



FESTAS DE AGOSTO EM MONTES CLAROS E HIBRIDISMO: ENTRE PERMANÊNCIAS E REELABORAÇÕES

PARTIES AUGUST IN MONTES CLAROS AND HYBRIDITY: BETWEEN
CONTINUITIES AND REWORKINGS

*Maria Cristina Leite Peixoto**

*Viviane Bernadeth Gandra Brandão***

RESUMO

O objetivo deste trabalho consiste em estabelecer reflexões sobre o hibridismo cultural, de modo a colocar questões relativas à dinâmica das festas religiosas de agosto, na cidade de Montes Claros – MG. Estas festas são práticas relacionadas principalmente ao catolicismo e às irmandades negras e perduram por mais de 170 anos, com a presença de um número expressivo de grupos religiosos populares, moradores e visitantes. Porém, historicamente, notam-se mudanças nestes festejos religiosos, desde sua origem até a contemporaneidade, sobretudo no que diz respeito à presença ostensiva de elementos extra-religiosos, criando um evento marcado pelo hibridismo. Este texto, fundamentado nos Estudos Culturais e com foco no hibridismo cultural, destaca as contribuições de Peter Burke, Néstor Garcia Canclini, Hommi Bhabha e Stuart Hall, de modo a ampliar a compreensão da relação entre as expressões culturais de uma religião tradicional e a dinâmica sociocultural atual, das transformações, permanências, reelaborações e rupturas com a tradição religiosa e da modernidade. Desse modo, visa a contribuir para a reflexão sobre as dinâmicas religiosas local e do catolicismo contemporâneo.

Palavras-Chaves: Religião; Hibridismo cultural; Tradição; Modernidade

* Doutora em Sociologia pela UFRJ, professora do programa de mestrado em Estudos Culturais Contemporâneos da Universidade da Fundação Mineira de Educação e Cultura, FUMEC. E-mail: mcrislep@yahoo.com.br

** Mestre em Estudos Culturais Contemporâneos pela Universidade da Fundação Mineira de Educação e Cultura, FUMEC. E-mail: viviane.gandra1@hotmail.com

ABSTRACT

The objective of this work is to establish reflections on cultural hybridity in order to ask questions relating to the dynamics of religious festivals in August, in the city of Montes Claros - MG. These parties are practices related mainly to Catholicism and the black brotherhoods and last for over 170 years, with the presence of a significant number of popular religious groups, residents and visitors. However, historically, are noticeable changes in these religious festivals, from its origins to the contemporary, particularly with regard to the ostentatious presence of extra-religious elements, creating a marked by hybridity event. This text, based on Cultural Studies and focused on cultural hybridity, highlights the contributions of Peter Burke, Néstor García Canclini, HommiBhabha and Stuart Hall, in order to expand the understanding of the relationship between cultural expressions of a traditional religion and dynamics sociocultural current, transformations, continuity, reworkings and breaks with the religious tradition and modernity. Thus aims to contribute to the reflection on the religious site dynamic and contemporary Catholicism.

Keywords: Religion; cultural hybridity; Tradition; Modernity

INTRODUÇÃO

A reflexão sobre hibridismo cultural perpassa pela perspectiva dos Estudos Culturais, que se dedicaram à compreensão das relações interculturais e seus efeitos sociais e identitários. No caso aqui considerado, as festas religiosas de agosto, realizadas na cidade mineira de Montes Claros, nota-se a aproximação de elementos culturais diferenciados, tais como ritos das tradições religiosas católica e africana e práticas mundanas contemporâneas ligadas ao consumo, à política e ao lazer.

A dinâmica dessa aproximação remete à observação de Cuche (1999) sobre a pertinência da análise cultural para dar conta das complexas lógicas simbólicas vigentes no mundo contemporâneo. Segundo Hall (2003, p. 43)

A cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu “trabalho produtivo”. Depende de um conhecimento da tradição enquanto “o mesmo em mutação” e de um conjunto efetivo de genealogias. Mas o que esse “desvio pelo meio de seus passados” faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições. Paradoxalmente, nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão à nossa frente. Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar.

Desse modo, o processo de desestruturação e reestruturação simbólica, mais evidente em uma situação de contato entre culturas, é, de fato, marca do desenvolvimento de todo sistema cultural. Toda cultura é um processo permanente de construção, desconstrução e reconstrução, o que leva Cucho a sugerir a troca do termo “cultura” por “culturação”, destacando a dimensão dinâmica do processo. Essa dimensão pode ser observada nas festas de Montes Claros que, com o passar dos anos, foram se metamorfoseando, agregando à tradição novas concepções e ações que acompanham o surgimento de novos sujeitos.

1. FESTAS RELIGIOSAS

Como um fenômeno revelador da cultura e da sociedade, as festas constituem um tema de crescente interesse para diversas áreas do conhecimento. Sua ocorrência chama atenção para questões relativas à qualidade das interações que promovem, para as formas de experiência que proporcionam aos participantes, para os rituais que nelas se executam, para seu significado sociocultural, dentre outras questões.

Amaral (1998) faz um balanço dos estudos sobre festas:

Em primeiro lugar, há o problema relacionado à bibliografia sobre festa: encontra-se uma vasta quantidade de trabalhos sobre festividades de todos os tipos, especialmente etnografias de sociedades indígenas, e um sem número de pesquisas de orientação folclorista, em geral meramente descritivos, muitos dos quais fazem uso de conceitos já abandonados como os de “cultura espontânea”, “sobrevivência cultural” e outros do mesmo gênero. Tais estudos, se servem como documentos por seu caráter minuciosamente descritivo dos eventos em si e no momento em que se realizam, poucas vezes apresentam a preocupação com o registro dos contextos sociais e econômicos em que ocorrem. Excessivamente preocupados em buscar o que se considera “o original”, “o tradicional”, “as sobrevivências culturais”, escapa aos observadores não apenas os processos transformativos, mas também as razões que os impulsionam” (AMARAL, 1998.p.13).

As festas são um importante mecanismo de operação de ligações, espaço privilegiado de reunião das diferenças, de figurações sociais, de assembleia coletiva e de sociabilidade, de trocas, comunicação, do “fazer” e se “refazer” de uma sociedade; contudo, essas características devem ser vistas como parte desses processos transformativos aos quais Amaral se refere e que interessam à pesquisa proposta.

Dentre as várias modalidades festivas, as festas populares, diferentemente do que possa parecer à primeira vista, representam algo que vai além da tradição e não se limitam ao momento e nem ao espaço em que se realizam. Elas abarcam as dimensões da invenção/experimentação e da virtualidade. De acordo com Perez (2011), em referência a Duvignaud (1977, p.117), “mais que os movimentos sociais, que as ideologias, que os partidos”, na festa “o homem muda a si mesmo porque ele se inventa”.

As análises dos estudos sociológicos clássicos enfatizam a festa como meio de reafirmação de um povo como uma unidade social e a ideia de que o símbolo dominante da festa é a própria coletividade, objeto da celebração. Para Durkheim (1996), as festas constituem-se um tipo de ação social coletiva prevista, previsível e repetida, um espaço social e um tempo social extraordinários em que ideias e valores se tornam perceptíveis.

Em “As formas elementares da vida religiosa”, Durkheim (1996) aponta para a relação entre religião e festas: ambas promovem a aproximação entre os indivíduos, criam um estado de “efervescência” coletiva e permitem a transgressão das normas do cotidiano, a começar pela pausa das atividades do dia a dia e a “suspensão” das atividades profanas da vida pública e privada. Ao analisar o que considerou como aspectos elementares da vida religiosa, o sociólogo aponta para a dualidade entre o sagrado e o profano como aspecto estrutural do fenômeno religioso. Além disso, dotada de força moral, a religião define as fronteiras entre o certo e o errado, dando suporte às classificações, ao pertencimento e à exclusão social.

Por demarcarem territórios e significados opostos, em princípio a vida religiosa e a vida profana *não podem coexistir ao mesmo tempo* (destaque nosso). As festas respondem a necessidade de separar, de tempos em tempos, “dias ou períodos determinados dos quais todas as ocupações profanas sejam eliminadas”. Contudo, elementos recreativos e estéticos das festas são cruciais para a religião, são encenações dramáticas que, por vezes, diluem as fronteiras entre rito religioso e divertimento público.

As festas desencadeiam estados de efervescência coletiva e permitem que os participantes “saíam de si mesmos”, tal como na religião. Tanto na religião como nas festas, elementos como música e dança, por exemplo, contribuem para o alcance de um estado extraordinário que em certas ocasiões aproximam o sagrado e o profano, o permitido do interdito, o que faz da relação entre esses fenômenos algo notável.

Em seus estudos sobre religião, Mircea Eliade (2001) aponta para os dois lados do tempo: o sagrado e o profano. Nos intervalos do tempo profano, tem lugar o tempo dos ritos religiosos, que encontram nas festas ocasião para sua atualização. Nessa atualização, o rito ordena, classifica, hierarquiza, dando sentido ao que é socialmente importante e ao que não é, relembra um acontecimento primordial, aquilo que os deuses ou seres divinos fizeram no começo do Tempo, o marco de uma cultura.

Uma festa desenrola sempre do tempo original. É justamente a reintegração desse tempo original e sagrado que diferencia o comportamento humano durante a festa daquele de antes ou depois. Em muitos casos, realizam-se durante a festa os mesmos atos dos intervalos não festivos, mas o homem religioso crê que vive então num outro tempo (ELIADE, 2001, p.46).

As festas religiosas ligadas ao catolicismo popular apresentam uma forma de contato com o sagrado intermediado pela presença dos santos, elemento central desta religiosidade. Neste catolicismo “cabe ao praticante beber de todas as fontes, de modo que o sincretismo é a própria condição de acesso à plenitude e multiplicidade do sagrado. O espaço privilegiado da experiência religiosa não são os sistemas religiosos em si, mas as fronteiras entre eles” (STEIL, 2001, p.23).

O catolicismo popular¹ é caracterizado por uma religiosidade “simples” e espontânea, comparado à religião oficial; o culto aos santos é organizado pela ação de lideranças leigas, dispensando em muitos casos, os serviços de sacerdotes e a sistematização dos conteúdos da fé praticados pela oficialidade religiosa. Nessa manifestação do catolicismo, os leigos tornam-se os maiores protagonistas, por meio das benzedeiras, rezadores, grupos populares.

No Brasil, é comum que as festas religiosas populares apresentem aspectos dos ritos religiosos católicos, indígenas e afro-brasileiros, criando eventos híbridos em suas raízes.

2. FESTAS DE AGOSTO EM MONTES CLAROS

Na cidade de Montes Claros, localizada no norte de Minas Gerais, ocorrem anualmente as festas populares vinculadas aos cultos religiosos católicos e afrodescendentes, no mês de agosto e, em virtude disso, denominadas “festas de agosto”. Os primeiros registros formais de

¹ Segundo Oliveira (1985, p.135) é um conjunto de representações e práticas religiosas auto-produzidas pelas classes populares, usando o código do catolicismo oficial.

existência das festas constam em ata da Câmara Municipal de Montes Claros, datada de 23 de maio de 1829². No entanto, essas comemorações só foram oficializadas em 14 de agosto de 1884, mediante licença dada pela Igreja Católica para a realização de festas em devoção aos santos negros. Esse controle eclesiástico se insere no contexto do catolicismo romanizado³, que estimulou padres brasileiros e estrangeiros que vieram para o Brasil a se empenharem na domesticação das festas religiosas populares, as quais perduraram, como observa Malveira (2011), entre as “tensões religiosas, sociais e as necessidades dos brincantes (...)” (MALVEIRA, 2011, p.69).

Os festejos e celebrações de origem africana, nem sempre acolhidos no calendário religioso da Igreja Católica e pelos poderes locais, conquistaram paulatinamente espaço de relevância nas festas, permitindo que a população de negros e descendentes praticassem seus respectivos costumes e crenças adaptados à realidade cultural local, sem abrir mão de suas danças, rituais e músicas, imprimindo-se assim a eles um caráter dinâmico.

Hoje, as festas ganharam visibilidade, e prestígio por sua atratividade. Há um número expressivo de pessoas, nativos e turistas, que acompanham as comemorações. Inicialmente, porém, houve resistência às referidas expressões culturais por parte de alguns setores da Igreja Católica, em decorrência da luta por recursos materiais e simbólicos, conforme observa Eugênio (2002).

A relação entre a Igreja e as irmandades negras nas Minas Gerais do período colonial teve em uma de suas faces a marca da tensão, devido aos interesses inconciliáveis que uma defendeu diante da outra, em torno de recursos financeiros (necessários para que ambas organizassem suas atividades) e da vivência religiosa (razão pela qual ambas existiram naquele período). E isto pode ter ocorrido porque as festas devocionais talvez tivessem sido de fundamental importância para os escravos e os libertos, como a (re)definição e a (re) construção de relações de identidade e poder internos ao grupo, de forma que o destaque que tais festas receberam no orçamento geral de suas associações religiosas tivesse um sentido que transcendia até mesmos as expectativas dos artífices da ordem escravista, os quais muitas vezes pensaram que as manifestações lúdicas e de religiosidade daqueles indivíduos não passavam de meros folguedos, sem nenhum objetivo; o que

² Nessa ata há o seguinte registro: “quando Marcelino Alves pediu licença para tirar esmolas para as festas de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito que pretendia realizar nesta freguesia”(PAULA,2007.p. 611).

³Para Micelli (1988) em linhas gerais, trata-se do movimento de reestruturação interna da hierarquia eclesiástica, empreendido pelo Vaticano a partir da segunda metade do século XIX, com o objetivo de minimizar as perdas decorrentes da separação entre igreja e Estado e reforçar seu poder. No Brasil, buscou submeter o catolicismo popular ao controle romano, reforçando o rigor doutrinário e hierárquico, sobretudo pela ação de padres ligados às ordens estrangeiras que vieram para o país.

não é verdade se invertermos o foco da análise, partindo agora das próprias motivações dos negros (EUGÊNIO, 2002, p. 45-46).

As festas aqui consideradas expressam elementos políticos, econômicos e culturais tradicionais que remontam às relações referidas na citação anterior, e os atualizam pela incorporação de referências às ações e modos de vida contemporâneos. Souza(2010)⁴ distingue nos festejos, como parte da tradição, a caminhada até a igreja do Rosário, onde se levanta o mastro; o toque do sino para anunciar a aproximação dos ternos; o reinado com a imagem do santo; as roupas; os cantos; as cores; a igreja; o levantamento da bandeira; a decoração da igreja com a cor do santo do dia; a dança dos caboclinhos; os instrumentos; as missas na igreja do Rosário depois do reinado; os passos sincronizados; as visitas aos mordomos e bandeiras; o louvor antes e depois de levantar a bandeira; a devoção à Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Divino Espírito Santo; a procissão com todos os cortejos e grupos e a missa de agradecimento no domingo; o almoço oferecido pela corte e a missa . A “modernidade”, entendida como os elementos de caráter não religioso agregados à tradição, está representada por elementos incorporados às roupas e instrumentos, ligada à economia, ao consumo, e ao lazer.

Observa-se ainda que a tradição foi alterada com a retirada de alguns elementos rituais, as danças mudaram, os ternos inovaram os componentes, os instrumentos estão mais atuais e houve mudança nos mastros.

Fato é que as atrações mundanas ganharam espaço diante das expressões religiosas. Hoje, palcos para apresentações musicais profanas, barraquinhas de venda de roupas, calçados, artesanato, artigos para o lar, bijuterias, bebidas e pratos típicos da região ocorrem concomitantemente aos momentos de expressão do sagrado religioso, dando sinais de uma expressiva mudança nos festejos. A Igreja Católica, que historicamente buscou exercer o controle das festas, precisa lidar com isso.

⁴SOUZA, Angela A. Tradição Religiosa e Modernidade: Festa de Agosto em Montes Claros. Disponível em <<http://congressods.com.br/segundo/images/trabalhos/populacoes/Angela%20Aparecida%20Souza.pdf>>. Acesso em 12 abr.2015.

3. HIBRIDISMO CULTURAL

A reflexão acadêmica sobre os processos de contato intercultural e seus efeitos deu origem a diferentes propostas analíticas. Peter Burke (2006) analisou o tema discutindo sobre objetos, situações, terminologias e reações próprias derivadas desses processos. Burke trabalhou com a ideia de *circularidade cultural* e argumentou que uma cultura em contato com outra pode ser associada ou modificada pelas particularidades locais, e voltar à sua origem. Se para o autor a globalização torna inevitáveis os processos de hibridização da cultura, o conceito de hibridização deve considerar tanto a “perda de tradições regionais e de raízes locais” (BURKE, 2006, p. 18), quanto os encontros culturais, a criatividade e inovação que podem fazer surgir; deve ainda dar conta de ações conscientes e inconscientes dos homens no intercâmbio cultural. Práticas culturais híbridas podem ser identificadas na música, na religião, na linguagem, nas festas.

Bhabha (1998), ao analisar a relação entre colonizadores e colonizados, observa que o contato intercultural e o hibridismo não são processos harmoniosos. O hibridismo em Bhabha resulta da contestação do discurso hegemônico pelo colonizado, que, produz um discurso híbrido para exigir que suas diferenças culturais sejam consideradas. Porém, o hibridismo não resolve o embate e o processo de tensão entre distintas referências culturais e nem é um novo elemento resultante da junção de duas matrizes culturais diferentes; ele seria então um processo resultante do choque, da luta, não se tratando, pois, simplesmente, de processo de adaptação e ressignificação cultural.

Hall e Bhabha analisam o hibridismo cultural como um processo de negociação marcado por ambivalências e conflitos. Nessa negociação os indivíduos ocupam diferentes posições de poder e têm diferentes graus de legitimidade. Hall (2003), ao observar a experiência da diáspora de caribenhos em direção à Grã-Bretanha, observa que a hibridização acontece no contexto da diáspora e no processo de tradução cultural que os indivíduos vivenciam para se adaptarem às matrizes culturais diferentes da sua de origem. Para o autor “O hibridismo *não* se refere a indivíduos híbridos, que podem ser contrastados com os “tradicionalistas” e “modernos” como sujeitos plenamente formados. Trata-se de um processo de tradução cultural, agonístico uma vez que nunca se completa, mas que permanece em sua indecidibilidade” (HALL, 2003, p. 74).

Tradução cultural implica em negociação entre diferentes matrizes culturais, as de origem e as novas com as quais se trava contatos, a exemplo dos processos migratórios. A necessidade de diálogo entre as duas realidades, no entanto, não proporciona aos sujeitos o sentimento de conforto, mas abrem a possibilidade de percepção da mutabilidade e ressignificação das identidades, constantemente reconstruídas na diferenciação e assimilação da alteridade, criando insegurança quanto a identificação de uma matriz cultural mais representativa. Como conclui Bhabha

Não é simplesmente apropriação ou adaptação; é um processo através do qual se demanda das culturas uma revisão de seus próprios sistemas de referência, normas e valores, pelo distanciamento de suas regras habituais ou “inerentes” de transformação. Ambivalência e antagonismo acompanham cada ato de tradução cultural, pois o negociar com a “diferença do outro” revela uma insuficiência radical de nossos próprios sistemas de significado e significação (Bhabha, 1997 *apud* Hall, 2003, p. 75).

Canclini, por sua vez, põe em destaque a questão política relacionada à “hibridação”, termo preferido pelo autor, na medida em que

(...) abrange diversas mesclas interculturais – não apenas as raciais, às quais costuma limitar-se o termo “mestiçagem” – e porque permite incluir as formas modernas de hibridação melhor do que “sincretismo”, fórmula que se refere quase sempre a fusões religiosas ou de movimentos simbólicos e tradicionais (CANCLINI, 2008, p. 19, nota1).

Pela amplitude do conceito, Canclini (2008) dá importantes indicações de análise de processos de contatos culturais. Para o autor, o processo de hibridação caracteriza-se como o processo sociocultural em que estruturas ou práticas, que existiam em formas separadas, combinam-se para gerar novas estruturas, objetos e práticas. No mundo contemporâneo, o aumento de viagens e relações entre as culturas fomentam o maior acesso aos repertórios culturais alheios. Essa relação não é só de enriquecimento, ou de apropriação harmoniosa, mas pode engendrar conflitos. Os processos de hibridação são uma das modalidades de interculturalidade.

O centro da análise do autor são os agentes sociais envolvidos na construção dos produtos culturais *cultos*, *populares* ou *massivos* (ligados à indústria cultural) e suas relações com a modernidade. Para ele, é fundamental a consideração das estratégias empregadas por diversos atores na construção de uma cultura híbrida, entendida

como pluralidade de referências, uma mistura de relações entre dominantes e dominados, elementos tradicionais e modernos, padrões considerados cultos, populares ou massivos.

Ao pensar sobre o enfrentamento dos setores tradicionais e modernos latino-americanos, Canclini observa a ritualização das tradições para legitimar aqueles que as construíram ou se apropriaram delas, promovendo, por exemplo, a teatralização do patrimônio cultural e usando meios diversificados de difusão de conteúdos “tradicionais”, como escolas, celebrações, festas, exposições.

Em geral, a comemoração tradicionalista se sustenta pelo desconhecimento do passado. Canclini argumenta ainda que as análises da tradição privilegiam os bens culturais – objetos, narrativas, músicas, valorizados mais pela sua manutenção do que pela sua transformação – em detrimento dos agentes que os geram e utilizam. As considerações sobre *cultura popular* feitas pelo autor destacam que se trata de uma construção dinâmica e não um dado.

Na dinâmica social atual pode-se dizer que a) as culturas populares não são suprimidas; b) as culturas tradicionais não representam a parte majoritária da cultura popular, na medida em que ocorre participação significativa de populações urbanas e aumento da relação com a vida urbana; c) o *popular* não se concentra nos objetos e por isso as condições econômicas de sua produção e consumo, os comportamentos e processos comunicacionais, interações e rituais devem ser o foco de análise; d) o *popular* não é monopólio dos setores populares, já que órgãos governamentais e a iniciativa privada intervêm nos processos comunicacionais; e) o *popular* não é vivido pelos sujeitos populares como “complacência melancólica para com as contradições”; f) a preservação pura das tradições não é sempre a estratégia mais indicada para a reprodução e reelaboração de uma situação a elas relacionada, pois novas tecnologias e/ou novos materiais podem ter papel importante na consolidação de comunidades tradicionais sem “corrompê-las” e desvirtuá-las; g) finalmente, a adequada consideração das culturas populares deve desligar-se da ideia de autonomia absoluta e “pureza” das manifestações populares, e descartar a noção de que não há relação com as indústrias culturais, a política e o mercado.

Canclini atribui à modernidade o esforço de classificação rigorosa das *coisas* e das *linguagens* que as expressam, tal como a organização sistemática dos *espaços* sociais em que devem ser consumidos. Essa ordem deveria estruturar a vida dos consumidores e prescrever seus

comportamentos e modos de percepção adequados a cada situação. No entanto, a própria dinâmica da vida urbana moderna/contemporânea transgride continuamente essa ordem, cruzando interesses do mercado, históricos, estéticos e comunicacionais. As lutas simbólicas para neutralizar, dificultar determinada decodificação da mensagem dos outros, alterar seu significado, e submetê-las à própria lógica, expressam um campo social agonístico no qual estão presentes o mercado, a tradição, o Estado, a publicidade e a luta da cultura popular pela sobrevivência.

A tradição hoje, na cidade moderna, se coloca meio a sistemas de signos políticos e comerciais. A dinâmica urbana facilita que a memória interaja com a mudança, que seja revitalizada ao dialogar com as contradições presentes, estão inseridas na dinâmica urbana. Os cruzamentos intensos e a instabilidade das tradições, podem ser fonte de preconceitos e confrontos. Seu sentido se constrói também em conexão com as práticas sociais e econômicas, por exemplo, nas disputas pelo poder local e na competição para aproveitar as alianças com poderes externos.

As hibridações descritas por Canclini apontam para a ideia de que hoje todas as culturas perdem a relação exclusiva com seu território, o que as torna “de fronteira”, mas ganham em intercâmbio e conhecimento. A análise do autor desvela o complexo jogo entre semelhanças e diferenças, pertencimento e não-pertencimento, nacionalidades, religiões etc, que dão forma aos contatos culturais na sociedade contemporânea. Sua análise fornece importantes orientações para o entendimento dos modos diversos de lidar com a tradição, práticas e objetos a ela dedicados, como é o caso das festas religiosas de agosto em Montes Claros.

Percebe-se na atualidade que nestas festas a presença dos ritos religiosos católicos, afro-brasileiros e indígenas desde sua origem, criou um evento de raízes híbridas, que ganhou visibilidade por sua força, beleza, colorido, júbilo, enfim pela sua dinâmica.

A estruturação atual da festa religiosa, com duração de quatro dias de agosto, se dá, no primeiro dia, em honra a Nossa Senhora do Rosário, no segundo a São Benedito, no terceiro ao Divino Espírito e no quarto em honra às três devoções. As práticas festivas atualmente são organizadas por um padre da Igreja Católica e um representante de cada um dos grupos

populares: Catopês, Marujada e Caboclinhos⁵. Os participantes desses grupos caminham pelas ruas centrais da cidade com as bandeiras dos santos, em um ritual que tem a missão de purgar os lugares profanos, anunciando e proclamando os reinados que estão por vir.

Enquanto ações religiosas tradicionais são realizadas, tendo como ponto alto o momento de erguer as bandeiras de cada santo, criando uma simbologia da comunicação entre santos devocionais, os grupos e a população participante têm a seu dispor apresentações artísticas e shows não relacionados à religião, barracas com o comércio de comidas e bebidas, artesanatos, bijuterias, roupas.

Pode-se supor que esta dinâmica se deve aos contatos culturais, à secularização e ao pluralismo; deve-se ressaltar, no entanto, o sincretismo próprio ao catolicismo popular, que aproxima a religião católica da cultura regional e ressignifica elementos, transgredindo as tentativas de ordem provenientes do catolicismo romanizado. Segundo Azevedo (1996), essa religiosidade relaciona-se mais com a estrutura local do que com a sociedade nacional e é relativamente independente da igreja formal.

Neste aspecto, nota-se uma disputa constante no interior da cultura, particularmente da cultura religiosa católica, tal como observou Hall sobre a dialética da luta cultural.

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

Além da luta interna ao catolicismo, pode-se prever as disputas com as religiões afrodescendentes e provavelmente com outras crenças locais, dado o declínio da hegemonia católica e a constituição do pluralismo religioso brasileiro. As religiões que convivem hoje no Brasil “obedecem alinhadas de forças que as colocam ora em situações de trocas, interpenetrações e comunicações, ora em situações de diferenciação, competição e enfrentamento” (Camurça, 2009, p.174).

No campo extrarreligioso, as disputas dão-se ainda com o consumo e o lazer, representados pela venda de comidas e bebidas típicas e shows de músicas seculares, bem como no âmbito político, ligado aos ganhos simbólicos e eleitorais trazidos pelas festas, o que nos remete às

⁵ Esses grupos representam as etnias que constituíram o Brasil. Os catopês lideram os festejos e representam a tradição africana, os marujos encenam os navegantes portugueses em busca de novas terras e os caboclinhos interpretam os índios.

observações de Canclini acerca da vivência urbana da tradição hoje, situada também entre sistemas políticos e comerciais. O diálogo com as contradições presentes e os cruzamentos intensos de referenciais distintos, dão uma configuração especial às festas religiosas contemporâneas, cuja investigação pode dar interessantes indicadores da dinâmica religiosa atual.

O poder é um elemento marcante nas festas. Segundo Hall, o poder “é um aspecto intrínseco das relações culturais, pois não existe uma cultura popular íntegra, autêntica e autônoma, situada fora do campo de força das relações de poder e de dominação culturais. (HALL,2003, p. 254).

Percebe-se, pois, que as festas religiosas não escapam à tendência contemporânea de desenvolver culturas híbridas. Esse hibridismo desestabiliza antigos demarcadores simbólicos e, nesse sentido, o estudo das festas de agosto não pode prescindir da análise das estratégias empregadas pelos agentes sociais envolvidos na sua construção e de sua relação com os elementos que compõem uma manifestação marcada pela hibridação.

Compreende-se que nesta reflexão acerca das culturas contemporâneas, seja popular, massiva ou de elite, há uma disputa constante entre conteúdos simbólicos. As festas de agosto representam a complexidade dessa situação em que se presenciam “apropriações” e “circularidades” entre as culturas. Desse modo, a oposição entre cultura popular e cultura de elite não está nos materiais simbólicos que utilizam, mas nos discursos proferidos em relação a eles.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Rita. As mediações culturais da festa. **Revista Mediações**. Londrina, n.3, vol I, p. 3-22, jan/jun.1998.

AZEVEDO, Thales de. **Problemas metodológicos da sociologia do catolicismo**. Cultura e situação racial no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1996.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG,1998.

BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2006

CAMURÇA, Marcelo A. Entre sincretismo e “guerras santas”: dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro. **Revista USP**, São Paulo, n.81, p. 173-185, março/maio 2009.

Disponível em <http://www.usp.br/revistausp/81/14-marcelo.pdf>. Acesso em 22/03/1015.

-
- CUCHE, Dennys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 1999
- CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas – estratégias para entrar e sair da modernidade**. 4. ed. São Paulo: UNESP, 2008.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução, Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- EUGENIO, Alisson. **Tensões entre os Visitadores Eclesiásticos e as Irmandades Negras no Século XVIII Mineiro**. Rev. bras. Hist., São Paulo, v. 22, n. 43, 2002. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882002000100003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 15jan.2015.
- HALL, Stuart. **Da diáspora – identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.
- MALVEIRA, Ricardo Ribeiro. Os Catopês de São Benedito em Montes Claros: rastros de uma ancestralidade mineira negra e festiva. **Dissertação de Mestrado**. Universidade Federal da Bahia, 2011.
- MICELI, Sérgio. **A elite eclesiástica brasileira (1890-1930)**. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1988.
- STEIL, Carlos Alberto. Pluralismo, Modernidade e Tradição: Transformações do Campo Religioso, in **Ciências Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, no 3, 2001.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. **Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1985
- PAULA, Hermes de. **Montes Claros, sua história, sua gente e seus costumes**: Unimontes editora, 2007.
- PEREZ, Léa Freitas. **Festa, religião e cidade: corpo e alma do Brasil**. Porto Alegre: Medianiz, 2011.