas já haviam sido feitas em dias anteriores. Decidir o cardápio festivo é atribuição do festeiro e o elenco de possibilidades é limitador, mas inovar é sempre possível, dado que há grande respeito pela autonomia do festeiro. Entretanto, inventar, não apenas quanto ao cardápio, ao mesmo tempo que torna o festeiro inesquecível, coloca-o na frágil condição de ser acusado de desrespeito à tradição, de chamar muito a atenção para si próprio e de roubar a cena do santo, o protagonista principal, segundo o padre e algumas pessoas mais próximas à igreja. A maioria das pessoas respeita a autonomia do festeiro e não associa essa atitude com uma ofensa ao santo.

Enquanto a missa do Divino, a primeira celebração religiosa da *Festança*, estava em vias de começar, na casa em frente à igreja, trabalhávamos no quintal na preparação dos alimentos da refeição, para a qual toda a cidade estava convidada, logo mais, quando a missa terminasse. Seguia-se em ritmo de trabalho intenso e sob clima de forte tensão. Era preciso cozinhar para umas 3, talvez 4 mil pessoas, 70 quilos

de feijão com couro de porco, além de terminar de preparar a farofa de carne moída, um prato que foi dito invenção da responsável pela preparação.

Esse cenário contrastava com o que víamos no lado de fora, na rua, em frente à matriz, em que muitas pessoas já se reuniam para missa, envergando roupas elegantes, mulheres em bonitos vestidos vermelhos e homens em trajes de passeio. As mulheres do coral da consciência negra, com os bonitos trajes de estampas grandes coloridas com turbantes, fazendo referência aos modelos e tecidos africanos, distribuíam-se em pequenos grupos embaixo da tenda armada para receber o contingente enorme de pessoas, que já não cabe no recinto da igreja. Pessoas transitavam de um lado para o outro e os membros da bandeira de esmolação estavam reunidos em frente à casa do imperador, onde estava a coroa e primeiro ponto de início da condução dos festeiros para a missa. Dali seguiriam para a casa da imperatriz na formação ritual que requer o alferes levando a bandeira pobre, seguido do quadro composto pelos mordomos, onde ficarão o imperador e a imperatriz, acompanhado, logo atrás, pelos foliões e músicos. Fechando o arranjo, o capitão do mastro com a bandeira rica. Os músicos e foliões da bandeira vestiam calça e camisa inteiramente brancas, com sapato preto e um lencinho branco na cabeça amarrado à moda dos marinheiros, com nós nos quatro cantos.

Enquanto isso no quintal, o estresse era enorme e inúmeras demandas imprevistas surgiam para se resolver. Logo cedo, os membros da bandeira chegaram dizendo que o café da manhã havia sido marcado para acontecer ali para surpresa e irritação da dona da casa. A indignação tomou conta da dona da casa e da senhora que coordenava a elaboração da farofa e do feijão. Os “donos da festa” não perceberam que aquela casa já estava responsável por pratos do almoço, não podendo acumular ainda o serviço de café da manhã da bandeira. Após uma pequena troca de palavras ásperas, os foliões da bandeira foram enviados para o desjejum em outro lugar.

O nervosismo não era sem motivo. Estavam atrasadas. Faltava mão de obra e panelas para cozinhar o couro de porco e o toucinho, responsáveis por transformar o feijão cotidiano em feijão festivo. Várias vezes ouvi a responsável dizer que os “donos da festa” não eram organizados; que não tinham feito as coisas com antecedência. Foi a primeira vez que ouvi aquela expressão.

No ano anterior havia participado da elaboração de um almoço, mas com tudo organizado e sem muita tensão, as muitas mulheres que se reuniram ali para trabalhar, conversavam sobre assuntos que não diziam respeito a festa ou contavam casos jocosos e folclóricos sobre Vila Bela para mim. Senti minha presença como mais que dispensável e, mesmo, como um estorvo ao bom andamento da atividade. Não havia espaço para

mim nas mesas que se aglomeravam no quintal e nem uma faca que eu pudesse utilizar. Sobrava gente para trabalhar. A hospitalidade fez uma das mulheres dar sua faca para mim, mas eu me sentia como uma inexperiente tomando o lugar de alguém experiente. Quando tive oportunidade, perguntei a imperatriz para quem aquelas mulheres trabalhavam se ela as havia convidado. Ela respondeu: “não precisei”, o que deu a impressão de que seu prestígio era enorme, de modo que prescindiu de convite, mas provavelmente alguém convidou em seu nome.

Dessa vez, um ano depois, quando a atividade foi considerada pouco “organizada” e o conflito se instalou, a organização se fez notar. Minha presença foi fundamental para ajudar nas tarefas pesadas que tínhamos pela frente. Havia uma panela de pressão imensa com um tipo de fechamento da tampa que a responsável pelo preparo dos alimentos não sabia manejar e eu me tornei sua assistente para essa operação.

Expresso em termos de reclamação, ouvi frases enunciadas por diferentes pessoas presentes do seguinte teor: “dono de festa não descansa”, “dono de festa não vai à missa”, “meu celular não para de tocar, até parece que sou dono de festa”, “porque você não pediu a ela uma panela de pressão? Porque eu não sou *dono de festa*”. “Como que os *donos de festa* estão tão bem arrumados tomando cerveja no bar, enquanto a gente está aqui no *batidão*?”. “Quando eu fui imperatriz, eu fiquei cochilando na missa, de tão cansada que eu estava”. Enfim, além dos personagens principais da festa – os festeiros – apareceram outros responsáveis por sua organização: os “donos de festa”. E quem eram os *donos de festa* nessa ocasião? Nessa condição, podiam ser arrolados a irmã do imperador, uma jovem de seus 20 anos, seu pai, sua avó paterna, suas tias por via paterna, todos moravam fora da cidade, o que lhes dificultava a participação no trabalho. Nenhum deles estava presente na atividade e isso causava alguma indignação. Como foi mencionado, todos estavam prontos para a missa.

A família da coordenadora das atividades se ligava ao imperador por ser prima de sua avó paterna. Ou seja, era prima em terceiro grau do imperador. Uma ligação mais recente os reaproximava e repunha: o pai do imperador era namorado há alguns anos da sobrinha da dona da casa, ou seja, eram primos em segundo grau. Isso tornou obrigatório a sua sobrinha e a mãe dela, “sogra” do pai do imperador colaborarem nas tarefas. Os “donos da festa” é uma categoria que reúne o festeiro e a família como a unidade social responsável pela organização e sucesso da festa, sobre os quais recaem os louros e as críticas.

Durante a semana, as tarefas exigiram o engajamento de várias gerações de parentes do imperador que foram realizadas nessa mesma casa. A irmã do imperador e uma outra parente, ambas moças, passaram dias, por muitas horas, a escolher o feijão. Era evidente que os mais jovens,

principalmente, nunca tinham estado nos afazeres da organização festiva. Suas motivações não eram de ordem religiosa, apenas um compromisso com o familiar festeiro. O jovem moço que ocupava o lugar de imperador caminhava com a bandeira, mas não fez qualquer trabalho de caráter manual. Os vínculos religiosos são criados nessas vivências. É comum afirmarem que sua ligação com o santo e com a igreja se tornou mais forte quando um familiar foi festeiro, ou quando a própria pessoa assumiu algum cargo e assim se produziu sua fé e engajamento religioso.

O coletivo familiar da coordenadora, que cedia sua casa, nesse ano também estava colaborando com a refeição da rainha de São Benedito, cujos pratos seriam elaborados no dia seguinte, dado que a festa de São Benedito, começa na imediata segunda-feira, depois da missa do Divino. A proximidade afetiva com a rainha provinha do fato de ser, a coordenadora assim expressou, filha de uma sobrinha que sua mãe havia criado e a chamava de mãe, laço de parentesco que justificou a colaboração com sua festa e estava motivando um auxílio sem que fosse solicitado. A dona da casa afirmava: “ela [mãe da rainha de São Benedito] foi criada por mamãe e chamava mamãe de mãe”, ou seja, uma sobrinha, que foi filha adotiva, uma condição bastante generalizada entre essas famílias. Na mesinha em frente a cama, uma foto da rainha sorridente abraçada com a dona da casa, adornava o recinto. Em nossas conversas a coordenadora aludia ao que conseguiu de doação para essa parenta com satisfação: “consegui a cebolinha para o quibebe de Ana Maria”; “meu cunhado vai cozinhar o feijão para Ana Maria”. Mas quando perguntavam porque não pediu uma panela emprestada para colaborar nos arranjos da refeição de que estava responsável, replicava que não era “dono de festa”. O grau de parentesco consanguíneo não era muito diferente, mas o fato de a rainha ter sido criada por sua mãe, o convívio próximo e o afeto que a mãe da coordenadora dedicava a mãe da rainha, era o que as aproximava. Além disso, essa festeira (rainha) de São Benedito era uma pessoa particularmente popular na cidade. Ao tentar descobrir o porquê de seu acentuado prestígio junto à coletividade, percebido, pelos inúmeros pedidos para fotos que recebeu durante o almoço que ofereceu no centro comunitário, o destaque à sua trajetória: a luta, que travou e venceu, contra a “dependência química”, resumida com a frase, “é uma guerreira”.

A “falta de organização”, que levou a responsabilizações inesperadas e a imposição de tarefas, as quais a coordenadora não reconhecia que lhe incumbiam, como o agenciamento de mão de obra e empréstimo de utensílios, foi um dos motivos que gerou alguns conflitos circunstanciais, mais tarde superados. Dona Filisbina, a avó do imperador, pediu, como reconhecimento pela cooperação recebida, para que na missa, uma irmã de Mariana, a coordenadora de alguns pratos do almoço do imperador, fosse uma das participantes no ofertório da missa, conduzindo

produtos típicos da região até o altar. A responsável por essa atribuição de posições na missa era a presidente da irmandade, que acatou a princípio essa solicitação. Contudo, de surpresa, no momento do ofertório, uma pessoa da própria família da presidente da irmandade assumiu aquela posição, levando os membros da família da coordenadora, que chamei de Mariana, a se sentirem frustrados. Um novo conflito se instalou, de maior grau ofensivo em relação ao ocorrido antes, derivado da ausência da família do imperador nas tarefas do almoço, que produziu o esquecimento dos aborrecimentos sofridos. Assim, ainda antes de finalizar a missa do Divino, observei uma aproximação com dona Filisbina, a avó do imperador e o distanciamento da presidente da irmandade, ambas primas em primeiro grau dos *siblings* de Mariana, a coordenadora, pelo lado materno.

Esses fatos mostram como a prestação de serviços nos bastidores da festa pode ter como contrapartida, o reconhecimento oferecido em termos de posições de destaque no ritual da missa. O grau da indignação suscitado pela recusa a ocupar a posição no ofertório revela o quanto estar em evidência na missa é valorizado. Sobretudo, nas três primeiras missas, quando estão presentes um maior número de visitantes, alguns bastante ilustres, como os políticos, os religiosos e, principalmente, a televisão e os fotógrafos. Esse interesse em “aparecer” é uma acusação frequente que se fazem uns aos outros.

Os *donos da festa* seriam a unidade organizativa familiar do evento a quem compete, portanto, emprestar e devolver os utensílios, organizar a preparação com antecedência de todos os alimentos necessários como escolher o feijão, picar as carnes com as quais se fará carne seca e depois a farofa de carne; comprar todos os insumos necessários que não se obteve com doação; convidar os especialistas e as pessoas para participar de todas as atividades da *Festança* sob sua responsabilidade, tais como ver os responsáveis pela preparação dos alimentos, arranjar os que vão estar à frente da alvorada²¹, puxando a cantoria de músicas e também solicitar doações diversas em nome do festeiro. Fornecer algum “agrado” aos que estão no trabalho em seu favor e mostrar a maior presença e participação possível nas atividades que se faz em seu favor. Nos casos em que o festeiro não mora na cidade ou é muito jovem, são os “donos de festa” que entregam a ele a festa pronta, mediante contrapartidas de vários tipos. O festeiro assume, contudo, um papel muito importante: ele é a autoridade da família junto à comunidade na interação com os santos. Muitas vezes, ele assume o cargo porque uma promessa foi feita pela mãe, ou esposa, em razão de sua saúde ou de problemas relacionados a conduta, que

²¹ Apenas algumas pessoas sabem conduzir essa tarefa, que requer conhecer as músicas típicas e saber cantar. Estive em uma alvorada em que poucas pessoas “puxavam” a multidão. Isso foi percebido e comentado: “eles não convidaram as fulanas para vir?”. Se não convidam, elas simplesmente não vão.

requerem um reposicionamento no “caminho”, como o abandono de “vícios”.

O CONVITE

Na teoria da dádiva de Mauss (2003), o convite é uma ação que é parte da etiqueta das trocas dádiva e subentende um reconhecimento da outra parte envolvida na interação. Nessa obra, o autor compilou vários exemplos, entre eles, os contos infantis europeus, nos quais destaca, sobretudo, um em que o rei faz o batizado de sua filha e esquece de convidar uma das fadas. A consequência do esquecimento é extremamente nefasta, sublinhando a importância do convite e do reconhecimento do outro que ele significa. Afirma o autor que junto com as trocas dádivas, se trocam reconhecimentos e respeitos. Daí a importância do convite para participar em uma troca de dons.

No caso da *Festa*, o convite feito pelo festeiro para a participação de alguém é para prestação de um serviço, não para se divertir, o que muda o caráter do convite. É preciso que o convite venha de alguém que tenha legitimidade para fazer o convite, senão ele pode ser recusado ou ignorado. Sem o convite para ajudar na festa, a pessoa pode ser classificada como “enxerida”, uma intrusa. Não há lugar, portanto, para a espontaneidade na organização. O convite controla ainda quem pode estar na atividade e quem não pode, além de ser um dispositivo da organização, pois a espontaneidade colocaria em risco a realização da tarefa.

O fluxo dos acontecimentos do almoço, que descrevi anteriormente, mostra como essa categoria, que já havia sido enunciada em outras situações, assumiu o caráter de uma regra da organização.

Em meio aos atropelos para fazer a refeição para milhares de pessoas, com infraestrutura precária e com pouca mão de obra, fui convidada para ir junto e ver se conseguíamos mais uma panela com outra festeira experiente, que já havia sido imperatriz. Lá chegando dona Helena, uma senhora branca de quase 60 anos, oriunda de fora da cidade, esposa de um senhor negro vilabelense, nos recebeu cordialmente. Ela se desculpava por não ter emprestado antes sua panela de pressão à avó do imperador, que minha acompanhante representava, quando foi antes solicitado, devido já ter-se comprometido com a rainha de São Benedito que fazia o almoço no dia seguinte, segunda-feira. Por algum motivo não quis emprestar quando foi por outra pessoa solicitada. Afinal, terminou emprestando a panela de pressão, desde que fosse devolvida com urgência, o que revela que a circulação dos utensílios depende de quem são os agentes a solicitá-los. A conversa entre elas transcorria sobre o número de pessoas presentes na elaboração do feijão. Estávamos em pouquíssimas

peçoas. A certa altura, dona Helena disse: “mas ela não convidou as peçoas para irem lá ajudar? Aqui em Vila Bela as peçoas têm esse costume de convidar”. O “convite” parece ser uma maneira de garantir uma retribuição futura, uma vez que a espontaneidade poderia levar ao não reconhecimento de que houve a prestação do serviço. O “agrado”, uma etiqueta que expressa o reconhecimento do trabalho, não demorou a aparecer nesse mesmo contexto.

O “AGRADO”

Particpei da elaboração de um jantar da imperatriz em 2015, no qual presenciei uma manifestação de “agrado”, que aparece na prática, mas nas narrativas surge nos casos em que o festeiro não a toma em consideração.

Assim, por volta do meio da manhã, enquanto preparávamos o jantar da imperatriz, apareceu no quintal um rapaz, irmão da imperatriz, com um engradado de latinhas de cerveja. Ao vê-lo, algumas mulheres imediatamente começaram a dançar e cantar uma das músicas mais emblemáticas do chorado.

Esse irmão vai pagar. Esse irmão já pagou. Dam, dam, rim, dam, dam
Homem que tem dinheiro, deita na cama e faz carinho nele.
Homem que não tem dinheiro, deita na cama e porrete nele.
Porrete nele, porrete nele.

Presenciei naquele momento, raro hoje em dia, o chorado ser encenado do modo mais próximo àquele que costumeiramente ocorria em Vila Bela, uma forma de socialidade lúdica, uma brincadeira espontânea, presente em muitos momentos festivos, que consistia em amarrar os homens com um lenço que as dançarinas traziam na cintura e só liberá-los mediante o compromisso de trazer alguma bebida alcóolica para compartilhar. O fato de ele aparecer com cerveja, fez as mulheres associarem àquele prática e reproduzirem o momento final da performance, quando o verso acima citado é entoado, em referência ao atendimento da demanda. As mulheres cantaram e, em seguida, correram até o rapaz e o alisaram com as mãos, de modo a simular que o acarinhavam. Ele, todo encolhido, exprimia um riso tímido e divertido com a brincadeira. Diga-se de passagem, ele era o único homem naquele ambiente; elas, contudo, eram, na maioria, parentes dele.

O “agrado”, tal como a “organização”, tornaram-se manifestos para mim, principalmente quando ausentes. Um interlocutor relatou que, por causa de tantos festeiros avarentos que não dão “agrado”, ele passou a cobrar por seus serviços especializados em descarne de bois. Empenhava

suas facas caras, de mais de 150 reais, naquela ocupação que as tornava gastas, e nem um “agrado” lhe era oferecido. O “agrado” parece ser um reconhecimento também das diferenças individuais na oferta de serviço. Há coisas que não podem ser dadas integralmente em face dos custos que significam para os ofertantes.

O “agrado” é uma oferta “espontânea” que os “donos de festa” fazem para aqueles que estão envolvidos nas tarefas. Pode ser, e frequentemente é, garrafas de cerveja, ou outra bebida alcóolica como o canjinjim. Não se confunde com a oferta de café da manhã, almoço e, às vezes, até jantar, que faz parte da praxe do trabalho coletivo executado nas festas. Participei de duas atividades para fazer paçoca de carne. Em uma delas, trabalhavam parentes do imperador, então não vi ninguém levar pedaços de carne como “agrado”, inclusive porque o número de pessoas era grande. Em outra oportunidade, trabalhavam no preparo da paçoca de carne verde, duas mulheres em relação de amizade para o rei de São Benedito, de quem não eram nem parentes ou amigas. Aí apareceu o “agrado” em forma de um pedaço de carne. Colaborei nessas tarefas e a dona da casa insistiu para que eu aceitasse também o “agrado”, mas recusei por não poder consumir sozinha. Aos homens que trabalharam com a carne dos bois abatidos, serviços que são realizados nos sítios próximos, se espera que as partes menos nobres do boi, como a costela, os miúdos ou a cabeça do animal que é muito apreciada assada, sejam doadas como um “agrado” para quem trabalhou. Outras vezes assume a forma de algum dinheiro, que difere do pagamento porque é em quantidade menor do que o valor considerado real do trabalho realizado. Mais que uma retribuição, o “agrado” faz parte da etiqueta; é uma demonstração de gentileza, de hospitalidade, de solidariedade, com os que estão ali servindo o festeiro.

A FESTA E A REFORMA DAS CASAS

Enquanto Adapon (2001) observou que as famílias de Milpa Alta no México deixaram de cuidar de suas casas porque consumiram seus recursos em festas, em Vila Bela, os festeiros têm nas residências um dos alvos da preparação para a festa. Carsten (2007), por sua vez, identificou uma ligação positiva entre casamento e casa entre os Malay, essas demandando reformas e renovação em razão das festas. Em Vila Bela, a *festa* também deixa suas marcas materiais na casa do festeiro, uma vez que, ao assumir um cargo nas festas comunitárias, uma das exigências implícitas é adaptar a casa para receber o santo, para fazer os alimentos necessários e receber os parentes que vem de longe.

Semanas antes de iniciar a *festa*, é possível observar que muitas casas estão recebendo pinturas renovadas. A prefeitura repassa um recurso

que é investido em tintas para que a cidade exiba suas moradias em bom estado de conservação.

O investimento não incide apenas na fachada dos domicílios. Em conversas com festeiros surgiram relatos de reformas ou ampliações que foram necessárias para dar conta das tarefas da festa. Vou descrever apenas dois eventos mais significativos: o da rainha de São Benedito e o do imperador do Divino.

O primeiro relato refere-se a uma expressiva liderança na cidade, já com mais de 70 anos, uma senhora que recebeu a honraria reservada aos idosos: ser rainha da festa do santo negro. Moradora na quadra lateral à matriz, bem junto à praça, sua casa parecia ter recebido inúmeras reformas. A porta de entrada, aberta em uma varanda, dava acesso, do lado esquerdo, para uma sala, na qual mantinha um pequeno negócio; do lado direito havia o acesso para um quarto de dormir. A casa dava passagem livre desde a entrada até os fundos do quintal, onde ficava a cozinha e, contígua, uma ampla varanda, em que estava uma mesa enorme. A sala, local onde se instalaria o oratório do santo, ficava em cômodo ao lado, sem conexão direta com a porta de entrada e a rua. A dona da casa decidiu investir numa reforma motivada pela vontade de atender às demandas coletivas vinculadas à presença do santo em sua casa.

A alteração na construção exigiu fazer uma abertura da sala diretamente para a rua e relativamente salvaguardada do restante da casa. Era preciso abrigar o santo em local privilegiado, a sala, e facilitar o acesso das pessoas ao santo. Como a rainha dizia: “a porta de entrada dava em meu quarto e a sala era mais ao lado. Ali naquela sala, o santo ficaria escondidinho. E então pensei: o santo vai ficar comigo um ano e vai ficar ali na sala escondidinho e isolado?”. O objetivo da reforma foi tornar a sala mais acessível a quem vem da rua e dar visibilidade e companhia ao santo.

No segundo relato, de um senhor que se candidatou ao sorteio do Divino, o interesse em ser festeiro veio em decorrência de problemas graves de saúde. Logo ao ser sorteado para o cargo principal, sua esposa externou sua aflição com o tamanho da sala da casa que possuíam na cidade. Como as duas bandeiras iriam entrar em cômodo tão diminuto? Como tantas pessoas seriam recebidas para a reza cantada? Seu esposo a tranquilizou com a afirmação de que o Divino o havia escolhido para aquela missão e haveria de dar também as condições de a realizar. Ao longo daquele ano fizeram uma grande reforma na casa que possuíam na cidade, de modo que a sala passou a ter dois ambientes, com a cozinha integrada, o que permitiu reunir um número maior de pessoas e a passagem da bandeira pela porta. Ao fundo do quintal construíram um banheiro exclusivo para visitas, preservando o sanitário da área interna para a família.

Os relatos sobre a experiência de ser festeiro trazem narrativas de

reformas nas casas, desde a construção e reforma de varandas no fundo do terreno, passando pela abertura de portas, de ampliação de janelas e melhorias nas residências. As transformações desencadeadas nas festas atravessam os corpos dos membros das famílias envolvidas para se estender aos materiais das casas, terrenos e outros ambientes.

A FESTA COMO UM DISPOSITIVO DE GÊNERO E CORPORALIDADE

A experiência da Festa, sobretudo, quando é vivenciada por sucessivos anos, é um processo de aquisição de resistência corporal, emocional e mental. “Resistência” é uma palavra-chave, uma das principais qualidades que meus interlocutores do círculo festivo acreditam adquirir com a festa. Aos homens requer suportar fome, fadiga e frio no esforço demandado pelas intensas caminhadas requeridas pela bandeira ou pelo congo. Para as mulheres o empenho em frente aos fornos e fogões a lenha exigido na preparação de volumes enormes de alimentos.

A resistência evoca uma dimensão religiosa, que Talal Asad (2010) notou ser o cerne do que Santo Agostinho considerava o trabalho do poder religioso que, por meio da doutrina, das sanções e atividades disciplinares, estabelecia as condições para que a verdade religiosa fosse experimentada, vivida na ação e incorporada como disciplina. Na modernidade, conforme aponta o autor, isso mudou e a religiosidade passou a ser encarada no Ocidente como uma questão de dominar a doutrina, que trata o problema num domínio exclusivamente intelectual e não de experiência incorporada.

A Festa pode ser vista assim: uma experiência em que não são os símbolos religiosos apenas que geram disposições católico-cristãs, mas a prática festiva em que os valores, as sanções e as atividades disciplinares são vividos, testados, às vezes até mesmo descobertos, na festa, em que os devotos, imersos integralmente no fluxo dos acontecimentos testam e incorporam habilidades.

A vivência da festa desenvolve habilidades de cooperação que, segundo Sennet (2012), não se incrementam em condições triviais, mas requerem ocasiões em que se é demandado a grandes esforços físicos, emocionais e a interagir com pessoas muito diferentes, exigindo compreender-se mutuamente, trabalhar em harmonia, monitorar às necessidades recíprocas e exercitar a capacidade de ouvir o outro. Habilidades essas que estão entre as aludidas como as qualidades do bom festeiro, que o tornam “inesquecível”, “eterno” na memória. Na Festa, homens trabalham em colaboração com mulheres, uma distribuição sexual de tarefas, que silenciosamente, e por isso, poderosamente, engendram as identificações de gênero. Jovens, crianças e idosos assumem

responsabilidades, que vão constituindo corpos capazes de várias habilidades ligadas à organização de certas das tarefas, execução de certos trabalhos, invenção de soluções para problemas imprevistos advindos da festa e, principalmente, gerenciamento de conflitos e mediação de interesses.

Na festa do Divino de Vila Bela, a definição dos responsáveis pela organização é feita por meio do sorteio de ambos os cargos, imperador e uma imperatriz, independentes um do outro²². Em alguns contextos (LEAL, 1994; BRANDÃO, 1978) não existe o cargo de imperatriz ou a imperatriz não é sorteada, ela é a esposa do imperador. Em Vila Bela, há hoje uma equivalência na distribuição dos encargos relativos ao custeio e participação na bandeira de esmolação (que exige exaustivas caminhadas pela zona rural), em que é exigido pela tradição que a imperatriz ande lado a lado com o imperador. Quando busquei entender o porquê dessa associação da bandeira rica à imperatriz e da bandeira pobre ao imperador, não encontrei os sentidos mais de ordem cosmológica que Bandeira (1988, p. 225) registrou: a bandeira pobre é a “expressão da humildade do santo” e a bandeira rica “expressão da dádiva do santo”. Em campo, essa busca desses sentidos desencadeou um debate em que algumas pessoas afirmaram com veemência que não se referia a divisão entre pobres e ricos e outras insistiam em dizer que sim. Em um fim de tarde, quando se reuniam para conversar e ver televisão na sala da casa de sua mãe, um grupo de irmãs, todas lideranças festivas, com idades na faixa dos 50 anos, afirmaram que a bandeira rica era da imperatriz porque “toda a riqueza é das mulheres” e que, segundo a tradição, o imperador tinha que “dar a festa para a imperatriz”, o que significava que todos os gastos e decisões eram do imperador. Apenas recentemente o círculo festivo introduziu a divisão de custeio entre os dois encargos. Para aquele grupo de mulheres, a compreensão de que a “riqueza” é da imperatriz se deve ao fato de que em Vila Bela, no dia a dia, as mulheres sempre estiveram à frente da condução de seus lares. Quando pedi exemplos, as mulheres relataram a experiência de sua mãe que, ao mesmo tempo em que cuidou de seus 15 filhos, fora secretária da prefeitura, com um rendimento mensal fixo, enquanto seu pai, pedreiro, não tinha ganho fixo e gostava mais de “tocar violão e correr atrás de mulheres”.

A conclusão que tiro dessa experiência é que, para o antropólogo, mais produtivo do que atribuir determinados sentidos fixos aos símbolos, em geral impostos pelo observador, perseguir os debates que esses desencadeiam nos mostra sua dinâmica, isto é, os sentidos das práticas não estão congelados nos objetos da festança.

²² Vou me ater a esses dois cargos porque os outros – capitão do mastro, alferes da bandeira, procurador ou procuradora, mordomos – não possuem cargos paralelos. Apenas o cargo de procurador pode ser ocupado, indistintamente por um homem ou mulher.

O sorteio dos cargos de imperador e imperatriz e a divisão de responsabilidades induz a outra situação problemática. Não é incomum que o imperador seja um rapaz jovem, inexperiente ainda nas lidas com a festa e sem recursos para bancar o evento. Nesses casos, tem sido uma mulher, mãe ou avó, que assume a maior parte de suas atribuições na organização. Nos três anos em que acompanhei a festança, observei isso acontecer por duas vezes. Essa conduta, de uma mulher assumir o lugar do imperador na organização, fez surgir uma categoria híbrida, fruto da criatividade dos integrantes da bandeira, que são os que mais de perto lidam com o imperador e imperatriz: “imperadora”. Pode-se dizer, em consonância com o pensamento de Ingold (2010), que essa categoria é resultante de um vazamento entre o masculino e feminino surgido dos imponderáveis da prática e da incapacidade dos sistemas classificatórios de conterem a vida.

Parece haver uma tendência no círculo festivo para uma “purificação” das categorias. O congo é, tradicionalmente, masculino, cujos símbolos são os soldados, guerra, disputa pela mão de uma mulher, a princesa Ana Maria de Gouveia, apenas referenciada. Recentemente criaram o chorado, um grupo de dança composto apenas por mulheres mais velhas. O chorado, muitos relatos atestam isso, era uma forma de socialidade, que reunia homens e mulheres nos quintais das casas e consistia em uma brincadeira dançante, que envolvia prender um homem e cobrar uma bebida como preço da soltura. Atualmente o chorado tornou-se uma performance de dança e música que faz contraponto ao congo, o que gerou algum conflito, pois, o marco dessa transformação no chorado foi sua apresentação “na porta da igreja”, após a missa, antes do congo. Essa decisão gerou desentendimentos em virtude do argumento: aumenta o tempo de espera do congo para iniciar a entrega dos festeiros em suas casas. Um processo similar ocorreu com o ofício de rezador/rezadeira, uma vez que os relatos indicam que as rezas eram conduzidas por oficiantes de ambos os sexos, contudo, há algumas décadas, essa ocupação se tornou exclusiva das mulheres.

Junto a uma tendência de “purificação”, tem ocorrido um crescimento do controle feminino em várias atividades da festa, principalmente nas funções públicas. Isso fica visível em vários detalhes como: recusa masculina, embora presentes e conclamados a participação pela presidente da irmandade, para compor a mesa dos sorteios dos cargos da festa do Divino logo após a missa; participação insuficiente de homens para carregar os dois mastros – Divino e São Benedito – erguidos na quinta-feira, marco do início da festa; pouca participação masculina no coral, nas missas ao longo do ano e nas rezas cantadas²³ festivas. Na saída da bandeira com os festeiros para buscar o mastro, o alferes, cargo masculino,

²³ Entre as dezenas de mulheres presentes na missa, contei menos de 10 homens. Nas rezas repetia-se esse padrão.

não apareceu, e, embora houvesse homens na ocasião, de propósito, me pareceu, a avó do imperador assumiu o posto.

Particpei de duas elaborações de bolachas e biscoitos africanos em casa de famílias diferentes. Em uma, homens participavam em pequeno número; um (branco, de fora, esposo de uma das irmãs da coordenadora do almoço do imperador, que já citei) injetando massa na máquina, tarefa que exige muita força e outros dois; um homem na boca do forno à lenha e um outro que, por pouco tempo, pilou farinha de mandioca com carne seca para fazer farofa. Em um dado momento, chegou um homem vindo de outra casa, do irmão da rainha, trazendo uma grande quantidade de carne seca para ser cortada. Junto com as mulheres que estavam ali, ficamos sabendo que um grupo de homens fazia a mesma coisa, picar carne seca, em outra casa. Percebi um clima de surpresa, uma dúvida assomou o ambiente, que senti que não foi só minha. Por que, me perguntei, não estavam todos ali, já que faziam a mesma coisa? Nenhum comentário se enunciou por uns minutos, até que uma senhora, em tom jocoso, disse: “mandaram as carnes mais duras para nós”. Ninguém disse nada. Algum tempo mais tarde, fomos até a casa onde estavam e encontramos os homens conversando animadamente em volta de uma churrasqueira degustando carne, o que conferia à ocasião um clima de entretenimento. Não vi, ao menos naquele momento, ninguém cortando carne. Talvez tivessem parado para o almoço. Havia pedaços de carne fresca em várias bancadas; parecia que haviam descarnado um boi recentemente. Pedaços de carne seca estavam dispostos em varais pela varanda nos fundos. Em outra casa em que participei do feitiço de biscoitos, nenhum homem participou dos trabalhos, como também no jantar da imperatriz, onde dois homens estiveram apenas de passagem. Essa divisão sexual dos trabalhos pode deixar menos visível o trabalho masculino para mim como pesquisadora, já que não era convidada para as reuniões masculinas de trabalho.

Ao questionar uma senhora, reconhecida liderança festiva, sobre o porquê da pouca participação masculina, ela me respondeu que os homens participam de forma complementar (ela usou esse termo, o que me surpreendeu), oferecendo doações em dinheiro e bens, enquanto as mulheres participam com trabalho. A surpresa decorreu do fato de que há um debate na antropologia sobre a complementaridade do trabalho entre os sexos. Nancy McDowell (1984) discute esse tópico em um artigo no qual pretendeu contribuir para uma definição mais precisa desse termo em virtude da recorrência de seu uso para qualificar a relações entre gêneros. A autora define complementaridade como uma relação – não importa se de igualdade ou de desigualdade entre os termos – que se estabelece entre duas entidades, supostas distintas e separadas. Essa concepção é, por si só problemática, como Strathern (1984) argumenta em outro artigo da mesma

coletânea, pois pressupõe um dualismo, que a antropologia tem batalhado para superar. Contudo, McDowell (1984) afirma que, conceber como complementares as relações entre economia, subsistência e divisão sexual do trabalho, é o modo menos problemático de pensar em termos de complementaridade. A autora apresenta um exemplo esclarecedor: uma refeição pode ser fruto da caça que um homem realizou e da preparação do alimento que a mulher efetivou. A contribuição dos sexos é, de fato, complementar para uma totalidade, que não é absoluta ou essencial, mas uma definição do antropólogo ou das pessoas em questão. No caso, a totalidade, para a qual homens e mulheres contribuem de forma diferenciada para sua realização, é a *festança*.

CONCLUSÃO

A festança retira sua singularidade do fato de ser uma festa, cujas principais atividades seguem um padrão perambulante, que intensifica as interações entre campo e cidade, na festa do Divino, entre casa, rua e igreja, nos demais festejos. Devido à ausência dos padres por longos períodos, o círculo festivo assumiu o controle das festas por meio das irmandades, principais responsáveis pela guarda da tradição. Às famílias coube a organização das festas.

A casa é um referencial constante para as atividades festivas, destacada pelas caminhadas, dado que grande parte delas acontece em frente as portas das moradias, ou demandam que se abram e se fechem, desse modo, colocando os partícipes para exercitar essa prática de receber a comunidade e de lançar seus familiares à rua, a vida social como autoridades, com responsabilidades coletivas. Essas práticas festivas reverberaram no cotidiano quando observei que as portas permanecem ao longo de todo ano abertas, entreabertas e com entrada disponível sem que o visitante precise se anunciar. Essas práticas enlaçaram-se, inclusive, a um ideal de família, vinculado a uma forma de viver a casa: a família que tem as portas da casa sempre abertas.

Nos bastidores da festa foi possível perceber que, embora a família nuclear seja um valor, constatado pela presença de casas associadas à união conjugal e sua prole, família não é um conceito vinculado a uma casa, mas a uma “configuração de casas”, em que a casa dos genitores assume um papel de lugar de socialidade do grupo de siblings, com seus cônjuges e parentes mais próximos. Algumas evidências presentes nessa coletividade em que todos são parentes, indicaram que o parentesco assume um caráter seletivo. O grau de difusão da filiação adotiva apareceu como indicativo da seletividade do parentesco, bem como a “primidade”, vocábulo referente a ampliação do termo de parentesco primo para outros

contextos que foi constatado como de uso recorrente.

Durante a produção de pratos para os banquetes festivo em anos diferentes foi possível perceber que as situações em que os festeiros foram percebidos como “não organizados” marcou mais a memória dos interlocutores e foi mais referido nos relatos. Foi um contexto em que surgiram três categorias da organização: “os donos da festa”, o “convite” e o “agrado”, por meio das quais se constituem e consolidam os vínculos entre quem recebe e quem oferece trabalho.

O “convite” é o expediente por meio do qual se organiza a oferta de um trabalho que tem o caráter de dádiva e não está submetido a contrato formal. Os “donos da festa” são, com a família, os responsáveis pelo agenciamento de todas as tarefas. Como uma das principais exigências da conduta dos “donos da festa” está que preparem a festa de forma organizada, trabalhem junto e mostrem presença perante os que cooperam com eles. Uma das formas de mostrar essa gratidão pelo serviço prestado é o “agrado”. Uma figura importante para a constituição dos laços de interdependência entre os lares que trabalham para preparar os insumos da festa é o empréstimo de utensílios variados.

A observação do contexto doméstico permitiu descobrir que a festança, tornou-se um dispositivo que, por meio do trabalho coletivo e do estar juntos, produz a “união” familiar em torno do projeto de ser um festeiro realmente “inesquecível”. Colaborar nas tarefas da festa é um requisito fundamental para ser considerado um parente próximo. A disposição dos amigos para colaborar nos trabalhos está relacionada a presença nos maus momentos, que, parece, é o que marca mais a memória.

A festança produz a devoção religiosa e a associa a experiência prática dos valores e das histórias religiosas. Experimentar juntos na festa oferece condições de incorporar a resistência, a disciplina, a responsabilidade, e as habilidades de mediação de conflitos e de interesses que o evento requer. Um verso de um chorado resume bem a disposição que anima o círculo festivo: “eu posso, eu posso, eu posso, eu posso, com mais alguém”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAPON, L. J. *The Art of Mexican Cooking: culinary agency and social dynamics in Milpa Alta, Mexico*. Thesis submitted for the degree of Ph.D. in the subject of Social Anthropology. London, 2001.

ASAD, T. A construção da religião como uma categoria. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 32, p. 263–284, 2010.

BACHELARD, G. **A poética do espaço**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores, 5).

BANDEIRA, M. L. **Território negro em espaço branco**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BASTIDE, R. **Les Amériques noires**. Paris: Payot, 1967.

BEER, D. Bridges and doors: the will to conection. **Threshold**, 06 Abril 2017. Disponível em: <<http://thresholdyork.wordpress.com>>. Acesso em: 23 mar. 2018.

BRANDÃO, C. R. **O Divino, o Santo e a Senhora**: campanha de defesa do Folclore brasileiro. Rio de Janeiro: Funarte, 1978.

BRUNER, E. Dialogic Narration and the Paradoxes of Masada. In: BRUNER, E. **Text, Play, and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society**. Illinois: Waveland Press, 1984. p. 56–79.

CARSTEN, J. **After Kindship**. New York: Cambridge University Press, 2007.

CASCUDO, L. C. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. Rio de Janeiro: Edições Ouro Preto, 1969.

CORREA, M. Repensando a família patriarcal brasileira. **Cadernos de pesquisa**, São Paulo, v. 2, p. 5–16, 1981.

FONSECA, C. Apresentação – De família, reprodução e parentesco: algumas considerações. **Cadernos Pagu**, Campinas, jul./dez 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332007000200002>. Acesso em: 18 maio 2018.

FREYRE, G. **Casa-grande e senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987.

FRIEDLÄNDER, M. **Inventário Nacional de Referências Culturais – Celebrações**. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Cuiabá, p. s.p. 2001.

GREGORY, C. A. Exchange and Reciprocity. In: INGOLD, T. **Companion Encyclopedia of Anthropology**. London and New York: Routledge, 2003. p. 911–939.

INGOLD, T. Culture on the ground: the world perceived through the feet. **Journal of Material Culture**, London, Thousand Oaks, CA and New Delhi, v. 9, n. 3, 2004. Disponível em: <http://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1359183504046896>. Acesso em: 13 maio 2018.

INGOLD, T. **Bringing Things to Life: Creative Entanglements**. Manchester, 2010. Disponível em: http://eprints.ncrm.ac.uk/1306/1/0510_creative_entanglements.pdf. Acesso em: 20 ago. 2018.

KAERN, M. Georg Simmel's The bridge and the door. **Qualitative Sociology**, v. 17, n. 397– 413, 1994.

LEAL, J. **As festas do Espírito Santo nos Açores**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1994.

LEITE, J. C.; SILVA, V. C. **Quilombos do Vale do Guaporé: modos de conhecimento e territorialidade**. Cuiabá: EdUFMT/Sustentável, 2014.

LÉVI-STRAUSS, C. **The Elementary Structures of Kinship**. Boston: Beacon Press, 1969.

_____. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982.

LUND, K. Listen to the sound of time: walking with the Saints in an Andalusian Village. In: INGOLD, T.; V. J. L. **Ways of walking: ethnography and practice on foot**. New York: Ashgate Publishing, 2008. p. 93–103.

MARCELIN, L. H. A linguagem da casa entre os negros do Recôncavo Baiano. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 31–60, 1999.

MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MCCALLUM, C.; BUSTAMANTE, V. Parentesco, gênero e individuação no cotidiano da casa em um bairro popular de Salvador–BA. **Revista Etnográfica**, v. 16, n. 2, p. 221–246, 2012. Disponível em: <http://journals.openedition.org/etnografica/1476>. Acesso em: 23 jan. 2018.

MCDOWELL, N. Complementarity: the relationship between female and male in East Sepik village of Bun, Papua New Guinea. In: O'BRIEN, D.; SHARON, T. **Rethinking women's role: perspectives from the Pacific**. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1984.

MORAES FILHO, M. **Festas e tradições populares no Brasil**. São Paulo: EDUSP/Itatiaia, 1979.

MOTTA, E. Houses and economy in the favela. **Vibrant**, Brasília, v. 11, n. 1, p. 120–158, 2014. Disponível em: <<http://www.vibrant.org.br/issues/v11n1/eugenia-motta-houses-and-economy-in-the-favela/>>. Acesso em: 15 mar. 2018.

ORTIZ, S. Work, the division of labour and co-operation. In: INGOLD, T. **Companion Encyclopedia of Anthropology**. London and New York: Routledge, 2007. p. 891–910.

PALLASMAA, J. Parte 1 e Parte 2. In: _____. **The eye of the skin: architecture and the senses**. [S.l.]: Wiley–Academy, 2007. p. 9–71.

SENNET, R. **Juntos: rituais, prazeres y políticas de cooperación**. Barcelona: Editorial Anagrama, 2012.

SILVA, G. E. F. **Espaço, devoção e poder: as irmandades religiosas na fronteira da América Portuguesa (1745–1803)**. 2015. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, [2015].

SIMMEL, G. The bridge and the door. **Qualitative Sociology**, s/l, 17, 1909.

STRATHERN, M. Domesticity and denigration of women. In: O'BRIEN, D.; SHARON, T. (Org.). **Rethinking women's role: perspectives from the Pacific**. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1984.

YANAGISAKO, S. Family and household: the analysis of domestic groups. **Annual Review Anthropology**, v. 8, p. 161–205, 1979.

YANAGISAKO, S.; COLLIER, J. Gender and Kinship Reconsidered: Toward a Unified Analysis. In: R. B. (Org.). **Assessing Cultural Anthropology**. Honolulu–Hawaii: Mc Graw–Hill, Inc., 1994. p. 190–203.

AUTORA

Heloisa Afonso Ariano

Professora adjunta na Universidade Federal de Mato Grosso. Fez a

graduação em história e especialização e mestrado em antropologia na Universidade Federal do Paraná. Doutorou-se no Programa de Pós-Graduação em antropologia da Universidade Federal da Bahia. E-mail: haariano@gmail.com.

Recebido em: 31/03/2018.

Aprovado em: 11/07/2018.

Publicado em: 28/10/2018.