

A vida ordinária e o ciclo de festas: o caso da fogueira de São João

Ordinary life and the festival cycle: the case of the fogueira de São João

Maria Isabel Trivilin¹

Resumo: A partir da festa de São João típica de uma comunidade rural, esse artigo discorre sobre as dimensões que ela aciona e reflete sobre os impactos de algumas transformações, rupturas e continuidades tanto na vida cotidiana como no ciclo festivo. Os resultados da pesquisa reafirmam a capacidade da festa de comunicar sobre questões que estão para além dela: sobre as permanências e transformações no espaço rural e a relevância para os debates teórico e político de utilizá-la como chave analítica para a compreensão das relações entre tradição e modernidade, rural e urbano, de gênero, de classe e outras. Também demonstra como dimensões, teorizadas em polos opostos como se dividissem a vida social, são vividas conjuntamente, em sequência ou ao mesmo tempo. O material empírico foi coletado em trabalho de campo durante o processo de preparação e realização da principal festa da Comunidade São João, localizada em Ubitatã, no Paraná.

Palavras chaves: festas juninas; São João; rural; urbano; transformações.

Abstract: As of the fest in honor of Catholic saint in the month of June (São João) typical's rural community, this article discusses the dimensions that it triggers and reflects on the impacts of some transformations, ruptures and continuities both in daily life and in the festive cycle. The research's results reaffirm the fests' ability to communicate issues that are beyond of it: about the permanence and transformations in rural space and the relevance for theoretical and political debates of using it as an analytical key to understand the relations between tradition and modernity, rural and urban, gender, class and others. It also demonstrates how dimensions, theorized at opposite poles as if they divided social life, are lived together, in sequence or at the same time. The empirical material had been collected in field work during the process of preparing and realization the main fest of Comunidade São João, located in Ubitatã, Paraná.

Keywords: june festivals; São João; rural; urban; transformations.

Carregadas de histórias, tradições e crenças, forjadas pelo trabalho de homens e mulheres que vivem e produzem, plantam e colhem, contam causos e celebram festas e sob a égide de valores centrados na religião, no trajeto do passado para o presente e da escassez para os excessos estão muitas comunidades rurais brasileiras, como é o caso da São João, localizada no município de Ubitatã², no Paraná. Nomeada em homenagem ao colonizador que povoou o território com as primeiras vinte famílias catarinenses, em 1951, a

¹ Mestranda em Antropologia Social pelo Museu Nacional (PPGAS/UFRJ).

E-mail: beltrivilin@hotmail.com

² Município de pequeno porte, com população estimada em 2021 de 20.809 habitantes e densidade demográfica, segundo o Censo de 2010, de 33,03 hab/km² (IBGE). Pensando, de acordo com Veiga (2002, p. 33), em uma combinação do critério de tamanho populacional com a densidade demográfica e localização, seriam de pequeno porte os municípios com menos de 50 mil habitantes e menos de 80 hab/km².

comunidade de cerca de 130 famílias e economia baseada na produção de soja e milho, cultivo de fumo, pecuária leiteira e uma crescente produção de frango de corte, conta com uma tradição de ritos e cerimônias em devoção aos santos – como a de São Pedro, Santo Antônio, São Sebastião e a de São João realizada, ininterruptamente, há 62 anos, até 2019.

Com uma paisagem rural dominada pelas atividades agrícolas, o território situado na região centro ocidental paranaense, em alguns quilômetros limitados de um lado pela rodovia BR-369 e de outro pela passagem do rio Piquiri, compreende diferentes áreas e carreadores, com aglomerados de sítios, casas e famílias em regiões afastadas umas das outras, além da concentração de moradores em um núcleo, com as residências e as instituições públicas, comunitárias e privadas da vida local (igreja, escola, posto de saúde, academia da terceira idade, salões de festa, campo de futebol e mercearia). Os trabalhadores rurais, a grande maioria agricultores familiares³, são arrendados, parceiros, alguns atuam como diaristas durante o plantio e a colheita, além de os funcionários dos aviários de frango de corte. Ainda hoje, além dos pequenos produtores, o grande proprietário, filho do colonizador, concentra a maior parte das terras, usando-a com seu próprio capital e arrendando-a a outros.

Ligada ao processo de colonização da região, até então chamada de Gleba Rio Verde pela Sociedade Imobiliária Noroeste do Paraná (Sinop), e anterior a constituição do município, a comunidade servia como vitrine para receber visitantes e compradores, atraídos pela fertilidade do solo e foi, portanto, o primeiro lugar povoado do que viria a ser parte do distrito de Ubitatã, criado em 1957 subordinado ao município de Campo Mourão e emancipado em 1961. Tudo isso como um dos projetos de ocupação de terras organizados e planejados pelo Estado em parceria com as empresas colonizadoras, a exemplo do filho do grande proprietário de terras, ainda hoje presente na comunidade, nomeado como prefeito-instalador do novo município pelo governador do estado do Paraná.

Como faz Maria de Nazareth Wanderley (2000), considera-se o recorte rural-urbano, em seus novos e diferentes moldes, a partir das transformações profundas decorrentes da industrialização, da urbanização e da modernização da agricultura⁴, como útil e importante para analisar as particularidades de alguns espaços e grupos sociais, as questões sobre o lugar do agricultor e de suas antigas raízes “camponesas”, as perspectivas da agricultura familiar e a presença de relações sociais específicas dessa produção diante do processo de transformação modernizante do setor agrícola, a importância política, cultural e social das

³ Considerando a utilização da expressão “agricultura familiar” para caracterizar a produção assentada no trabalho familiar, ao mesmo tempo moderna e integrada aos circuitos comerciais e industriais (BRUMER, SANTOS, 2006, p. 56).

⁴ A modernização da agricultura no Brasil foi tratada por diversos autores, dentre eles Palmeira (1989), Leite (1995), Wilkinson (2008), Goodman e Sorj (2008) e recebe adjetivos próprios, como o de “conservadora” por manter uma estrutura fundiária bastante concentrada ao lado dos desdobramentos perversos principalmente no campo social e político. Refere-se ao conjunto de políticas e processos relacionados ao campo e implementados posteriormente ao golpe de 1964 até o esgotamento em meados dos anos de 1980 (LEITE, 1995, p. 137).

comunidades locais, bem como as diferenças espaciais, temporais e sociais das sociedades modernas. Em vez de uma vitória arrebatadora da cidade sobre o campo, com uma espécie de uniformização da sociedade, entende-se a emergência de uma nova ruralidade, com continuidades e descontinuidades e a necessidade de lidar com o impacto de eventos e transformações que ocorreram e que estão ocorrendo agora.

Passo a discutir alguns desses impactos, rupturas e continuidades por meio da festa junina típica de uma comunidade que, como outras localidades rurais, mantém relações, amistosas e conflituosas, de convivência e proximidade cotidianas com a cidade. Ao identificar algumas dimensões da festa, percebe-se como ela é capaz de revelar e esconder questões que estão para além dela e o seu estudo, por consequência, diz mais do que sobre elas mesmas. Da mesma forma, os rituais e eventos ampliam, destacam e acentuam o que é comum em uma sociedade trazendo a possibilidade de utilizar o seu instrumental para a análise de eventos naturalizados ou excepcionais (Peirano, 2001). O que justifica o seu estudo pelas diversas áreas do conhecimento e a relevância, para os debates teórico e político, de utilizá-las como chave analítica para a compreensão dos movimentos de constituição dos municípios, das comunidades, das identidades e sentimentos de pertencimento, das relações entre tradição e modernidade, rural e urbano, de gênero, de classe, das pessoas com o ambiente, com a Igreja, dos modos de vida, das estruturas sociais, políticas, econômicas, religiosas e outras.

Os materiais da pesquisa empírica aqui apresentados foram coletados em trabalho de campo durante o processo de preparação, na semana anterior ao dia da festa de São João, até a sua realização nos dias 22 e 23 de junho de 2018. Nessa experiência, percebendo que os relatos se centravam em uma comparação sempre viva entre a festa, a vida sofrida do cotidiano passado e as mudanças do novo tempo, algumas questões surgiram sobre as relações entre o passado e as mudanças do novo tempo e uma etnografia do passado foi construída conjuntamente a atual. O trabalho incluiu observação participante e registro em diário de campo, com a presença da autora, a maior parte do tempo, entre as mulheres que preparam coletivamente as comidas da festa e, no dia da queima da fogueira, auxiliando-as na cozinha e trabalhando na barraca da igreja. Foi também realizada uma entrevista com o grande proprietário de terras da região, além de conversas com os trabalhadores rurais, migrantes e moradores antigos que chegaram à comunidade em meados das décadas de 1950 e 1960, como empregados de suas terras.

Uma festa, outro mundo

A cena que se observava era a de pilares enfeitados com folhas de bananeira, flores típicas dos casamentos na roça, que as moças solteiras passavam o dia a colher e adornar, sacos de estopa e chapéus de palha. Hoje a que se descortina são de barracas com estrutura metálica, bandeirinhas coloridas e balões de papel cartão. A fogueira de quase trinta metros é construída com a ajuda de máquinas agrícolas dirigidas pelos filhos e netos dos que levavam as toras ao alto com gambiarras manuais. As duplas caipiras e os sanfoneiros foram substituídos por bandas multi-instrumentais e com luzes coloridas. “*Não se fazem mais festas como as de antigamente*” – afirmam os moradores. Imagino que a festa não seja a mesma, porque o espaço rural também não.

As sociedades rurais tradicionais passaram por um processo intenso de transformação, perderam a relativa autonomia que possuíam e foram integradas, de formas e em graus distintos, econômica, social e culturalmente à sociedade global. As distâncias se encurtaram e se intensificou o contato com as cidades e a influência da cultura urbana, o que afeta a rotina, a organização e o modo de vida da população local (Wanderley, 2000). O modo de produzir, de trabalhar, de festejar e de viver do campesinato tradicional se alterou, não com o fim do campo, mas com o do fosso construído entre habitantes urbanos e rurais, acompanhado do surgimento de outras relações de convivência, aproximação, distanciamento e conflito.

Nessa nova configuração de mundo, mais interconectado, em realidade e em experiência, em que as distâncias e escalas temporais foram comprimidas, se faz referência a processos que ultrapassam fronteiras e conectam comunidades em novas configurações de tempo e espaço (Hall, 2006, p. 69). Neste mundo, que agora parece menor, em que acontecimentos em um lugar do planeta afetam, em graus e com intensidade distintos, até mesmo pessoas e lugares localizados a uma grande distância, a dificuldade de comunicação e locomoção entre campo e cidade foi substituída por uma relação mais próxima, o que impossibilita adotar o mesmo olhar e as mesmas categorias para as novas relações.

Assim como a dicotomia e a visão anterior de relações de isolamento e oposição estrita entre o meio urbano e rural vão desaparecendo, os limites entre os espaços não são mais rígidos e trânsitos contínuos e cotidianos são estabelecidos, a festa também atua nesse caminho entre os polos. Ela opera, muitas vezes, nas frestas de poderes instituídos, em dimensões e com dinâmicas que escapam e ultrapassam os muros do mesmo concreto que antes dividiam um espaço como “técnico” e outro como “natural”. Uma aproximação entre o campo e a cidade que não significa, utilizando o conceito de continuum rural-urbano (Wanderley, 2000, p. 107), a perda de sua heterogeneidade, a dissolução das diferenças entre um e outro e a desconsideração das especificidades espaciais, temporais, das referências identitárias, culturais e do sentimento de pertencimento ao espaço rural.

Em vez disso, como demonstra Stuart Hall (2006, p. 12), ao explorar questões sobre a identidade cultural e o caráter de mudança na modernidade tardia, o que encontramos são pessoas detentoras de várias identidades diferentes, muitas vezes provisórias e conflituosas, e o próprio processo de identificação torna-se mais variável e continuamente deslocado. O efeito da globalização sobre as identidades, ainda que permaneça contraditório segundo o autor, é pluralizante, produz uma diversidade de possibilidades e novas posições de identificação, fazendo com que as identidades se tornem menos unificadas, fixas e mais históricas (Hall, 2006, p. 87), além de poder reforçar, contra o argumento de uma homogeneização cultural, identidades locais específicas (Hall, 2006, p. 80). A Festa de São João, nesse sentido, pode ser entendida como a tentativa de afirmação ou reinvenção de identidades locais que têm sido deslocadas e interpeladas por um modo de vida urbano cada vez mais próximo. É por meio da festa coletiva que comunidades como a São João reforçam sua identidade com símbolos e práticas que comemoram a memória e reafirmam o pertencimento (Chianca, 2007). Mesmo nos casos das grandes festas juninas urbanas, que ultrapassaram o fluxo local ou regional e contam com interesses e intervenções do poder público e de outros agentes, muitas de suas comunidades locais ainda festejam e reconhecem a festa como símbolo de sua cultura, lembrança de suas origens e pertencimento identitário local⁵.

No entendimento do ritual como um dos elementos críticos da vida social, que destaca certos aspectos da realidade, na relação entre rotinas e cerimoniais, trabalho e lazer, repetições e inaugurações, como um ato de se deslocar no tempo e no espaço, a festa, com sua música, comida, dança, mitos e máscaras é uma das vias privilegiadas no estabelecimento de mediações da humanidade, entre as tradições do passado, os elementos do novo tempo e o olhar para o futuro, os desejos individuais e coletivos, um diálogo da cultura consigo própria, sendo capaz de mediar encontros culturais e conciliar até opostos considerados inconciliáveis (Amaral, 2008, p. 442).

A partir da perspectiva de sequencialidade de Arnold Van Gennep (2011) e da discussão moderna com Victor Turner (1974, 1987), Mary Douglas (2010), Claude Levi-Straus (1982, 1993, 2008), Roberto DaMatta (1997) e outros, em que o ritual é entendido não como acessório do mundo mágico e religioso, mas como um fenômeno de mecanismos recorrentes e dotado de uma sequência rica e complexa de atos simbólicos (Turner, 1987, p.4), compreende-se que falar em vida social é falar em ritualização, em cerimônias, fronteiras e em passagens sucessivas. Destaca-se, assim, entre as múltiplas festas populares brasileiras, como o Carnaval, as Folias de Reis, os Festivais de Parintins, as do ciclo junino⁶ como manifestações de uma cultura inventiva, histórica, que é processo, transformação e está nos modos de fazer

⁵ Como mostrou Zulmira Silva Nóbrega ao refletir sobre alguns aspectos do Maior São João do Mundo, em Campina Grande, Paraíba. (NÓBREGA, 2009).

⁶ O ciclo junino brasileiro se inicia na véspera do dia de Santo Antônio, 12 de junho, passa pelo São João e se encerra no dia 29 de junho, dia de São Pedro.

a vida, relacionada à forma como cantamos, dançamos, rezamos, nos relacionamos com a comunidade e com a terra (Marques e Brandão, 2015).

As festas juninas, consideradas sacro-profanas na classificação de Rita Amaral (2008), são relevantes demonstrações dessa característica de mediação, já que permitem alternâncias entre momentos de sagrado e profano, um ligado ao núcleo da festa e o outro a seu envoltório. No caso da realizada na comunidade São João, uma parte de “rezar” abre os dias de festa, com a típica missa sertaneja⁷, e outra de “festar” termina, com o momento do grande baile. Antes de uma oposição, essa dualidade é constitutiva da própria história das festas de São João⁸, como nos mostra Luciana Chianca (2007). Os dias de louvor aos santos são marcados por momentos alternados de devoção e diversão, que variam de acordo com o momento histórico, as situações, especificidades regionais e as experiências dos moradores locais (CHIANCA, 2007, p. 51). Nesse caminho de rituais oscilantes entre as duas dimensões ficam evidentes o caráter dinâmico do evento e a sua capacidade de construir redes e interações (MARQUES E BRANDÃO, 2015), sendo as extensões dessas redes essenciais para o sucesso da festa.

Entre a introdução de elementos profanos na festa religiosa e de elementos religiosos na festa profana, festas juninas como a da comunidade estudada permanecem sendo de caráter religioso mantendo aspectos bastante secularizados. Mesmo quando essas dimensões não ocupam os mesmos espaços sociais, festas juninas urbanas organizadas pelas paróquias, fortemente caracterizadas pelos rituais oficiais, sempre ocorreram paralelamente às festas mais “profanas” nas casas, bairros e ruas, compartilhando, inclusive, o mesmo público que passava de uma a outra sem dificuldade. Essa convivência, no entanto, não existe sem tensões. São conhecidas as imposições históricas, pelas autoridades eclesiais, de restrições ao modo de festejar, o que explica a criação, logo após os primeiros anos de festa na comunidade São João, de uma associação comunitária para dar continuidade às festas, já que antes havia apenas a associação da igreja e elas eram realizadas em nome da instituição, até que foram proibidas pelo padre local. Apesar disso, para os habitantes locais, participantes e produtores das festas, a passagem simples da missa ao baile demonstra que há, em vez de uma incompatibilidade entre a experiência da festa da Igreja e das domésticas e de rua, uma complementariedade, acionando uma ou outra em contextos e momentos específicos. (CHIANCA, 2007, p.

⁷ Dentre as missas que existem na doutrina eclesial, para diversas realidades e com diferentes intenções, uma delas é a sertaneja. Realizada no ciclo junino em louvor a um de seus santos (São João, São Pedro e Santo Antônio), elas seguem os sacramentos e atos oficiais da Igreja, mas contam com cânticos específicos em ritmo sertanejo, com instrumentos como viola, sanfona e violão. Variam conforme as regiões do país, incorporando elementos das culturas locais, mas costumam ser missas em ação de graças à realidade do campo, às famílias que trabalham no meio rural e oferecem os seus donativos, lembrando tempos antigos e ressaltando valores e sacrifícios cotidianos que devem ser incluídos em seus modos de vida e trabalho, de acordo com os ensinamentos de Deus: bondade, fraternidade, solidariedade e generosidade cotidiana, por exemplo.

⁸ Importante mencionar que, não se referindo apenas à festa específica em louvor a São João Batista (24 de junho), com o passar do tempo o “São João” passou a nomear o conjunto das festas do ciclo junino.

51).

Localizada em um ponto importante do calendário agrícola, que organiza a vida das pessoas do campo, a realização da referida festa por meio dos dias de “trabalho-com-ritual” antecede o início da colheita e pode ser analisada como faz Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (1999) com os carnavais, ao entender o processo preparativo em um sentido pleno, não apenas o desfile e o evento datado, mas todo o seu processo de construção. Isso inclui, na organização da festa da comunidade São João, as reuniões semanais da associação comunitária, os preparativos, com uma divisão sexual do trabalho, em que os moradores se mobilizam para conseguir a estrutura das barracas, a banda, a divulgação, as fichas, a decoração, a construção da fogueira, os ensaios da quadrilha e a preparação dos alimentos. Esta última reúne gerações de mulheres (avós, mães, filhas e netas), lideradas pelas mais velhas da comunidade que, desde a juventude, se pudessem participar com a permissão do marido ou do pai, se dedicam ao trabalho festivo. Atualmente preocupadas com a continuação da festa pelas gerações seguintes, afirmam estar prontas para serem substituídas na linha de frente pelas mais jovens, que demonstram insegurança e colocam em xeque as futuras organizações.

Maria Laura Cavalcanti (1999, p.12) explica, além disso, como a vida de uma escola de samba transcorre em duas dimensões e pode ser dividida em duas realidades: uma o contexto do carnaval, que inclui a parte exterior à escola e é fruto do desfile competitivo, outra o “samba” que faz referência à interioridade e à tradição do lugar, tendo como marco central, ápice e fim de um ciclo e o reinício de outro, o desfile. Assim também pode ser pensada a festa de São João, com uma parte arrecadatória, que inclui não apenas a comunidade, mas os habitantes da cidade e algumas localidades da região, e outra que se refere as relações que as festas mantêm com suas fontes religiosas e a vida cotidiana daqueles que nutrem laços de pertencimento e possuem compromisso com a tradição. Além da convivência, portanto, das duas dimensões (sagrado e profano), coexistem na festa dois públicos e momentos em um mesmo tempo-espço (Marques, Brandão, 2015, p.19). Tanto o público visitante que se integra a ela, atraídos principalmente pelo aspecto lúdico e do divertimento, mas não se ligam, necessariamente, à manifestação sagrada em louvor ao mito de origem, quanto os produtores da festa que compartilham de uma identidade e legitimidade para tocar a tradição. Um mesmo ritual transita pelas duas dimensões a depender do público. A cerimônia de louvor ao santo na queima da fogueira pode significar para os moradores um compromisso com as suas raízes e o santo padroeiro e, ao mesmo tempo, para os visitantes, uma oportunidade de participar e festejar na principal festa junina da região.

A organização da programação e uma situação ocorrida na festa de 2018 evidenciam essa diferença. Na sexta-feira, dia 22, ocorreu a típica missa sertaneja e, após ditadas as devidas orações e louvor aos santos festeiros, a noite terminou com uma confraternização comum, no salão de festas antigo, com as comidas

típicas do período. Diferente dos dias seguintes, esse é o momento de rever os amigos e parentes e dar graças ao santo “em comunidade” – talvez o único momento, de todos os dias, em que os produtores e trabalhadores da festa podem apenas festejar. Diferente do público do dia seguinte, a confraternização mantém o caráter local e só participam moradores, atuais e antigos, que vivem no lugar, distantes ou na cidade, mas continuam a fazer parte da comunidade.

Prova da importância desses momentos para reafirmar a identidade e sentimentos de pertencimento daqueles que têm laços antigos reestabelecidos com a festa e, antes de todos, possuem legitimidade e devem ter autonomia nesse processo, foi o incômodo de muitos moradores com a vinda de cantores da cidade e a mudança no tom dos cânticos durante a cerimônia religiosa que abre os festejos. A música que na missa sertaneja traz fortemente as influências do gênero tradicional caipira foi transformada pelo estilo gospel de “vozes bonitas e músicas calmas”. Na manhã do dia seguinte, com todos já empenhados para a importante noite, véspera de São João, um dos moradores, zelador do salão comunitário e organizador da festa há muitos anos, chega à cozinha extremamente irritado: “— *Tinha que chamar o Jorge* (violonista da igreja e morador antigo da comunidade) *e nois mesmo cantava nossos cântico, aí sim seria missa sertaneja!*” e adverte: “*Nois que vamo escolher os cântico e os cantor da missa do ano que vem!*” Sua fala, concordada por muitos, demonstrava como, ainda que outros elementos importassem e a vinda dos visitantes fosse símbolo de fartura e sucesso, a festa mantém um significado especial para os habitantes do lugar. Como escreve Brandão sobre alguns elementos das festas:

Sou eu que se festeja, porque eu *sou* daqueles ou daquilo que me *faz* a festa. Estou sólida e afetivamente ligado a uma comunidade de *eus-outros* que cruzam comigo a viagem do peso da vida e da realíssima fantasia exata das festas que nos fazemos, para não esquecer isto. (BRANDÃO, 1989, p. 4)

Fica evidente, apesar delas alcançarem outras dimensões, as origens mais familiares das festas juninas, que surgem com o objetivo de reunir os parentes, compadres e amigos para um baile em torno da fogueira, que agora é enorme, mas que resulta de uma série de fogueiras domésticas, acesas pelos moradores que partilham de uma sociabilidade cotidiana baseada na religiosidade católica e nos vínculos familiares e vicinais. A festa da comunidade é parte de um ciclo de festejos rurais e de um processo anual de produção e de manutenção coletiva, de ações cotidianas e de práticas religiosas, como as missas, novenas e procissões, de trocas de bens, sentidos, saberes, serviços e sociabilidades que permitem lembrar a tradição do antigo modo de vida, enquanto lidam com as transformações do novo tempo (Brandão, 1985).

Como, além de uma inegável eficácia simbólica, ela possui um propósito econômico de arrecadar dinheiro para sustentar as estruturas comunitárias ao longo do ano, durante as festas e nos momentos

anteriores de preparação, os moradores deixam os seus afazeres cotidianos para se dedicarem integralmente ao serviço coletivo. O valor arrecadado vai para o caixa da comunidade e é utilizado tanto para os reparos na igreja, instalação de bebedouro, compra de ventiladores, de enfeites de natal, de presépio, como para que os salões comunitários se mantenham ao longo do ano, servindo para as reuniões, encontros e festas. Além disso, quando necessário, os fundos são revertidos para as necessidades emergenciais e de sobrevivência dos moradores, questões de saúde, alimentação e habitação, considerando que “os requintes da divisão ou da distribuição aparecem também com a urgência ou a ausência da necessidade” (Levi-Strauss, 1982, p. 97).

Carlos Brandão (1985), sobre a festa do Divino Espírito Santo em Mossâmedes, anuncia algumas dessas características que se aproximam de outras festas de santo:

Para a “festa do padre” e para a “festa com o padre”, acorriam a Mossâmedes moradores “da roça”, de tal sorte que a experiência da prática religiosa coletiva esteve sempre associada à situação de festa, com as características de aglomeração, de solidariedade extra-cotidiana, de comemoração, de intensificação de trocas comerciais e de serviços extra-rotina rural, de extensão da prática religioso-ritual, dos limites do individual e do familiar para os do comunitário. (BRANDÃO, 1985, p. 180).

Nesse sentido, elas podem atuar na manutenção de laços de afeto e solidariedade, por meio de trabalhos coletivos e de mutirões que, embora característicos dos momentos festivos, não são restritos a eles. É possível observá-los em diversas situações durante o ano, nos abates de animais domésticos, nas trocas de alimentos entre parentes e vizinhos, em serviços rápidos na roça e nas tantas atividades coletivas e espaços de encontro que tem a igreja e os compromissos com ela como central. As mulheres realizam, há muitos anos, encontros diários para rezarem terços, novenas, fazerem caminhadas e trocarem causos sobre a vida. Há cinco grupos de mulheres que limpam semanalmente a igreja, lavam os panos, ajeitam os santos, plantam e colhem flores para o altar e aos domingos, após a missa ou culto, a frente da capela vira um reencontro semanal sempre comemorado.

São também comuns nos ciclos festivos a prática de leilões, como os de São Sebastião – o santo que livra da peste, da fome e da guerra – muito associados a pedidos e promessas que envolvem o afastamento de pragas na lavoura e a saúde dos animais. Dia vinte de janeiro os moradores se reuniam e depois de cada novena, ofertavam prendas – frangos, porcos, bolos, cucas, doces – para a promoção dos leilões. Em seguida os alimentos eram arrematados, normalmente por um valor maior ao de origem, e o dinheiro arrecadado retornava para a igreja e a organização da comunidade.

Em experiências como essas pode ser identificada a proposição de um outro tipo de tempo e espaço, contrário ao tempo industrial, ao “intemporal” na conceituação de Manuel Castells (1999, p. 157), uma das três formas de temporalidade em que a maioria dos processos básicos dominantes é estruturada. Elas

contrariam, de alguma forma, a perda da relação entre as diferentes funções, submetidas ao princípio de uma representação mediada pela racionalidade técnica e abstrata exercida por interesses comerciais externos. Nessa disputa pela redefinição histórica de duas expressões fundamentais e materiais da sociedade, o tempo e o espaço, a partir do que discorre Castells sobre a sociedade em rede, a defesa de experiências de controle praticadas pelas pessoas sobre seus próprios espaços de existência, como nos momentos de troca e trabalho coletivo na preparação dos alimentos e nos mutirões de limpeza que acontecem durante todo o ano, pode se apresentar como um obstáculo aos mecanismos básicos do atual sistema de poder. Tais formas de trabalho e organização, tanto na vida cotidiana como no ciclo de festas, auxiliam na afirmação dos locais da comunidade como fontes de sentido e significado.

Na perspectiva de Durkheim (1996), que relaciona as festas à produção de um estado de efervescência coletiva vinculado a sua própria estrutura, aparece a ideia de transgressão das normas coletivas ordinárias em ocasião da festa. Como parte do ritual que implode o curso da vida comum, ela teria a capacidade de tornar a disciplina cotidiana suportável. De forma semelhante, Mircea Eliade (1992) também menciona os ritos festivos como meios através dos quais é possível ultrapassar a duração temporal ordinária. Carlos Brandão (1989, p. 4), por outro lado, afirma que a festa, ao romper com o excesso de significado, exagera o real. Ela se utiliza dos mesmos sujeitos e objetos e quase da mesma estrutura de relações do cotidiano e as transfigura; ela se apodera da rotina, mas em vez de rompê-la, excede a sua lógica e, nesse momento, obriga os sujeitos ao “breve ofício ritual da transgressão”. Sobre uma comunidade que festeja, ele escreve:

Juntos, diferencialmente irmanados, pedimos à festa a evidência de que tudo isso, que é a vida, e a vida impositivamente social, é suportável e até bom, porque sendo irrecusável, pode ser até previsível se revivido com afeto e com sentido. (BRANDÃO, 1989, p.4).

“*É minha fia, aquele tempo a coisa era sofrida, mas o povo era animado, hem?*” – me disse Seu Luís, um dos agricultores e moradores antigos, sobre as festas de outros tempos. Seja porque eles não participam da festa atual da mesma forma, não dançam a noite inteira, não oferecem uma rosa para a pretendente no baile, estão em outro tempo e momento, seja porque essa nova forma de festejar, que é diferente, ainda não foi assimilada por todos, é fato que a relação entre a “coisa sofrida” e o “povo animado” é fundamental, principalmente no contexto atual, referido como de uma vida menos difícil e mais farta. Nessa lógica, a festa caminha na contramão da dificuldade e da precariedade do cotidiano. Festeja-se não porque a vida é fácil, mas porque ela é dura e sem o exagero sacralizado do hoje festivo, a transgressão à ordenação de todos os dias, suportar o amanhã seria muito mais difícil.

Sua fala explica mais detalhadamente a que momento ele se refere:

Revista Vernáculo n.º 50 – segundo semestre/2022

ISSN 2317-4021

Naquele tempo a vida era dura. Oê não vendia nada, não tinha com o que viver. Se trabalhar matasse, nois tinha morrido. Nois levantava cinco hora e começava a arrancá soja, quando comecemos a plantar soja. Rancava soja de mão e cortava de pelo, rancava e cortava até meio dia. De meio dia até umas cinco hora nois carregava e amontoava. Depois pegava a triadeira e batia até meia noite, uma hora da manhã. Noutro dia cinco hora pêgo de novo. Nois batemo um ano, arranquemo e batemo mil saco de soja. Trabalhava desde os 7 ano, de enxada, talvez ia pra escola, a hora que vortava já tinha que ir pra roça. E tinha negócio de sol quente? Carçõozinho curto, camisinha curta. Pnhava um chapeuzinho na cabeça, minha fia, uma paietinha, naquele tempo era paieta. (LUIZ, 66 anos, 2018)

É importante mencionar que os autores se referem a sociedades como essa, em que o trabalho cotidiano é exaustivo, para as quais a “vida séria” implica exigências muito duras e que precisa ser suportada, porque ser insuportável é a ordem do dia. Mas as festas, o lazer e o divertimento são também coisas sérias, não atuam só como suportes e, por isso, são tão importantes para os debates políticos e teóricos das sociedades. (Amaral, p. 27)

Nesse tempo da vida dura, avistar a fogueira atrás da igreja era sinal de que uma parada no ritmo intenso do cotidiano ocorreria. Não pela falta de trabalho, mas por atividades, embora muito próximas das realizadas no cotidiano, que em contextos cerimoniais e festivos, são realizadas em uma atmosfera impregnada de “sagrado”, o mesmo trabalho, mas com intencionalidade religiosa (ELIADE, 1992). É importante mencionar que faz-se referência a um contexto de origem que, no ápice populacional, em 1965, cerca de 500 famílias partilhavam de um modo de vida de escassez e o lavrador se nutria com o mínimo alimentar, nos termos de Antonio Candido (1971), que corresponde a um mínimo vital, o que contrasta agora com uma comunidade menor em que a maioria dos habitantes já provê de recursos para além da sobrevivência.

Não é possível se referir, no entanto, às dimensões que envolvem o trabalho e a festa como oposições dicotômicas e isoladas, nem durante a preparação, muito menos na realização. Em vez de opor “atos práticos” a “gestos simbólicos”, ainda que as cerimônias e comemorações representem uma ruptura no cotidiano, trabalho e festa são vividos conjuntamente, em sequência ou ao mesmo tempo, há um entrelaçamento entre as regras do trabalho produtivo com uma reunião gratuita e generosa de pessoas que compartilham, convivem e celebram. O ambiente da cozinha vira palco de um trabalho longo, mas festivo, com piadas, mexericos, desavenças e um apanhado geral de como está a vida e como andam os filhos. É momento de cozinhar, comer, rir, trocar e matar a saudade dos que não se veem sempre. Ainda uma ação produtiva, mas que, com os afetos, torna-se uma relação entre “pessoas através de coisas”, em que importa o modo que se cria o que é produzido e tudo o que se faz é considerado como um não trabalho, nos termos rotineiros, mas uma oferta de serviço voluntária (BRANDÃO, 2007, p. 48), de dons recíprocos, embora já

instituída e quase obrigatória segundo o código local de trocas (MAUSS, 2008. LEVI-STRAUSS, 1982) e a tradição de honrar o santo.

Da mesma forma acontece com as dimensões do tempo ordinário e do ciclo festivo, vinculadas diretamente ao caminho mesclado entre o sagrado e o profano, tratando-se de festas periódicas religiosas. A categoria tempo é bastante relevante, levando em conta um tipo de tempo com forte conteúdo simbólico, como considerou Durkheim em *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1996) ao escrever sobre sua origem social e estritamente ligada à religião. Em sua forma de conceber o tempo como estruturante da relação das pessoas com a experiência do mundo dos fenômenos e, depois, com a discussão antropológica de que o tempo está relacionado às experiências e visões de mundo de cada cultura e sociedade, e elas apreendem a sua passagem de formas diferentes, aparece o conceito de tempo estrutural. Um tempo social, sincrônico, que se repete e possui características afetivas próprias (CAVALCANTI, 1999, p. 77) e que, para Evans-Prichard (2007, p. 108), no estudo e descrição dos conceitos Nuer, seriam reflexos das relações mútuas entre os sujeitos dentro da estrutura social, bem como dos conflitos e de suas soluções.

O olhar para os calendários e os ciclos de temporalidade remetem, segundo Durkheim (1996, p. 17), tanto à periodicidade desses rituais, festas, das cerimônias públicas que expressam o ritmo da vida comum e garantem sua regularidade, como a processos naturais (Cavalcanti, 1999, p. 76). Para aqueles que se mantêm mais agarrados à terra as cerimônias de passagens humanas se relacionam ainda mais intimamente às etapas e momentos de passagem cósmicos, como é o caso do solstício de inverno, no Hemisfério Sul, que tem no dia 24 de junho o grande momento da trajetória solar e é o centro das festividades juninas. Além da comemoração às datas dos santos “festeiros” do catolicismo⁹, os solstícios são normalmente celebrados com fogueiras pela crença na capacidade do sol de gerar fertilidade e saúde e do fogo trazer com mais intensidade os benefícios necessários à terra, luz e calor, promovendo o crescimento das plantações e trazendo a benção dos céus para o início da colheita (PESSOA, 2007, p. 39).

Como anunciou Durkheim (1996), além dos seres pessoais, deuses, santos, podem ser sagrados diferentes objetos, elementos e práticas, como ritos, árvores, mastros, bandeiras, palavras e, dentre outros, fogueiras. Manifestando o sagrado, eles tornam-se outra coisa e continuam, ao mesmo tempo, a ser eles mesmos, como explica Eliade (1992, p. 13). Evidência de que as passagens do sagrado ao profano, constitutivas das festas juninas, são realizadas facilmente é a correspondência existente entre bandeiras e estandartes, característicos da festa católica, com os paus de santo que seriam a correspondência mais distante dos símbolos oficiais da Igreja. As fronteiras são tão borradas que estes mastros, troncos de árvores decorados com alimentos e plantas da estação, servem de sustento à bandeira com a imagem do santo

⁹ Santo Antônio festejado nos dias 12 e 13 de junho (véspera e dia do santo); São João nos dias 23 e 24 de junho e São Pedro nos dias 28 e 29 de junho.

homenageado. Construídos próximos a fogueira, quando ela já está consumida pelo fogo, as cinzas são ainda passadas em seu entorno, transformando o pau de santo em pau de sebo, o “profanizando” mais para que sirva de brincadeira e competição para crianças e jovens (CHIANCA, 2007, p. 67). A fogueira na noite de vésperas, nesse sentido, pode ser considerada sagrada e derivam do fogo poderes curativos e práticas mágico-religiosas que possuíam até funções sacramentais (PESSOA, 2007), como o batismo da fogueira. Neste rito de apadrinhamento, que vários moradores me relataram, os sujeitos caminhavam sobre as brasas, descalços, se tornavam parentes espirituais, “compadres de fogueira”¹⁰ e certificavam que nenhum queimava os pés, tamanha era a fé em São João.

Na crença do fogo ligada à fertilidade e à colheita e na adoração ao santo que abençoa a comunidade, bem como nos costumes de levantar mastro para São Pedro relembrando os cultos aos espíritos das árvores, em um duplo movimento entre o catolicismo popular e o oficial, há uma confluência das origens pagãs dos ritos e crenças, com símbolos e práticas que independem da hierarquia da igreja, e fortes identidades católicas romanas, de devoção aos santos e rezas de terço. Muitos desses ritos persistiram e ainda persistem em muitos lugares, como na comunidade São João, com uma relativa autonomia e sua importância é notável. O que não significa uma separação com a organização eclesial, já que os moradores continuam fiéis aos sacramentos e atos oficiais, mas assim como dividem seu tempo festivo entre diversão e liturgia, há um processo de incorporação dos elementos do culto oficial da Igreja católica a maioria dos símbolos das festas juninas. Partes de rituais antigos, como os relativos ao fogo, do paganismo, de povos originários ou práticas formadas com a influência de causas locais foram assimiladas e enquadradas pelo cristianismo, que inseriu sua lógica de organização e os seus valores religiosos (Durkheim, 1996, pp.18-19. Pessoa 2007, p.40).

Esse processo não aconteceu de forma natural ou amigável, mas foi o resultado de longas disputas pelo controle político, econômico e simbólico da festa como a existente entre a expectativa religiosa e lúdica popular, de um lado, e os aspectos litúrgicos e formais da Igreja de outro. Em um esforço da instituição por afastar alguns simbolismos, como o relativo à fecundidade, e proibir muitas práticas populares consideradas inadequadas e “profanas” pela doutrina cristã, algumas se perderam, mas muitas resistiram e, para não perder seu poder de influência, foram adotadas tais estratégias de assimilação. Com o fortalecimento cada vez maior do aspecto lúdico das festas juninas, elemento central de adesão popular, e a diminuição do poder de mobilização da Igreja, foi preciso que ela o adotasse para se recuperar. (Chianca, 2007)

¹⁰ Como explica Chianca (2007, p. 64), tipo de compadrio cristão que inclui respeito e consideração entre os envolvidos e algumas obrigações recíprocas de ajuda mútua. É considerado “horizontal” por não haver hierarquia entre eles e reforçar, por isso, as relações construídas sobre a amizade e o parentesco de sangue já existentes no grupo.

Nesse momento, começaram a ser promovidas as quermesses nas praças das paróquias, unindo as novenas, missas e procissões tradicionais às barracas de comidas e artigos típicos, apresentação de quadrilhas, grupos folclóricos e atrações musicais, sorteios, brincadeiras, parque de diversões, além de fogueira oficial acesa em cerimônia de benção com o padre, como acontece na São João. Passaram, então, a contar com programações conciliatórias que combinavam a realização dos ritos religiosos, a importante sociabilidade e convívio entre as pessoas com as arrecadações financeiras, que possibilitavam, inclusive, independência financeira às igrejas. O que também aconteceu na comunidade São João, já que a construção de sua primeira capela surgiu da arrecadação de uma das festas e é mantida, ainda hoje, pela sua realização. O grande sucesso dessas quermesses e arraiais foi responsável pela permanência do aspecto religioso das festas juninas com o passar do tempo que, como já mencionado, coexistiam, com maior ou menor harmonia, com festas mais “profanas” e sem a organização centralizada pela Igreja. (CHIANCA, 2007)

A partir disso, ainda que seja possível pensar em dois tempos distintos e em uma vivência em ritmos temporais variados, o tempo do trabalho corriqueiro e o tempo festivo, admite-se em uma perspectiva de descontinuidade e heterogeneidade do Tempo, que a festa permite incursões de um e de outro, intervalos rituais “sagrados” que se apresentam de forma próxima, por vezes em sequência, aos momentos comuns de duração temporal “profana” que os antecede e sucede (Eliade, 1992). Um exemplo disso está na participação dos produtores da festa no momento da queima da fogueira. Enquanto a importante cerimônia acontece, com falas dos representantes da associação e das autoridades políticas e religiosas da cidade, os demais moradores continuam em seus postos de trabalho. Eles se dividem em vários espaços: mulheres na cozinha preparando as porções de comida, caldos, fritando os salgados e as mais jovens ficam responsáveis pelas vendas; as professoras e merendeiras da escola cuidam da outra barraca¹¹; no salão, para o jantar, os mais velhos preparam o churrasco; moradores (homens e mulheres) trabalham como garçons, outros ficam responsáveis pelas vendas de bebidas nos quatro bares (homens ou casais) e outros ainda dividem-se nos caixas que trocam notas por fichas, todos muito movimentados.

Quando o fogo é levado ao topo da fogueira, com o público atento e encantado ao redor e nas arquibancadas, alcança o seu destino e o monumento é iluminado, fogos de artifício se estouram, o padre-narrador louva aos santos e clama, em meio a aplausos, “*que as crianças não deixem, que a população*

¹¹ São várias as barracas e em 2018 foram quatro: a da igreja, com dois pontos de vendas, que além das porções para o almoço e jantar que acompanham o churrasco (arroz, mandioca, maionese e salada), vendia pastéis, caldos, pães, cucas e coxinhas; a da escola, com os tantos doces, maçã do amor, pipoca, cachorro quente, chá de amendoim e quentão. Neste ano não houve barracas de brincadeira, tradicionalmente de responsabilidade dos formandos da 8ª série, pois segundo a diretora, os alunos não se interessaram. Além dos 4 bares divididos em vários pontos e os caixas para trocar dinheiro por ficha, havia também uma barraca de pizza, novidade desta edição, fruto da disposição de um dos moradores que levou a ideia e a sua habilidade como doação para a festa.

nunca deixe essa tradição morrer!” E só nesse momento, alguns moradores saem de seus lugares, por um instante, apreciam as enormes labaredas e comemoram alegres a sobrevivência de mais um ano de São João. O momento, no entanto, deve ser rápido para, logo em seguida, retornarem ao trabalho, já que a festa está longe de terminar e o baile deve iniciar logo.

Exemplos como esses são interessantes para refletir e dialogar com teorias como a de Mircea Eliade (1992), que define o sagrado em oposição ao profano e discorre sobre a estrutura do espaço sagrado, como ele se constitui e como se torna qualitativamente distinto do profano que o cerca. Entre o precipício, estabelecido pelo autor, que separa as duas modalidades de experiência, as duas maneiras de ser e de existir no mundo, festas como a de São João parecem ajudar a construir uma ponte.

Além disso, pensando que a festa opera, como já anunciado, em uma dimensão dramática entre a escassez e os excessos, a acumulação e o desperdício, um dos elementos fundamentais de uma situação festiva coletiva, que entre as sociedades de escassez torna-se um interessante ponto de reflexão, é o esbanjamento. Nas primeiras décadas de vida da comunidade, a falta de recursos de uma população muito superior a atual, em razão da quantidade de arrendatários e empregados das terras de plantio de hortelã e de algodão, coexistia com um excesso que não possuíam os moradores nos outros dias do ano. Como os bailes de sanfona já eram as atividades de fruição típicas, a novidade de muitos desses festejos arrecadatários estava na fartura de alimentos e na lotação de pessoas que, no caso da comunidade São João, ultrapassava cerca de quatro vezes mais dos visitantes da festa atual, em torno de duas a três mil pessoas. Nos relatos dos moradores a carne de vaca aparece como medida desse sucesso, já que antes chegavam a matar até onze bois, doados pelo grande proprietário de terras, para comer em um dia de festa e agora comem-se dois, no máximo três, em um contexto em que a carne, principalmente a de vaca, era excepcional na dieta caipira e aparecia somente em dias extraordinários, como considera Cândido (1971) e é representado no filme *Marvada Carne* (1985).

É principalmente no terreno da proteína que ainda é possível observar, atualmente, os resquícios do regime de autossuficiência econômica caipira de décadas anteriores, em que a maioria dos elementos da dieta eram obtidos e manipulados em casa. Muitos dos instrumentos utilizados para este fim e a relação entre as permanências e transformações estão inscritas no próprio território, registrado sob a forma de marcos, como os lugares (rios Piquiri e Tricolor), trajetos (de caça, pesca, trabalho, lazer, além dos que ligam às outras comunidades e localidades da região), símbolos (personagens, lutas, mitos e lendas), as estruturas fundiárias (a balsa, as pontes, construções), os equipamentos coletivos (moinhos, máquinas de arroz, de farinha, de cana, escolas novas e antigas, campos de futebol com vestiários demolidos, centro comunitário, cancha de bocha, mercearias, salões de festa, palcos de baile) que organizavam, afetavam e ainda afetam o cotidiano vivido (WANDERLEY, 2000, p. 117).

Revista Vernáculo n.º 50 – segundo semestre/2022

ISSN 2317-4021

Considera-se o território, nesse sentido, além das delimitações de um espaço restringido pela integração de alguns aspectos físicos, econômicos e socioculturais, também como a inscrição espacial da memória coletiva de pessoas, famílias, organizações, um espaço de vida de uma comunidade local, com uma história, uma referência identitária forte, uma dinâmica interna própria e pontes de contato e de integração para com a sociedade em que está inserido (WANDERLEY, 2000, p. 117). Estudar as festas como um elemento que oferece condições para refletir sobre o corpo social é, portanto, também se remeter aos laços profundos que os agricultores mantêm com a tradição camponesa recebida de seus antepassados.

A festa explora a capacidade de se relacionar com o passado e o futuro, de incorporar ao presente as alegrias de outros povos e as experiências de gerações passadas, permitindo que o presente seja vivenciado de forma mais ampla, plural e criativa, ao mesmo tempo em que se alargam as fronteiras do futuro (COX, 1974). As celebrações necessitam de um conjunto de lembranças comuns e de esperanças coletivas, nesse caso estreitamente ligadas à religião e, por isso, se relacionam tanto à memória, como à esperança. Não por acaso, durante os momentos de preparação e nos dias de trabalho comunitário, há um retorno constante aos causos do passado, enquanto conversam sobre a preocupação com a continuação da festa pelas gerações seguintes, demonstrando a importância de priorizar o olhar para a relação entre os tempos, nas distintas dimensões que a festa mobiliza, para compreender a situação atual de um território.

Ao refletir sobre essas festividades no espaço rural, como um modo particular de utilização do espaço e de vida social, é preciso considerar como características tanto um tipo de relação particular com a natureza, quanto relações sociais distintas, fruto da dimensão e da complexidade das coletividades rurais, que produzem práticas e representações próprias sobre o tempo, o espaço, o trabalho, a religião e outros (WANDERLEY, 2000, p. 88). Um rural compreendido, de acordo com Kayser (1990), em sua dimensão física, na ocupação da terra e nos seus símbolos, como lugar onde se vive, com as especificidades do modo de vida e os aspectos da identidade e, o lugar de onde se posiciona para enxergar e estar no mundo, com a inserção dos agricultores nas esferas mais amplas da sociedade.

Ainda que a relação entre a população urbana e a rural tenha se alterado muito nos últimos cinquenta anos, com uma mudança nas estruturas sociais de poder, de apropriação de espaços, trabalho, consumo e produção, com estímulos que tendem a um distanciamento dos conhecimentos e práticas tradicionais, pela presença predatória do agronegócio, nenhum desses elementos foi capaz de soterrar a festividade camponesa (Pessoa, 2007. Brandão, 2007), mas ela não é a mesma. As permanências da “tradição” e as transformações da contemporaneidade podem ser identificadas em diferentes esferas das festas: na sabedoria popular e no saber-fazer presentes na montagem das estruturas, na organização do espaço, no cardápio e no preparo das refeições, no trabalho comunitário, nos preparativos em que muitos equipamentos foram substituídos para facilitarem o processo, o que modifica não só o tempo, mas também

a estética e a identidade da festa (Marques, Brandão, 2015). Suas dinâmicas são alteradas com a apropriação da tecnologia industrializada e das facilidades da modernização, mas o pertencimento do domínio e da autonomia do evento a sua comunidade impede que ele seja transformado em simples mercadoria, espetáculo midiático ou simulacro.

Diferente das maiores festas do país, como o Maior São João do Mundo, em Campina Grande-PB, que surge de uma iniciativa do governo municipal em transformar as práticas, manifestações e festas populares que já aconteciam na região em eventos turísticos, institucionalizando, profissionalizando e passando a controlar a sua organização. O que não significa, necessariamente, que tais festas-espetáculo – com destaque também para as de Caruaru-PE, Aracaju-SE, Teresina-PI, Mossoró-RN e outras – extingam completamente os sentidos e significados para os foliões de outros tempos. Ainda que seja imprescindível voltar uma perspectiva crítica de análise ao formato industrializado, ao uso promocional da festa como produto econômico, midiático, servindo a propósitos políticos variados, investimentos financeiros com alta rentabilidade e, principalmente, mobilizando e utilizando, no plano discursivo dos organizadores e da mídia, a “autenticidade da cultura junina”, o “caráter tradicional” e a “identidade regional” para estes fins, alguns trabalhos demonstram como as festas continuam sendo reconhecidas, pelos moradores locais, como símbolo de sua cultura e pertencimento identitário (NÓBREGA, 2009). Há nessas festas, como demonstra Zulmira Nóbrega (2009), relações de poder, de disputa, conflitos e consensos e a magnitude do evento está relacionada à participação popular dos turistas, mas também dos moradores locais e regionais que adotam e vivenciam, de diferentes formas, a festa. Eles se entregam nas práticas lúdicas, aproveitam as datas para celebrar, se identificam com as tradições, símbolos, usos e costumes e são até estimulados emocionalmente pela rotina efervescente que ocupa o mês inteiro, com as cidades cenográficas e espaços artificiais que podem acionar memórias e sentimentos de identificação.

Além disso, ainda que a referência seja uma em específico, o que existe é uma reunião de várias festas: a festa pública, na praça principal ou dividida em vários lugares da cidade, as festas privadas e as festas nas casas, nos bairros, nas ruas que são fechadas pelos moradores que fazem as suas comidas típicas, acendem suas fogueiras, dançam suas quadrilhas, reúnem as famílias e depois vão juntos assistir ao show de fogos do Maior São João do Mundo. Existem tanto nas espetacularizadas, como nas tantas que ocorrem pelos estados, diferentes espaços que atribuem multiplicidade de sentidos e significados às festas e demonstram a sua complexidade.

Considerações Finais

A festa, com seus rituais e ritos, rezas, alegrias e brigas, como uma janela privilegiada que dá vista a outros tempos e em que convivem diversos sujeitos, estruturas, elementos, poderes, com os pés fincados nos aromas, sons, nas cores e comidas, na fé e nos valores religiosos, tem uma ampla capacidade de fornecer condições para refletir sobre a realidade, acionando práticas, elementos e processos.

Ela mobiliza desejos, ansiedades, orações, alegrias, simpatias, marca momentos importantes e também evidencia relações de poder, de status e de prestígio. É possível pensá-la a partir de uma pluralidade de perspectivas. As festas são capazes de sustentar a dureza das regras sociais, implodi-las ou ainda atuar na dupla dimensão, alternando e combinando momentos de sagrado, profano, de trabalho durante a festa e a festa durante o trabalho. Elas propiciam o reestabelecimento da ordem, mas também a negam, comunicam sobre um rural e um urbano que se transformaram, que tem limites cada vez mais maleáveis e estabelecem outros trânsitos e vínculos. Elas organizam a vida política local, se expressam por meio dela os conflitos, as escolhas individuais e coletivas, as ideias divergentes de como se deve organizar uma festa, o que devem fazer com seus resultados, quem de fora pode falar na cerimônia de queima da fogueira e quem pode cantar durante a missa sertaneja. Elas possuem um papel essencial na própria constituição da comunidade, sobre quais pessoas ainda podem ser consideradas parte do lugar, a depender do seu compromisso com a organização e o trabalho na festa. Ela pode operar tanto na manutenção de laços de comunhão, de afeto, como também dizer algo sobre os descontentamentos, as disputas e até processos de violência. Estudar as festas juninas é caminhar por vias que permitem percepções muito ampla sobre a sociedade, o espaço, o tempo, as transformações, permanências e os corpos que festejam, demonstrando que os vínculos e fronteiras entre as dimensões são muito mais complexas do que é possível explicar em uma oposição rígida.

Diferente de uma decadência da quantidade de festas com o passar do tempo, como apostavam alguns autores, o que se observa na sociedade brasileira é um aumento de todos os tipos de festa e por diferentes motivos, como demonstrou Rita Amaral (1998, p. 33). A festa de São João analisada, que ainda se mantém como uma das principais festas da região e de arrecadação comunitária, é exemplar dessa persistência de festas que não mais são as mesmas, mas que foram reinventadas a partir das novas condições de vida resultantes das transformações nas relações entre o espaço urbano e o rural, bem como novos contextos políticos, econômicos e sociais, de forma geral. Se muitas práticas, mitos, ritos e receitas se perderam ou permanecem apenas na memória dos moradores, outras resistiram, se transformaram ou foram incorporadas, rituais antigos de origem eclesiástica foram reapropriados pelas comunidades que não

fazem as procissões e leilões da mesma forma. As festas juninas se complexificaram, adquiriram outros símbolos e significados, outras tradições e formas de festejar foram criadas ao mesmo tempo e nos mesmos campos em que as máquinas da agroindustrialização e da modernização da agricultura avançavam.

Referências

AMARAL, Rita. **Festa à brasileira, Significados do festejar, no país que “não é sério”**. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de São Paulo. São Paulo, 1998.

_____. **Festas, festivais, festividades: algumas notas para a discussão de métodos e técnicas de pesquisa sobre festejar no Brasil**. In: Anais do II Colóquio Festas e Sociabilidades – CIRS/CASO/CEFET. Natal, 2008.

A MARVADA Carne. Direção: André Klotzel. Produção: Cláudio Kanhs. Tatu Filmes, 1985, 77min.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Memória do Sagrado**, Estudos de religião e ritual. São Paulo, Editora Paulinas, 1985.

_____. **Festas de Trabalho**. In Aprender e Ensinar nas festas populares. Salto para o futuro. Boletim 2, 2007.

_____. **A Cultura na Rua**. Campinas, Papyrus Editores, 1989.

_____. **Tempos e espaços nos mundos rurais do Brasil**. Ruris, vol.1, n.1, março de 2007.

CANDIDO, Antonio. **Os Parceiros do Rio Bonito, Estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **O rito e o tempo, Ensaio sobre o carnaval**. Civilização brasileira, Rio de Janeiro, 1999.

CHIANCA, Luciana. **Devoção e Diversão, Expressões contemporânea de festas e santos católicos**. Revista Antropológicas, ano 11, volume 18, p. 49-74, 2007.

COX, Harvey, 1974. **A festa dos foliões**. Vozes, Petrópolis.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**. Editora Rocco, 1997.

_____. **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. Petrópolis: Vozes, 1974. p. 150-173.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo, Ensaio sobre a noção de poluição e tabu**. Edições 70, Rio de Janeiro.

DURKHEIM, Emile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo, Martins Fontes, 1992.

- EVANS-PRITCHARD, E. E. **Os Nuer**. São Paulo, Perspectiva, 1978.
- _____. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005.
- GOLDMAN, M. **Alguma Antropologia**. Coleção Antropologia da Política, NUAP. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- GOODMAN, D., SORJ, B., and WILKINSON, J. **Da lavoura às biotecnologias: agricultura e indústria no sistema internacional**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.
- LEITE, Sérgio. **Padrões de Desenvolvimento e Agricultura no Brasil: Estatuto da Terra, Dinâmica Agrária e Modernização Conservadora**. Revista Reforma Agrária, 1995.
- LEVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis, Vozes, 1982.
- _____. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- _____. **Antropologia Estrutural Dois**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1993.
- MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. In Sociologia e antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- MARQUES, Luana Moreira. BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **As festas populares como objeto de estudo: contribuições geográficas a partir de uma análise escalar**. Ateliê Geográfico. Goiânia-GO, v. 9, n. 3, p. 7-26, dez/2015.
- PALMEIRA, Moacir. **Modernização, Estado e Questão Agrária**. Estudos Avançados, 1989.
- PESSOA, Jadir de Moraes. **Festas Juninas**. In Aprender e Ensinar nas festas populares. Salto para o futuro. Boletim 2, 2007.
- PEIRANO, Mariza. **O Dito e o Feito**. Ensaios de Antropologia dos Rituais. Coleção Antropologia da Política, NUAP. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- _____. **Temas ou Teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance**. Campos, p. 9-16, 2006.
- _____. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- PESSOA, Jadir de Moraes. **Festas Juninas**. In Aprender e Ensinar nas festas populares. Salto para o futuro. Boletim 2, 2007.
- RAPCHAN, Eliane Sebeika. **De identidades e pessoas: um estudo de caso sobre os Sem Terra de Sumaré**. São Paulo, FFLCH-USP, agosto de 1993.
- TURNER, Victor. **O Processo Ritual, Estrutura e Antiestrutura**. Petrópolis, Vozes, 1974.
- _____. **The Anthropology of Performance**. New York, PAJ Publications, 1987.
- WILKINSON, John. **O estado, a agricultura e a pequena produção**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. **A emergência de uma nova ruralidade nas sociedades modernas avançadas – o “rural” como espaço singular e ator coletivo.** Estudos Sociedade e Agricultura, 15, outubro 2000: 87-145.

Recebido em 19/04/22 aceito para publicação em 06/07/22.



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-CompartilhaIgual 4.0 Internacional.

Revista Vernáculo n.º 50 – segundo semestre/2022

ISSN 2317-4021