

A alternativa da festa à brasileira

Rita de Cássia Amaral*

O Brasil vem sendo cada vez mais conhecido como o “país das festas”, e este rótulo merece ser melhor compreendido, particularmente quando ele se encontra associado ao senso comum de um festejar constante, crescente e sistemático, indicando um caráter de certa forma “irresponsável”, alienado e desperdiçador intrínseco ao povo brasileiro – ainda se este julgamento surge acompanhado do elogio de nossa alegria, criatividade, cordialidade etc. Se é certo que a identidade cultural brasileira passa pela festa, é preciso compreender as especificidades deste fenômeno numa cultura marcada pela diversidade em todos os sentidos.

De acordo com dois dos principais e antagônicos modelos teóricos das Ciências Sociais sobre a Festa, ela *reitera* ou *nega* o modo pelo qual uma sociedade se organiza num dado momento histórico. Para Durkheim, em *As formas elementares da vida religiosa* (1909), a dissolução temporária que o desregramento da festa permite torna perceptível a necessidade das regras limitadoras a fim de que a sociedade não se dissolva no caos, na anomia da qual a festa costuma ser o exemplo. Por outro lado, segundo Caillois, em *L’homme et le sacré* (1950), a festa surge como a experimentação momentânea da sociedade sem regras, livre de um dado modo de organização, para afirmar a utopia da sociedade nova e ideal, na qual a alegria e a interação total com a própria natureza humana, sejam o modelo do viver pleno e feliz. A utopia do retorno ao Paraíso primordial.

É preciso, entretanto, levar em consideração que ambos os modelos teóricos foram construídos tomando como referência as festas das sociedades “simples”, nas quais a adesão a valores culturais pode se dar de modo um pouco mais homogêneo que numa sociedade “complexa”, onde os vários grupos coexistentes defendem valores próprios, exclusivos e até mesmo antagônicos.

A maioria dos exemplos que venho estudando em minha pesquisa induzem à conclusão de que a festa brasileira (ou talvez seja mesmo possível estender esta afirmação às festas dos países em desenvolvimento, onde as regras sociais se encontram também em efervescente transformação) constitui um modelo intermediário entre os dois acima, exercendo simultaneamente o papel de negar e reiterar o modo como a sociedade se organiza, justamente selecionando o que deve ser lembrado e o que deve ser relegado ao esquecimento; o que deve ser transformado e o que deve permanecer. A festa brasileira se apresenta, então, como mediação privilegiada entre dimensões e estruturas várias, unindo o passado ao presente, o presente ao futuro, a vida e a morte (nas festas comemorativas de eventos históricos, por exemplo), o sagrado e o profano, a fantasia e a realidade, o simbólico e o concreto, os mitos e a história, o local e o global, a natureza e a cultura. Diante do “dilema brasileiro”, apontado por DaMatta (1978) – a dificuldade de escolher entre opostos, que culmina em “escolher não escolher” –, a festa se mostra como solução virtual, pois, ao unir o ser ao não-ser, através da realização das utopias ainda que por breves períodos, “coloca em cena”, através de seus aspectos mais dramatizados, projetos coletivos e individuais, concretiza sonhos, anseios e fantasias; ao mesmo tempo em que, longe de constituir um fenômeno alienante, separado e distante da vida real, volta-se à

*Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP.

resolução de problemas reais, através da organização dos grupos em nível local, visando, por exemplo, angariar fundos para a construção de escolas, asilos, creches, igrejas, fundos de auxílio às pessoas carentes. Algumas festas, mais recentes, são mesmo criadas visando fortificar a economia local de certas cidades¹.

A Antropologia brasileira da Festa

Contrária à idéia da “destruição simbólica” das regras que fundam a sociedade, que perpassa as teorias estrangeiras sobre as festas, a ênfase dada pelos autores brasileiros que as estudam, é posta no caráter positivo, afirmativo da festa, percebida sob os termos: *ênfatizar, expressar, destacar*, que aparecem em suas interpretações. Roberto DaMatta, por exemplo, define ritual como um discurso simbólico que "*destaca*" certos aspectos da realidade e os agrupa através de inúmeras operações como junções, oposições, integrações e inibições. Segundo ele, os rituais podem dividir-se em três grupos: ritual de separação ou ritual de reforço, no qual uma situação ambígua torna-se claramente marcada; ritual de inversão, em que há quebra dos papéis rotineiros; ritual de neutralização, combinação dos dois tipos anteriores. Para o autor, o Carnaval brasileiro seria um ritual de inversão, onde as hierarquias se apagam: o pobre fantasia-se de príncipe, o homem de mulher e assim por diante. No Carnaval, contrariando o projeto social, as leis são mínimas: "É o folião que conta. É o folião que decidirá de que modo irá 'brincar' o Carnaval".(DaMatta, 1978:93).

Esta perspectiva fundamentalmente simbólica é criticada por Maria Isaura Pereira de Queiroz, para quem isto acontece apenas no nível dos sentimentos e expectativas. Mas ao adotar essa perspectiva acaba-se deixando de lado o fato de que a festa, tal como se organiza e de fato acontece dentro de uma sociedade específica, apresenta estruturas e hierarquias que devem ser analisadas de perto para se verificar se são ou não subvertidas no espaço festivo. Para Maria Isaura, a festa de Carnaval deve ser entendida como um rito de um mito nacional sobre a sociedade ideal (1992). Segundo sua análise, a visão de DaMatta é reforçadora do mito popular do Carnaval como um mundo "às avessas". A perspectiva adotada pelo autor se deteria no discurso sobre o Carnaval feito pelos informantes em termos de emoções, sensações e não daria a devida atenção ao que realmente acontece (ao "vivido") em termos da estrutura social e econômica, que informam e regem os comportamentos. Contudo, é preciso argumentar a favor do plano simbólico da festa, pois o vivido não teria sentido se não fosse representado. Mais do que a experiência em si, importa aquilo que se pensa dela, o sentido que os homens atribuem às suas ações. Em segundo lugar, porque esta afirmação dá a entender que existe grande distância entre o vivido e o mito, especialmente ao falarmos em ritual de inversão. É preciso lembrar que o rito tem grande conteúdo dramático e é uma linguagem, resultado de aspectos combinatórios de vários momentos da vida cotidiana. Como mostrou Leach, a matéria-prima do ritual é a mesma da vida diária representada. A diferença entre ambas não é de qualidade, mas de grau. É assim que a inversão é possível no plano simbólico. Além do mais, se tivéssemos uma inversão real das estruturas sociais estaríamos realizando uma revolução, em vez de um rito.

¹ Nos últimos dez anos surgiram várias festas inspiradas no modelo da Oktoberfest de Blumenau (Fenarrecó, Fisherfest, Cajufest, Festas da Uva em vários municípios, Festas de Peão de Boiadeiro, além das inúmeras Micaretas, como Carnasampa em São Paulo, Micarandanga, em Brasília, Fortal em Fortaleza, e muitas outras).

Carlos Rodrigues Brandão, por sua vez, ao estudar as festas e procissões no interior de vários estados brasileiros, especialmente do Brasil central, e sua importância para a vida daqueles que as realizam e delas participam, observa também que a festa é o lugar simbólico onde cerimonialmente “separam-se o que deve ser esquecido e, por isso mesmo, em silêncio não-festejado”, e aquilo que “deve ser resgatado da coisa ao símbolo, posto em evidência de tempos em tempos, comemorado, celebrado” (Brandão, 1989:8). Para Brandão, a festa toma a seu cargo os mesmos sujeitos, objetos e estrutura de relações da vida social e os transfigura. A festa exagera o real. Ela toma posse da rotina mas não a rompe; ela excede sua lógica, e é nisso que ela força as pessoas ao “breve ofício ritual da transgressão”. Assim, a idéia de transgressão, em Brandão, relaciona-se ao exagero, à ultrapassagem de limites, aos excessos. Até as inversões seriam exageros, simbolizando aspectos sempre latentes no comportamento dos homens.

A festa é mais que explosão de alegria e devoção

A pesquisa comparativa de um grande número de festas que venho realizando mostra que, além dos aspectos simbólicos estudados por DaMatta, Brandão, entre outros; e aspectos concretos justamente lembrados por Queiroz, existem ainda outras dimensões relevantes, como a organização política local e a construção de modelos de ação que, se não são novos – os revolucionários franceses muito relevaram a importância da festa como modo de ação, participação e rebeldia –, ao menos vêm sendo atualizados na forma de incentivo do Estado ao turismo. Esta atitude, se por um lado “desapropria” as festas populares e as devolve à sociedade remodeladas, transformadas em produtos rentáveis (mas nem sempre bem recebidas), por outro lado, recebe como resposta popular a atitude de “aproveitar” certas iniciativas da Igreja e do Estado em benefício próprio. As festas também são bem mais racionalizadas e conscientizadoras do que se imagina. A festa brasileira é principalmente atitude, apesar de ser também alienação, comemoração e devoção. É um fato social total, no sentido que Marcel Mauss deu ao termo⁴. E ela é o espaço onde a sociedade se reconhece e escreve sua história tal como ela a compreende. Não é à toa que nas paradas do dia da Independência do Brasil o Estado desfila com seu aparato de força pelas ruas e o povo assiste nas calçadas, enquanto na Festa da Independência dos Estados Unidos o povo desfila nas ruas. A população, que não se reconhece no Estado, não participou da história oficial do país, assistiu “bestializada” (Carvalho, 1987) aos principais acontecimentos nacionais, conta sua verdadeira história, seu ponto de vista, no Carnaval, nos desfiles das escolas de samba, onde temas históricos são narrados através de alegorias; nas festas juninas; nas festas do Divino, quando a bandeira vai de casa em casa pedindo donativos a todos e dando aos pobres. Na história da colonização alemã revivida na Oktoberfest; na devoção do Círio de Nazaré, em Belém do Pará. Se a festa nega a submissão da população ao poder instituído, ao prover as próprias necessidades através da associação de indivíduos, ela usa, quando possível, este mesmo poder para conseguir realizar-se, o que pode significar pedir ao Serviço Viário que interdite ruas, às Administrações Regionais, ou órgãos públicos e empresas que divulguem ou financiem alguma coisa. Muitas vezes até mesmo a presença de políticos é bem vinda,

4 A noção de fato social total refere-se a determinado tipo de trocas cerimoniais-materiais e simbólicas – que acionam de maneira simultânea diversos planos (religioso, econômico, jurídico, moral, estético, morfológico) de uma sociedade (Mauss, 1950:145-279).

pois dá ao evento uma importância maior perante os grupos "adversários" ou perante o público em geral.

Os muitos sentidos das festas – o exemplo de São Paulo

Mais que mera "válvula de escape", mais que ser "contra" ou "a favor" da sociedade tal como se encontra organizada, as festas podem também ser o modo próprio de expressão da identidade de um dado grupo ou mesmo instrumento político deste, uma vez que mobiliza grande contingente de pessoas e recursos com finalidades assistenciais, no sentido de cumprirem um papel de apoio a seus membros ou de outros grupos, que terminam gerando uma consciência política que dá origem a associações, como as de bairro ou de leigos na igreja, por exemplo.

É o caso de associações como a de São Vito Mártir, que realiza anualmente, há 75 anos, a festa de São Vito no bairro "italiano" do Brás (durante 7 semanas), a partir do começo de junho. Além de festejar o santo, a festa tem como objetivo arrecadar fundos para uma escola e uma creche mantidas pela associação. O mesmo acontece com a Festa da Achiropita, de São Genaro e de santo Emídio, realizadas por cerca de três semanas pela população do Bexiga e da Vila Prudente, respectivamente, na capital de São Paulo. Elas fazem parte do "ciclo italiano" de festas de santos católicos. As comunidades envolvidas, todas de imigrantes e seus descendentes, de classe média, cuidam com a maior severidade, interesse e disciplina dos costumes herdados dos pais e avós, boa parte deles fundados na religião e, segundo alguns participantes, ainda em vigor nos países de origem.

A paróquia da Achiropita, por exemplo, homenageia o santo há 84 anos, durante todo o mês de agosto, e a principal atração da festa é a comida típica italiana. Lasanha, rondelli, canelloni, pizzas, fogaças, entre outras, fazem parte da tonelada de massas "oferecida" durante a comemoração. Para fazer toda essa comida, os moradores do bairro se reúnem para arrecadar dinheiro através de outras festas, doações dos comerciantes, bingos, rifas e do auxílio de instituições públicas, como a Administração Regional do Bairro, a Companhia de Engenharia de Trânsito e a Eletropaulo. Conseguidos os recursos para a compra dos ingredientes para fazer as massas, molhos etc., a comunidade passa a dedicar todo seu tempo à execução dos pratos, que são vendidos nas ruas dos bairros, prontas ou cruas, com acompanhamentos diversos.

Além da comida típica, há também espetáculos musicais de artistas da própria comunidade. Apesar do cardápio e dos convidados, a comunidade da Achiropita não é formada apenas por italianos, mas um "cadinho" de miscigenação de imigrantes. A quantia arrecadada nestas festas excede cerca de 20% do dinheiro investido em sua organização. Nos anos de existência da festa já foram construídas creches, asilos para idosos e a própria igreja matriz do bairro.

O poder associativo, reiterativo, identificador e reanimador da festa fica evidente quando pensamos naquelas realizadas por imigrantes, ano a ano, ou mesmo nas festas de grupos religiosos diversos. Os italianos, católicos marcando fortemente a colonização paulista, realizam um ciclo de festas tradicionais, cujo ápice é o mês de agosto. Os irlandeses e seus descendentes realizam no pub paulistano Finnegan's (em Pinheiros) a festa de Saint Patrick, santo do qual são muito devotos. Os portugueses se reúnem nas Marejadas, quando comem peixe, bebem vinho (muitas vezes feito em casa ou de Portugal) e dançam ao som de fados e viras. Os japoneses fazem festas religiosas e profanas (como o Tanabata – Festa das Estrelas) nas ruas decoradas com bambus e

iluminadas com lanternas de papel, no bairro da Liberdade. Os norte-americanos e as escolas de inglês disseminaram e introduziram recentemente no calendário brasileiro, uma festa tipicamente americana: o Halloween, festa das bruxas, bastante apreciada pelas classes média e alta, que festejam em clubes, com bailes à fantasia.

Outros religiosos também realizam grandes festas com finalidades comemorativas e filantrópicas. Em São Paulo os umbandistas festejam no Ginásio Esportivo do Ibirapuera o orixá guerreiro Ogum (São Jorge) e, em várias ruas da periferia, São Cosme e São Damião. No dia 27 de setembro ou no primeiro domingo depois deste dia os umbandistas oferecem um bolo pesando uma tonelada, confeitado, cuja extensão ocupa grande parte de uma das ruas do bairro onde é realizada.

Conclusão

Não é à toa que se diz que "no Brasil tudo acaba em festa". Isto é compreensível, já que ela pode comemorar acontecimentos, reviver tradições, criar novas formas de expressão, afirmar identidades, preencher espaços na vida dos grupos, dramatizar situações e afirmações populares. Ser o espaço de protestos (as passeatas e manifestações pelo *impeachment* do presidente Fernando Collor de Mello, em 1992, eram imensas festas, com música, dança e comida) ou da construção de uma cidadania "paralela"; de resistência à opressão econômica ou cultural ou, ainda, de catarse.

A festa concentra recursos dos grupos e os redistribui. A fartura e a possibilidade de fazer uma festa cada vez mais "rica" são motivo de orgulho de uma comunidade. É desse modo que os participantes criam um "espelho" no qual percebem, concretamente, o que são capazes de acumular e distribuir, ou desperdiçar, e qual a *estatura* do grupo na sociedade. Em casos como estes, a festa deixa de ser a simples "válvula de escape", como pensam muitos teóricos, para ser momento de auto-avaliação dos grupos sociais. Ela não é unicamente manifestação religiosa, e sim uma "parceria" entre homens, santos, orixás e outros deuses na luta por uma vida mais digna. Desse modo, ela pode ser uma das maneiras de enfrentar dificuldades práticas, como a falta de creches, asilos ou escolas. Pode ser ritual, divertimento e ação política ao mesmo tempo. Ela reaviva as velhas tradições, reforça laços de origem, mas também incorpora novos elementos e anseios. Como *fato social total* que é, a festa engloba as esferas de sentido, transcendência, política, lazer, estética, tradição, trabalho etc. Em alguns casos pode ser também uma forma de resistência sob a aparência de alienação. Nosso sistemático festejar, longe de ser um problema, pode ser uma solução.

Referências bibliográficas

- CAILLOIS, Roger. *L'homme et le sacré*. Paris, Gallimard, 1950.
 CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados – o Rio de Janeiro e a República que não foi*. SP, Cia. das Letras, 1987
 DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. RJ, Zahar, 1978.
 DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, PUF, 1968.
 DUVIGNAUD, Jean. *Festas e civilizações*. RJ, Tempo Brasileiro, 1983.
 EWBank, Thomas. *Vida no Brasil*. SP, Ed. Itatiaia/Edusp, 1976
 GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo, Unesp/Paz e Terra, 1990.

ISAMBERT, François-André. *Le sens du sacré – fête et religion populaire*. Paris, Les Editions de Minuit, 1982.

MAFFESOLI, Michel. *À sombra de Dionísio – contribuição para uma sociologia da orgia*. RJ, Graal, 1985.

MAUSS, Marcel. *Sociologie et Anthropologie*. PUF, Paris, 1950.

PRIORE, Mary Del. *Festas e utopias no Brasil colonial* SP, Brasiliense, 1994.

QUEIROZ, Maria Isaura P. de. *Carnaval brasileiro – o vivido e o mito*. SP, Brasiliense, 1992.