

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

DANIELA SENGHER

**RELIGIÃO E POESIA ORAL COMO LINGUAGEM: MODO DE VIDA E
REALIZAÇÃO DE SENTIDO NOS PROCESSOS RITUAIS DE CULTO AOS
SANTOS DA TAIEIRA DE LARANJEIRAS EM SERGIPE**

**SÃO CRISTÓVÃO – SE
2022**

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

S474r Senger, Daniela
Religião e poesia oral como linguagem : modo de vida e
realização de sentido nos processos rituais de culto aos santos da
Taieira de Laranjeiras em Sergipe / Daniela Senger ; orientador
Rogério Proença Leite. – São Cristóvão, SE, 2022.
253 f. : il.

Tese (doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de
Sergipe, 2022.

1. Religião e sociologia. 2. Religião e cultura – Laranjeiras (SE).
3. Cultura popular. 4. Poesia popular. 5. Danças folclóricas -
Laranjeiras (SE). I. Leite, Rogério Proença, orient. II. Título.

CDU 316.74:2(813.7)

Daniela Senger

**RELIGIÃO E POESIA ORAL COMO LINGUAGEM: MODO DE VIDA E
REALIZAÇÃO DE SENTIDO NOS PROCESSOS RITUAIS DE CULTO AOS
SANTOS DA TAIEIRA DE LARANJEIRAS EM SERGIPE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Sergipe para a obtenção do título de Doutora em Sociologia.

Área de concentração: Cidades, Patrimônios e Turismo

Orientador: Prof. Dr. Rogerio Proença Leite

São Cristóvão – SE
2022

Para Alexandre e Pedro.

AGRADECIMENTOS

Ao meu grande amor Joe Marçal, pelas infinitas conversas, pelo apoio amoroso e pelas ideias criativas e teóricas que foram essenciais para o que consegui construir nessa tese. Ao pequeno cachorrinho Bartolomeu que chegou no meio da tempestade sendo um sol caramelo na finalização desse processo.

Aos meus pais, Marlei e Sigmar, ao irmão Felipe e à cunhada Antônia, aos meus sobrinhos Alexandre e Pedro, por sempre se alegrarem com minhas conquistas.

Às amigas e aos amigos que estiveram na torcida, sendo companhia motivadora.

Ao meu orientador, Rogerio Proença Leite, pela abertura, paciência e boas orientações ao longo do doutorado.

À Banca examinadora, por aceitar o convite para compor a comissão de avaliação, pelo tempo de leitura e de diálogo: Prof. Frank Marcon, Prof. Péricles Andrade, Prof. Denio Azevedo e Profa. Joseane Brandão.

À CAPES, pela Bolsa de estudos concedida durante 4 anos e meio. Que a ciência brasileira possa se reencontrar em breve, melhorando e dando continuidade ao apoio à pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, incluindo os coordenadores entre 2017 e 2022, Wilson de Oliveira e Marcelo Ennes, todo o corpo docente e os secretários Jonatha e Dayanne Santos Silva.

À Universidade Federal de Sergipe, pelo espaço de formação e aprendizagem.

Ao professor do curso de Letras da UFS, José Juva, por ter me apresentado o tema da poesia oral.

À professora Beatriz Góis Dantas, pela obra e pelo olhar sobre as culturas populares de Sergipe.

Ao Grupo “Taieira de Laranjeiras”, à mestra Bárbara Cristina dos Santos e à coordenadora Maria do Espírito Santo (Dona Ciza), pela verdade de suas vidas.

“A melhor pesquisa [...] não é a que descreve uma tradição e lhe atribui conceitos (‘cultura nacional’, ‘folclore’, ‘arte popular’), mas a que oferece um mapa da estrada onde essa paisagem e seus nomes vão mudando”.

(Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti)

RESUMO

A Taieira de Laranjeiras é um grupo das culturas populares composto majoritariamente por mulheres, cujas líderes são participantes do nagô, religião de matriz africana que cultua Orixás da Costa. Esse grupo também cultua os santos católicos protetores dos negros, São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, sobretudo no Ritual de Coroação da Rainha da Taieira que ocorre na Festa de Reis, atrelada ao Encontro Cultural de Laranjeiras. A Taieira transita tanto no Terreiro Nagô Santa Bárbara Virgem quanto na Igreja Católica São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, localizados em Laranjeiras, Sergipe. A Taieira e outros grupos de culturas populares são matéria para ações de patrimonialização de bens imateriais, sendo comumente acionados para estimular o turismo local. Em geral, também são acolhidos como marcas da “sergipanidade” em discursos oficiais, em espaços culturais (como o Largo da Gente Sergipana) e em eventos e festas. Essa tese partiu do conceito “religião” como categoria útil para a pesquisa em Sociologia da Religião e construiu diálogos com as Ciências da Religião e os Estudos Culturais e Literários, com foco na “poesia oral”. Na pesquisa doutoral, buscou-se compreender os processos rituais públicos da Taieira para analisar se as categorias poesia oral e religião como linguagem são pareáveis e fatores mobilizadores na manutenção do grupo. O estudo de cunho qualitativo – alicerçado em pesquisa de campo e em pesquisa teórico-bibliográfica situada na Sociologia da Religião – permite afirmar que essas noções são pareáveis e elementos formadores e formativos observáveis nas dinâmicas e na continuidade do grupo da Taieira. Essa conclusão foi possível por meio do seguinte percurso de pesquisa alicerçado em 4 momentos. (1) Quadro de panoramas e conceitos, com foco no termo “religião”, oferecendo uma vista sobre religião como questão sociológica e sobre como a construção do conceito aparece nos Estudos Culturais. (2) Construção da categoria de análise proposta na tese: religião e poesia oral como linguagem, sendo colocado em tela perspectivas em torno do conceito de ritual. (3) Mapa de revisões, panoramas e desconstruções sobre outras nuances que são caras ao objeto (culturas populares, folclore, patrimônio, religiosidade popular), para situar quem lê sobre os inúmeros meandros que perfazem o campo das culturas populares. (4) Revisões e panoramas sobre a Taieira histórica; conflitos, reconhecimento e agência de grupos das culturas populares no Encontro Cultural de Laranjeiras; dados empíricos secundários angariados por meio de pesquisas; dados empíricos primários coletados nas observações de campo (descrição de processos rituais e desafios da Taieira de Laranjeiras); resistência, reconhecimento, valorização e condições materiais da Taieira; análise de dados a partir das categorias religião e poesia oral como linguagem nos processos rituais da Taieira. Em suma, poesia oral e religião como linguagem são elementos pareáveis, inseparáveis e não dicotômicos nos processos rituais da Taieira de Laranjeiras-SE, revelando agência em prol de realização de sentido que corrobora um modo de vida. A poesia-oral-como-linguagem da Taieira é, concomitantemente, lúdica e religiosa, e a religião-como-linguagem da Taieira é, ao mesmo tempo, religiosa e lúdica.

Palavras-chave: Religião. Poesia oral. Processos rituais. Culturas Populares. Taieira de Laranjeiras.

ABSTRACT

Taieira de Laranjeiras is a group part of popular cultures formed mostly of women, whose leaders are members of the “nagô”, a religion of African origin that worships Orishas *da Costa* in Brazil. This group also worships two Catholic saints – known to be the saints who protect black people, namely, *São Benedito* and *Nossa Senhora do Rosário* – especially in the Ritual of Coronation of Taieira’s Queen that takes place at the Three Kings Festival, a festivity linked to the Cultural Encounter of Laranjeiras. Taieira moves mutually both from the Terreiro Nagô Santa Bárbara Virgin and from the Catholic Church São Benedito and Nossa Senhora do Rosário, located in the municipality of Laranjeiras, State of Sergipe-Brazil. Taieira and other groups of popular cultures may go through actions to be said or recognized as Intangible Cultural Heritage and are commonly referred as cultural expressions to stimulate local tourism. In general, they are also chosen as faces of “*sergipanidade*” in official speeches, in cultural places (such as *Largo da Gente Sergipana*) and in cultural events and festivities. This doctoral thesis started with the concept “religion” as a useful category for research in Sociology of Religion and sought to build dialogues with Religious Studies and Cultural and Literary Studies, focusing on “oral poetry”. In the doctoral research, we sought to understand public ritual processes carried out by Taieira to analyze whether the categories oral poetry and religion understood as language are comparable and mobilizing factors in the historical permanence of the group. The qualitative study – based on field and theoretical-bibliographic research in Sociology of Religion – allows us to affirm that these notions are comparable from their traits and formative elements that can be observed in the social dynamics and in the continuity of Taieira group. This conclusion was possible through the following research paths built on 4 sections. (1) Panoramas and concepts – focusing on the term “religion” – to offer a view on religion as a sociological issue and to see how the construction of this concept appears in Cultural Studies. (2) Construction of the analysis category proposed in the doctoral thesis: religion and oral poetry as language, highlighting some theoretical perspectives on the concept of ritual. (3) Map of bibliographic research, panoramas and deconstructions on other related themes associated with our research object (popular cultures, folklore, cultural heritage, popular religiosity), to inform the reader about the huge intricacy that makes up the field of popular cultures. (4) Research studies and panoramas concerning historical aspects of Taieira; conflicts, recognition and agency of groups of popular cultures in the Cultural Encounter of Laranjeiras; secondary empirical data based on research; primary empirical data collected in field observations (description of ritual processes and challenges experienced by Taieira); resistance, recognition, appreciation and material conditions of Taieira; data analysis based on the analysis category religion and oral poetry as language in ritual processes of Taieira. We conclude that oral poetry and religion as language are comparable, inseparable and non-dichotomous elements in the ritual processes of Taieira, revealing agency towards realization of meaning, which corroborates a way of life. Taieira's oral-poetry-as-language is, concurrently, ludic and religious, and Taieira's religion-as-language is, concurrently, religious and ludic.

Keywords: Religion. Oral poetry. Ritual processes. Popular Cultures. Taieira de Laranjeiras.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1: RELIGIÃO – PANORAMAS E CONCEITOS	20
1.1. Religião como questão sociológica – Sociologia da religião	21
1.2 Estudos Culturais e a temática da religião	30
CAPÍTULO 2: RELIGIÃO, POESIA ORAL E RITUAL	37
1.1 Religião	37
1.2 Religião como linguagem	44
1.3 Poesia oral	65
1.4 Ritual	79
CAPÍTULO 3: CULTURAS POPULARES E RELIGIOSIDADES POPULARES: REVISÕES, PANORAMAS E (DES) CONSTRUÇÕES	90
3.1 Culturas populares e folclore – revisões, panoramas e desconstruções	90
3.1.1 Folclore e os Estudos em Folclore – gêneses e desconstruções	94
3.1.2 Culturas populares – breve apanhado histórico-teórico-conceitual.....	105
3.2 Religiosidades populares – revisões, panoramas e desconstruções	110
3.2.1 Religiosidades populares e culto aos santos – um breve panorama de estudos	116
3.3 Culturas populares e religiosidades populares: questões envolvendo a (ideia de) patrimonialização	130
3.3.1 Patrimônio material e imaterial – história e atualidade no contexto brasileiro	130
3.3.2 Patrimônios e religiosidades populares – discursos extraoficiais e desafios para o registro.....	139
3.3.3 Sentidos patrimoniais, turismo e sergipanidade – o caso do Largo da Gente Sergipana	142
CAPÍTULO 4: RELIGIÃO E POESIA ORAL COMO LINGUAGEM NOS PROCESSOS RITUAIS DE CULTO AOS SANTOS DA TAIEIRA DE LARANJEIRAS EM SERGIPE	154
4.1 Taieira de Laranjeiras: revisões e panoramas.....	154
4.2 Encontro Cultural de Laranjeiras: conflitos, reconhecimento e agência de grupos de culturas populares	164
4.3 Taieira de Laranjeiras – processos rituais e desafios na atualidade.....	181

4.3.1 Ritual de Coroação da Rainha da Taieira na Festa de Reis de Laranjeiras – Sergipe (2018)	183
4.3.2 Relatos das líderes da Taieira no evento “Mês da Consciência Negra: As Taieiras de Laranjeiras – Dança e Tradição”	190
4.4 Resistência, reconhecimento, valorização e condições materiais da Taieira de Laranjeiras	198
4.5 Religião e poesia oral como linguagem: modo de vida e realização de sentido em processos rituais de culto aos santos da Taieira de Laranjeiras-Sergipe	203
CONSIDERAÇÕES FINAIS	226
REFERÊNCIAS	236
ANEXOS	251

INTRODUÇÃO

Essa pesquisa doutoral tem como objeto de estudo o grupo das culturas populares “Taieira”¹, que está localizado na cidade de Laranjeiras, no estado de Sergipe, conforme podemos visualizar no mapa abaixo. Laranjeiras está geograficamente situada na parte leste de Sergipe, sendo uma das cidades históricas do estado, oficialmente fundada em 1832, mas com muitos anos de história anterior, formada desde o início da colonização dessa região. Sua população, em 2022, é de aproximadamente 30.000 habitantes.



Fonte: Wikipédia (Laranjeiras) (2022). Imagem: “Mapa de Sergipe e Laranjeiras”.

¹ Neste estudo, adotar-se-á parcialmente a nomenclatura proposta por Beatriz Góis Dantas (1972, p. 14-15): para a autora, *Taieira*: designa “o fato folclórico”; *Taieiras*: nomeia o grupo como um todo, ao passo que *taieira(s)* refere-se às dançantes como personagens. No nosso caso, opta-se por usar “Taieira” para designar o grupo em si, visto que, na atualidade, o grupo em geral é chamado de “Taieira de Laranjeiras”. O termo no plural – “taieiras” – refere-se às personagens como um todo.

No passado, já foi conhecida como a “Atenas Sergipana” devido à efervescência sociocultural. Laranjeiras guarda uma história de formação intimamente ligada à escravidão, base para a construção e manutenção de muitos engenhos de cana-de-açúcar nos domínios do município. A cultura açucareira estava no auge no século XIX, colocando Laranjeiras como uma das maiores produtoras de açúcar do Nordeste. Grosso modo, esse cenário foi marcado pela convivência entre pessoas escravizadas vindas de regiões da África, pelos povos originários da região, pelos colonizadores e pelos jesuítas portugueses que implantaram suas igrejas e suas práticas religiosas nesse meio: aí está a geografia que foi palco para o hibridismo cultural e religioso até hoje conhecido. Atos de sobrevivência e convivência (irmandades) e de resistências (quilombos) marcam a construção da sociedade Laranjeirense² (BOMFIM, 2006), onde também surgem, desaparecem ou se mantêm os grupos de culturas populares que mesclam marcas lúdicas e religiosas, fundadas no encontro entre diferentes povos.

Um desses grupos é a Taieira de Laranjeiras, nosso objeto de estudo. Trata-se de um grupo das culturas populares composto majoritariamente por mulheres, cujas líderes são participantes (e também líderes) do nagô, religião de matriz africana no Brasil que cultua Orixás da Costa (ou Santos de Pedra)³. Por ser um grupo que também cultua os santos católicos protetores dos negros – São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, sobretudo no Ritual de Coroação da Rainha da Taieira que ocorre na Festa de Reis (6 de janeiro) –, a Taieira transita tanto no Terreiro Nagô Santa Bárbara Virgem quanto na Igreja Católica São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, ambos localizados em Laranjeiras, tornando ambos espaços institucionais uma unidade outra. Hoje, o evento da Festa de Reis está atrelado ao Encontro Cultural de Laranjeiras, que ocorre anualmente no mês de janeiro, sendo o Ritual de Coroação da Rainha da Taieira, na Missa da Festa de Reis, um dos momentos centrais do Encontro.

² Para mais detalhes sobre irmandades e quilombos em Laranjeiras, ver: BOMFIM, W. J. **Identidade, memória e narrativas na dança de São Gonçalo do povoado Mussuca (SE)**. 183 folhas. Dissertação (Mestrado) Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal/RN-2006.

³ Cf. MELLO, Janaina Cardoso de. Uma história da África “Nagô” em Sergipe. **Diálogos**, Maringá, v. 25, n. 3, p. 249-268, set./dez. 2021.

Para além da Taieira, Laranjeiras é reconhecida como o berço de muitos outros grupos de culturas populares, também chamados de “grupos folclóricos” ou de “folguedos”. Muitos desses grupos e suas práticas, em grande medida, deram base para a criação do Encontro Cultural de Laranjeiras, atuante desde 1976, e são matéria para ações de patrimonialização de bens imateriais, sobretudo as de caráter local. Também são acionados como marca local para estimular o turismo, tido como fonte de renda na manutenção econômica de alguns moradores da cidade. Ademais, esses grupos, em geral, são acolhidos (ou escolhidos) como marcas da “sergipanidade” em discursos oficiais, em espaços culturais (como o Largo da Gente Sergipana e outros) e em eventos e festas, muitas delas de ethos religioso, como explicaremos posteriormente.

Mas antes de avançarmos com a apresentação da estrutura da tese, queremos usar esse espaço inicial para trazer duas informações de caráter mais processual e em primeira pessoa: (1) uma é relativa aos meandros do projeto de pesquisa, pois acreditamos que isso ajuda quem lê a entender como ele surgiu e as vias tomadas pela pesquisa. A outra informação (2) diz respeito aos desafios e à realidade que se impôs à pesquisadora (e à pesquisa) por causa da pandemia de Covid-19 que assolou o Brasil e o mundo no ano de 2020, perdurando até o tempo de defesa da tese.

(1) O caminho dessa tese tem relação com a trajetória nas minhas áreas de formação (Letras e Teologia) que se encontram na Sociologia. O projeto de pesquisa que deu surgimento a essa tese vem sendo pensado desde 2015. O primeiro projeto visava estudar a Taieira de Laranjeiras e a sua dinâmica atual em prol da manutenção do grupo. No início do doutorado (2017-2018), em orientação, concordamos com a possibilidade de realizar uma pesquisa de observação direta, com base em dados públicos, guardando espaços para contatos vindouros com o grupo.

Ao lado disso, uma questão que o orientador me colocou foi: “você está tomando como objeto de pesquisa um grupo que foi estudado por Beatriz Góis Dantas. O que você vai trazer além disso na sua tese”? E, certamente, esse era um desafio que se colocava diante de mim. Além do estudo de Dantas, muitos outros estudos sobre a Taieira foram realizados em Sergipe e no Brasil. Em face da realidade, a primeira tentativa de responder à pergunta foi dizer que planejava mergulhar

especificamente no aspecto religioso da Taieira. A partir disso, afinamos mais o projeto para dar foco aos processos rituais de caráter religioso desse grupo.

No início dos nossos diálogos, o orientador me fez outra pergunta que considerava básica: “por que elas dançam”? E esse questionamento nos levou à pergunta complementar que está, de certa forma, no título dessa tese: “por que elas cantam”? – cujo foco recai sobre a poesia oral. A questão da poesia oral parte do meu conhecimento sobre essa temática, o qual provem de uma das minhas áreas de formação, Letras. Isso ajuda a entender que essa é uma tese com fronteiras que se mesclam e se misturam.

A primeira graduação, na juventude, foi Teologia; depois, Licenciatura em Letras, que ainda está em processo de conclusão. Esta última é a área na qual de fato atuo profissionalmente, além de ser uma entusiasta da literatura e de suas diversas linguagens, não apenas a escrita, certamente. Após um distanciamento dos estudos teológicos, em 2012, retornei à academia para o mestrado, que me levou aos estudos críticos da religião. Assim, cheguei à Sociologia com essas formações, e elas acabaram compondo a pesquisa ora apresentada. Desde o início, tive ciência de que seria um labor complexo – em termos de interdisciplinaridade – trazer à baila esses elementos e transforma-los em uma tese sociológica. Eu sempre soube que esse seria um desafio que teria e, às vezes, enfrentei dificuldades para prosseguir nessa via. Os diálogos, as disciplinas e as orientações foram definidoras para concluir a pesquisa.

(2) O outro desafio que enfrentamos como indivíduo, como cidadã parte de um mundo coletivo e como pesquisadora foi o advento da pandemia de Covid-19 no ano de conclusão da tese, 2020. A defesa deveria ter acontecido no final de fevereiro de 2021. O ano de 2020 se abria como o momento para reunir toda a energia necessária para concluir uma tese. Tínhamos feito coletas de dados a partir de observações públicas, sobretudo em 2018 e 2019, e planejávamos, a partir dos dados já conhecidos, buscar dados complementares para a tessitura da tese. Contudo, 2020 foi um ano difícil, que impôs limites aos nossos planos individuais e de pesquisa tanto física quanto psicologicamente. Devido ao medo coletivo e a questões de saúde, incluindo infecção por Covid e meses de sequelas, foi necessário pedir a primeira prorrogação do prazo de defesa; depois, também pedimos a segunda, a terceira e a quarta prorrogação. Portanto, essa tese é fruto da formação construída no e pelo

Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFS, mas é importante pontuar que o presente trabalho foi impactado pela pandemia de Covid-19, sobretudo no período de conclusão. Com alta probabilidade, isso também impactou alguns resultados, especificamente no que tange à coleta de dados complementares e à possibilidade de mais inserções no campo (de contatos e de entrevistas). Dizendo isso, retomamos a apresentação introdutória da tese.

É notório que o tema do ritual é amplamente pesquisado na Sociologia da Religião, como subárea da Sociologia, e em outras subáreas e áreas do conhecimento nas Ciências Humanas. Também existem muitas pesquisas nos Estudos Culturais. Comumente, o tema está muito atrelado aos estudos interdisciplinares. Estudar rituais nos convida a diálogos com outras áreas do conhecimento, sobretudo a Antropologia. A nossa ideia foi focalizar não apenas na dança que faz parte do ritual do grupo, mas englobar, de uma forma central, a noção de poesia oral, aparente nos cantos dos grupos, buscando perceber como essa manifestação coletiva tem relação com a categoria de religião que propomos como base para a tessitura desta tese: religião como linguagem.

A poesia oral de grupos das culturas populares é uma expressão que aparece não apenas em um escopo privado, mas está também no espaço público, em interação com o poder público, com a sociedade em geral e, em alguns casos, com instituições religiosas. A Taieira não vive de forma isolada, mas toma parte em relações híbridas e imbricadas, convivendo com instituições religiosas que são espaços para a realização dos seus rituais, sobretudo a Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR) e o Terreiro Santa Bárbara Virgem.

A escolha do tema e objeto de pesquisa se pauta sobretudo em informações locais. No estado de Sergipe, existem muitas manifestações das culturas populares. Como vimos acima, Laranjeiras é uma das cidades com mais grupos desse caráter. Conforme dados dos pesquisadores em geografia cultural da Universidade Federal de Sergipe, Maria Augusta M. Vargas e Paulo S. da Costa Neves, ocorrem, anualmente, 3.300 festas no estado de Sergipe. Aproximadamente 3.000 destas estão atreladas a eventos “tradicionais enraizados” e a instituições religiosas. Acontecem, em geral, no

ciclo junino e no ciclo natalino (VARGAS & NEVES, 2011⁴; VARGAS, 2014; GOVERNO DE SERGIPE, 2010) e podem ser chamadas de “festas patrimônio” (VARGAS, 2014).

Segundo Vargas, citando J. Azevedo (2002) e Pierre Nora (1998), as festas patrimônios apresentam-se como tradição que se reinventa na constância híbrida das temporalidades e memórias; a memória, em consonância com Nora (1998, p. 9) “se acomoda apenas nos detalhes que a conformam; ela se nutre de lembranças, vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a toda transferência, censura ou projeção”. Em suma, a festa patrimônio de Sergipe “é vivida, se faz e se refaz pela promessa ou pelo zelo, pela explosão de alegria ou por interesses outros; todos os sentidos e significados advindos do *saber fazer, saber ter e ser da festa* [...]” (VARGAS, 2014, p. 272, grifo nosso).

Além disso, há vários grupos de culturas populares que participam e fazem estas festas; dentre estes, inúmeros grupos têm seu nascedouro no âmbito religioso, sobretudo na Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR), religião majoritária no estado de Sergipe, segundo dados do Censo de 2010 (IBGE, 2010) e em religiões de matriz africana no Brasil. Consequentemente, estas presenças religiosas ininterruptas em Sergipe têm exercido função nas construções socioculturais do estado. Muitos grupos denominados “católicos”, contudo, apresentam características híbridas, mesclando tradições religiosas e culturais em suas motivações, performances, rituais e alegorias (indígenas, africanas e portuguesas, mormente).

O estudo buscará remontar especificamente às práticas rituais de ethos religioso da Taieira, grupo alocado nas chamadas culturas populares. Ou seja, refere-se também à faceta não institucional da religião – dita *popular*. Em um cenário mais amplo, sabe-se que muitos grupos de culturas populares são (mais ou menos) atrelados a uma religião institucional; contudo, em grande medida, são vistos como artísticos antes de religiosos. A Taieira parece destoar de outros grupos por se

⁴ Os autores pontuam a centralidade das festas na vida da sociedade sergipana: “algo que ficou evidente na nossa pesquisa foi a importância das diversas festas no modo de vida dos sergipanos. Festas de padroeiros com suas manifestações religiosas e profanas, dos ciclos junino, natalino e do ciclo da quaresma, cavalhadas, cavalgadas, danças de roda, carnavais, micaretas, etc. Não seria exagero dizer que *Sergipe é uma festa*, pois que a vida cultural do estado vive em grande medida em torno das festas, sejam elas tradicionais enraizadas ou ressignificadas/contemporâneas” (VARGAS; NEVES, 2011, p. 3, grifo nosso).

autodeclarar como grupo (folclórico) religioso. Assim, um dos objetivos mais específicos da tese é problematizar conceitos unilaterais de religião e ir além da análise do grupo como grupo lúdico-artístico de culturas populares. Vale pontuar que “culturas populares” é um termo que tem ganhado mais e mais aderência frente às críticas e desconstruções da noção “folclore” e mesmo do termo no singular “cultura popular” – o que será apresentado no terceiro capítulo, com reflexões sobre a noção de “patrimônio”, que surge, para alguns estudiosos nas Ciências Humanas, como termo alternativo a “culturas populares”.

Com base nessa realidade, o problema de pesquisa da tese foi construído. A abordagem analítica partirá do conceito “religião” como categoria útil para a pesquisa em Sociologia da Religião, buscando traçar diálogos com as Ciências da Religião e com os Estudos Culturais e Literários, com acento na categoria “poesia oral”, bem como acolherá outros desdobramentos conceituais relevantes para contemplar panoramas teórico-bibliográficos e escolhas terminológicas. É comum que dados obtidos em pesquisas de campo com pessoas religiosas revelem uma semântica de vida muito específica, que não encontrará, necessariamente, termos clássicos capazes de dar conta das especificidades dos grupos. Neste sentido, a opção metodológica foi buscar diálogos interdisciplinares com as Ciências da Religião, entre outras áreas do conhecimento.

O objeto amplo de estudo da tese engloba processos rituais híbridos agenciados por um grupo de culturas populares de ethos religioso. O objeto empírico é a Taieira de Laranjeiras, um grupo de culto aos santos protetores dos negros (Nossa Senhora do Rosário e São Benedito) que dança e canta no ritual religioso da Festa de Reis no ciclo natalino no dia 6 de janeiro, em Laranjeiras – SE, evento central do Encontro Cultural de Laranjeiras. Esse grupo está alocado em um contexto religioso híbrido (catolicismo e religião nagô), interage com outros grupos e têm agência na sociedade sergipana, na alçada das culturas populares e no âmbito religioso institucional, por meio de um ritual *religioso* que também comporta aspectos *lúdicos*⁵, *poéticos e artísticos*. Assim, ao usarmos os termos “hibridismo” e “híbrido”, nos

⁵ Nessa tese, optamos por usar o termo *lúdico* para situar a ideia de brincadeira, diversão, dança, festa, folguedo etc. presente em discursos e práticas das culturas populares.

referimos tanto à multiplicidade de facetas culturais e religiosas quanto à de características/traços/composições.

A partir dessas premissas, o problema de pesquisa se reflete nas seguintes perguntas: religião e poesia oral apresentam características pareáveis quando pensamos esses fenômenos como linguagem? Esses fenômenos estão presentes, como linguagem, no processo ritual de culto aos santos agenciado pela Taieira? São elementos que têm papel na continuidade e na manutenção da Taieira?

As perguntas que norteiam a tese são o alicerce sobre o qual a pesquisa está construída, mas também dão a tônica para a inclusão de outros temas que serão abordados em complemento por estarem intimamente ligados ao objeto, como a questão da patrimonialização de bens imateriais, o Encontro Cultural de Laranjeiras, as construções de espaços culturais como o Largo da Gente Sergipana, entre outros.

O objetivo geral da pesquisa doutoral é compreender os processos rituais públicos da Taieira para analisar de que forma as categorias poesia oral e religião como linguagem são pareáveis e se essas noções são elementos formadores e formativos presentes nas dinâmicas e na continuidade do grupo. Por meio de uma investigação de cunho qualitativo, baseada em pesquisa de campo e em pesquisa teórico-bibliográfica situada na Sociologia da Religião com diálogos interdisciplinares, a tese busca cumprir esse objetivo estruturada em quatro capítulos.

No capítulo 1, “Religião – panoramas e conceitos”, como desvenda o título, traremos um quadro de panoramas e conceitos com foco no termo “religião”, oferecendo uma vista ampla e breve sobre religião como questão sociológica e sobre como a construção desse conceito aparece nos Estudos Culturais. Este capítulo será construído a partir de pesquisa bibliográfica na área da Sociologia da Religião e Estudos Culturais, tomando como base livros, capítulos de livros, artigos e outros textos concernentes.

No capítulo 2, “Religião, poesia oral e ritual”, após um mapeamento geral sobre o termo religião no capítulo anterior, buscaremos construir a categoria de análise proposta na tese: religião e poesia oral como linguagem. Ademais, colocaremos em tela escolhas em torno do conceito de ritual. O segundo capítulo será construído com base em pesquisa bibliográfica em livros, capítulos de livros, artigos e

textos complementares, partindo especialmente da Sociologia da Religião, das Ciências da Religião, dos Estudos Culturais e Literários e da Antropologia.

No capítulo 3, “Culturas populares e religiosidades populares: revisões, panoramas e (des) construções”, ofereceremos um mapa multifacetado de revisões, panoramas e desconstruções sobre outras nuances que são caras ao nosso objeto (culturas populares, folclore, patrimônio, religiosidades populares), com o intuito de situar quem lê sobre os inúmeros meandros que perfazem o campo das culturas populares. No itinerário do capítulo, a pesquisa bibliográfica transitará em diversas áreas: Sociologia, Sociologia da Religião, Antropologia, Estudos Culturais, Estudos em Folclore, Turismo, estudos sobre patrimônio. Além disso, acionaremos fontes de informação disponíveis na internet a partir de pesquisa de termos-chave. Consultaremos livros, capítulos de livros, artigos, textos complementares, reportagens jornalísticas, websites e redes sociais de instituições governamentais nacionais, estaduais e locais. As imagens apresentadas nesse capítulo são provenientes de websites e de redes sociais de instituições governamentais e de reportagens web midiáticas.

Por fim, no capítulo 4, apresentaremos nossa tese, composta pela premissa de que religião e poesia oral são linguagens realizadoras de sentido nos processos rituais agenciados pela Taieira de Laranjeiras. Em suma, esse capítulo trará à baila: revisões e panoramas sobre a Taieira histórica; conflitos, reconhecimento e agência de grupos das culturas populares no Encontro Cultural de Laranjeiras; dados empíricos secundários angariados por meio de pesquisas bibliográficas; dados empíricos primários coletados nas observações de campo (descrição de processos rituais e desafios da Taieira de Laranjeiras); resistência, reconhecimento, valorização e condições materiais da Taieira; análise de dados a partir das categorias “religião e poesia oral como linguagem” nos processos rituais da Taieira.

No capítulo 4, questões complementares de cunho teórico-bibliográfico centrar-se-ão na Sociologia e na Antropologia. Ademais, sobre o objeto material, a Taieira, serão arroladas outras pesquisas empírico-teóricas em diversas áreas e em material audiovisual. Será base para a complementação empírico-teórica desse capítulo a consulta em livros, capítulos de livros, artigos, reportagens jornalísticas, dados disponíveis em websites, documentário sobre a Taieira (com nossa transcrição

de áudio), entrevistas etc. Algumas imagens fotográficas apresentadas nesse capítulo são de autoria da pesquisadora via observação de campo, sobretudo aquelas que retratam a Taieira e o Ritual de Coroação da Rainha da Taieira. Para oferecer mais clareza de cores e detalhes, também utilizaremos algumas fotografias profissionais retiradas de websites de registro jornalístico.

Além dos múltiplos aparatos de pesquisa do capítulo 4, que foram explicitados acima, para proceder com a análise final, serão acionados os dados empíricos primários angariados pela pesquisadora em observação direta de discursos e de rituais públicos da Taieira: caderno com anotações das observações de campo, relatos informais anotados, registros fotográficos, registros audiovisuais de discursos e de etapas do ritual, transcrições de dados dos registros audiovisuais.

No ponto final do capítulo, com dados empíricos primários e secundários em mãos, retomaremos construções teóricas dos capítulos 1, 2, 3 (e 4), especialmente as categorias de análise basilares da tese (religião e poesia oral como linguagem), para buscar responder ao problema de pesquisa da tese diante do objeto (processos rituais de culto aos santos da Taieira de Laranjeiras).

CAPÍTULO 1: RELIGIÃO – PANORAMAS E CONCEITOS

“O que conta como religião”?

(James Beckford)

Neste primeiro capítulo, serão apresentadas informações panorâmicas sobre o espaço epistemológico onde essa tese se encontra, em primeiro plano, a Sociologia da Religião, e em segundo plano, os Estudos Culturais, especificamente devido à noção de poesia oral e outros aspectos teóricos concernentes ao campo dos estudos da linguagem.

A construção da problemática teórica parte de um nível macro (Sociologia da Religião) como base para adentrar as noções fundamentais e compreender os processos rituais de grupos das culturas populares que realizam culto a santos em Sergipe. Neste caso, uma teoria da religião surge como elemento inicial, no intuito de definir o que se compreende por “religião” em termos sociológicos, evitando lacunas conceituais que são, em muitos casos, identificadas nas críticas aos estudos da Sociologia da Religião, haja vista o objeto empírico dessa pesquisa ser *grupos das culturas populares que realizam culto a santos*.

Estudos da religião, em várias áreas do conhecimento, incluindo a Sociologia, têm sido questionados quando resultados de pesquisas não atentam para o caráter de totalidade da experiência religiosa para indivíduos e grupos. Ou seja, pessoas e grupos que vivem uma religião de modo praticante têm seu modo de vida imbricado nesta condição e não apenas possuem uma religião como detalhe alegórico de sua presença e agência na sociedade. Sua moralidade e linguagens são, em grande medida, determinadas por sua formação religiosa. Torna-se, assim, um significado a ser compreendido para além das superficialidades do senso comum. Partindo de revisões teóricas e de panoramas conceituais, buscar-se-á expandir e propor uma categoria de religião que dará base operacional para a análise a ser construída na tese.

1.1. Religião como questão sociológica – Sociologia da religião

A Sociologia da Religião é uma subárea da Sociologia e engloba estudos acerca dos fenômenos e práticas religiosas nas sociedades modernas com base nos métodos sociológicos. Surge quase ao lado da própria Sociologia enquanto disciplina independente (fins do século XIX e início do XX), haja vista os estudos clássicos de Karl Marx (1818-1883), Émile Durkheim (1858-1917), Georg Simmel (1858-1918)⁶ Marx Weber (1864-1920) e outros, que acentuaram o tema da religião em suas reflexões em níveis e a partir de visões distintas. Contudo, a estruturação formal da Sociologia da Religião ocorre mais tardiamente (WILLAIME, 2012; BECKFORD, 2003).

O estudioso alemão Karl Marx procede com a tessitura de uma crítica à religião, indiciando sua faceta ilusória, a qual aliena o indivíduo e o torna ainda mais submisso aos poderes vigentes, mormente o capitalismo. Suas análises estavam centradas no cristianismo e não atingiram questões importantes dos fenômenos religiosos, pois o olhar do autor não se pautou na religião como totalidade simbolicamente constituída, constata seus críticos (WILLAIME, 2003. p. 17-19). O sociólogo francês Jean-Paul Willaime afirma que

apesar de suas debilidades, a abordagem marxista constitui uma importante contribuição à sociologia das religiões. Introduz três problemáticas interessantes para a pesquisa: uma problemática do *desconhecimento*, uma problemática da *instrumentalização política* do religioso e uma problemática das *classes sociais*. A problemática do desconhecimento possibilita um questionamento sobre os efeitos do conhecimento e do desconhecimento das visões religiosas do homem [*sic*] e do mundo na visão do mundo social. A problemática da instrumentalização política do religioso se centra sobre a utilização dos sistemas simbólicos nas relações sociais de dominação e de legitimação do poder. E, enfim, a problemática das classes sociais convida ao exame das diferenciações das práticas e mensagens religiosas em função do meio social (WILLAIME, 2003, p. 22-23, grifo nosso).

⁶ De acordo com Willaime (2003, p. 43-44), “Simmel distingue, rigorosamente, as diferentes formas de interação sociais de seus conteúdos, e apresenta sua sociologia como uma ciência ‘formal’ que estuda as diversas formas de socialização. Assim, a religião surge, em sua análise, como um modo possível de interação social que, na realidade, pode se aplicar a qualquer tipo de conteúdo. Como a arte, a ciência, a política ou a economia, o religioso constitui uma forma específica de interação sui generis, que, ao longo da história, pode adotar diferentes facetas”.

Michèle Bertrand afirma que houve uma conclusão muito rápida de Marx quanto à não sobrevivência da religião: “na medida em que as bases do sentimento religioso não são exclusivamente de origem social, a hipótese de uma permanência da religião (como expressão da consciência) não deve ser excluída” (BERTRAND, 1979, p. 184-185 apud WILLAIME, 2003, p. 25).

O francês Émile Durkheim tomou como ponto de partida a relação dicotômica entre o sagrado e o profano:

Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam elas simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideias, que os homens [sic] representam em duas classes ou dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos, traduzidos relativamente bem pelas palavras profano e sagrado. A divisão do mundo em dois domínios, compreendendo um, tudo o que é sagrado, outro, tudo o que é profano, tal é o traço distintivo do pensamento religioso; as crenças, os mitos, os gnômos, as lendas são representações ou sistemas de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os poderes que lhe são atribuídos, sua história, suas relações entre si e com as coisas profanas (DURKHEIM, 1989, p. 68, grifo nosso).

Para Durkheim, não há religião dissociada da vida coletiva; não se pauta em analisar deidades, mas a experiência humana com o que é considerado sagrado para tal comunidade, que se reúne, se organiza e age a partir das regras morais ali reconhecidas. Willaime resume que

[...] Durkheim chama, incontestavelmente, a atenção para uma importante função do religioso: a de integração social, de pacificação da ordem social. Contudo, sua abordagem não considera seu aspecto antagônico – ou seja, a religião como fator de desintegração social, como vetor de protesto, pois a fé religiosa é, também, portadora de contestação no mundo real, contestação que pode tomar uma forma intra ou extramundana, se for traduzida por uma luta ativa contra o estado atual das coisas ou por atitudes coletivas (a realização das sociedades alternativas) ou individuais (místicas) de isolamento do mundo (WILLAIME, 2003, p. 33-34).

O estudioso alemão Max Weber entendia o fenômeno religioso como algo terrestre, ainda que acompanhado das crenças em torno do sobrenatural. Não concordava com a imediata irracionalização da religião. Nos ditos de Willaime (2003, p. 50), “uma das principais contribuições de Weber consiste em mostrar que existem diferentes tipos de racionalidade e que a racionalização da própria religião exerce um papel essencial no surgimento da modernidade”. Grosso modo, Weber se dedica a compreender o fenômeno religioso como social a partir dos tipos de vínculo e de poder envolvidos na “comunalização religiosa”. Desenvolve a noção de tipos ideais

(conceitos) ao descrever o que é a Igreja (associação burocrática, autoridade religiosa) e seita (livre associação, liderança carismática):

[...] sua contribuição à sociologia das religiões não se reduz à análise das relações entre o *ethos* do protestantismo puritano e o desenvolvimento de uma certa racionalidade econômica. Essa última obra [A ética protestante e o espírito do capitalismo, 1905] situa-se, inclusive, em um conjunto de análises desenvolvidas por Weber sobre as relações entre economia e religiões, nas quais ele demonstra as consequências econômicas das crenças religiosas, seja o confucionismo, o taoísmo, o budismo ou o judaísmo antigo. (WILLAIME, 2003, p. 56-57).

A religião passa a ser objeto de estudo e exame na seara científica, que lança análises, descrições e explicações de alguns fenômenos até então resolvidos e absorvidos pelas lentes teológicas tradicionais, cujas fontes estavam calcadas nas crenças mágico-religiosas, as quais eram tidas como verdades reveladas pelo sagrado, cultural e institucionalmente instaurado. O cenário começa a se transformar a partir da Reforma Protestante (Século XVI) e das Revoluções Industrial e Francesa (Século XVIII) (CIPRIANI, 2007; WILLAIME, 2012; MARIANO, 2013; NUNES, 2007).

Em síntese, os estudos clássicos dão conta de pensar o capitalismo e a modernidade em face da religião, intentando prever as consequências que a religião institucional sofreria com a aurora da racionalização, do capitalismo e da secularização. Ademais, atentaram para os impactos da agência da religião na história e na formação cultural e sociopolítica de povos e culturas e suas (des) continuidades no tempo moderno. Após um período de vácuo, com poucos estudos lançados, novos textos surgem no âmbito da Sociologia da Religião, especialmente após a Segunda Guerra Mundial (CIPRIANI, 2007; WILLAIME, 2012; MARIANO, 2013; NUNES, 2007; MACHADO, 2013; CAMPOS, 2013).

Para além dos clássicos, muitos outros teóricos da Sociologia, um grande número alocado na Europa e na América do Norte, se ocuparam e se ocupam com o fenômeno religioso em suas pesquisas, revelando uma multiplicidade de entradas temáticas desta subárea da Sociologia ao longo do século XX e do corrente: Robert Hertz (1881-1915 – sociologia da religião e folclore), Marcel Mauss (1872-1950 – religiões, sociologia e antropologia, sânscrito), Henri Desroche (1914-1994 – sociologia da esperança, religião como esperança), Charles Y. Glock (1919 – religião e antissemitismo, religião e preconceito), Niklas Luhmann (1927-1998 – teoria de sistemas e religião), Thomas Luckmann (1927-2016 – religião invisível), Robert Bellah

(1927-2013 – religião civil, novas consciências religiosas, religião e evolução), Peter Berger (1929-2017 – secularização, mercado religioso, dessecularização), Pierre Bourdieu (1930-2002 – economia de trocas simbólicas, conflitos, campo, habitus e capital religioso), Rodney Stark (1934 – cristianismo, teoria da religião), Mervin F. Verbit (1936 – medidas da religiosidade, judaísmo), James Beckford (1942 – testemunhas de Jeová, teoria social e religião, novos movimentos religiosos), Roberto Cipriani (1945 – religião difusa), Jean Paul Willaime (1947 – sociologia do protestantismo, secularismo), Danièle Hervieu-Léger (1947 – religião e modernidade, secularização e renovação religiosa, sociologia do catolicismo), José Casanova (1951 – religião e sociedade, religião pública), Enzo Pace (teoria dos sistemas e religião, fundamentalismos, sociologia do Islã, movimentos religiosos do tipo messiânico e milenar; neopentecostalismo), Peter Beyer (religião e globalização), Grace Davie (“crer sem pertencer”, religião e secularização), Linda Woodhead (1964 – Cristianismo, Islã, religião, política, poder e gênero), Mary Jo Neitz (religião, sexualidade, gênero, teoria queer, patriarcado) etc.

Apresentado na obra de Max Weber, o tema da secularização perfaz o que poderíamos chamar de uma onda de estudos em torno do fenômeno da religião, atrelado ao desencantamento do mundo (WEBER, 1983, 1993), que colocaria a religião em outra realidade frente às sociedades modernas e dirigidas à racionalização, agora desencantadas das ideias mágico-religiosas e metafísicas e do poder da religião institucional. As premissas do iluminismo (otimismo frente à secularização), a vista inicial weberiana e as teorias da secularização (especialmente nas décadas de 50 e 60) moveram-se para a percepção da realidade posterior: o enfraquecimento da religião institucional não significou o desaparecimento das narrativas de experiências religiosas nas sociedades, as quais também são traduzidas em inúmeros estudos sociológicos em diversas partes do globo (BERGER, 2000, p. 10).

Peter Berger, sociólogo austríaco, na obra “O dossel sagrado”, definiu a secularização como um fenômeno social, cultural e subjetivo, como um “processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (BERGER, 1985, p. 119), em níveis e de formas diversas, a depender da realidade onde estão inseridos e dos próprios sujeitos envolvidos. Na Europa, a secularização angariou resultados diferentes se comparada às realidades

das Américas, por exemplo. Berger, com o desenvolver das décadas, passou a falar em “dessecularização”, uma espécie de correção ou atualização de algumas premissas das teorias de secularização, haja vista a realidade de um mundo altamente religioso (BERGER, 2000).

No artigo “A dessecularização do mundo: uma visão geral”, o sociólogo, excetuando partes da Europa e pesquisadores das ciências humanas, admite que a secularização não atingiu partes massivas do globo e o paradigma se equivocou em muitos pontos. Os sinais que acompanham seu argumento são as complexas proliferações de religiões de cunho “conservador, ortodoxo ou tradicionalista” (em especial o islamismo e o evangelismo), o que, para Berger, dá sinal de uma contra secularização, um lugar que pode, pretensamente, oferecer mais certezas do que a modernidade (BERGER, 2000).

Em relação ao cenário atual, o sociólogo italiano Enzo Pace reflete sobre os efeitos da secularização e da globalização que atingem as instituições majoritárias, as quais sentem os efeitos do fenômeno e buscam saídas em prol da própria manutenção, por exemplo, a aprendizagem de linguagens típicas do ritmo moderno e globalmente conectado. Na seara religiosa, a globalização é “um processo de decomposição e recomposição da identidade individual e coletiva que fragiliza os sistemas de crenças e pertencimento” (PACE, 1997, p. 32).

É mister salientar o avanço (e crescente visibilidade) do pluralismo e do sincretismo religioso na era da globalização e da secularização das sociedades, não mais isoladas uma das outras. Em que pesem as transformações nos sistemas religiosos, não há uma anulação das religiosidades, em especial da religião praticada pelos sujeitos (PACE, 1997), incluindo as qualificadas como populares ou domésticas.

O sociólogo britânico James Beckford, na obra *Social Theory and Religion*, aponta a secularização, a globalização, a pluralidade e os novos movimentos religiosos como os temas centrais da Sociologia da Religião contemporânea, com abordagens teóricas que apresentam interlocuções com especificidades como identidade, gênero, autorreflexividade e pós-modernidade, entre muitos outros. Após pouca atenção dada ao fenômeno religioso nos fins do século XIX, Beckford defende a inserção da temática nas teorias sociais, aludindo ao emprego de perspectivas teóricas plurais para o exame do objeto religião (BECKFORD, 2003, p. 11).

Até aqui, vimos que a compreensão sobre “o que é religião”, na Sociologia, tem contornos clássicos, cuja utilização é, atualmente, menos presente e bastante criticada. Frente a isso, o termo passa a ser repensado por sociólogos que estudam esse objeto. Religião é, portanto, um conceito que frutifica na modernidade, cabendo compreender suas facetas tendo em mente as mudanças que ocorreram na história e a sua correlação com o mundo secular, com o cristianismo e com os avanços coloniais desde o século XVI.

As críticas anunciam que os conceitos primários incorrem em estreitar o espaço para formas religiosas diversas e deslocadas das premissas judaico-cristãs, as quais seriam escrutinadas a partir de parâmetros que não dão conta de tal variabilidade. Muitos sociólogos contemporâneos buscam operar a partir de um conceito móvel e contingente, a fim de evitar uma aplicação deslocada dos agentes e dos significados fluídos, sempre em reconstrução no âmbito social, o que surge como uma premissa importante ao pensarmos a religiosidade popular nas culturas populares⁷. Nesse sentido, abrimos um parêntese para mostrar um recorte da perspectiva do antropólogo Antonio Augusto Arantes, expressa no livro *O que é cultura popular?*

Se em lugar de nos preocuparmos em "avaliar", do ponto de vista político ou estético, os *feitos* dados imediatamente à nossa observação, atentarmos para o *fazer* que lhes é subjacente, talvez compreendamos que essa é parte de uma luta constante, muitas vezes explícita, pela constituição da identidade social, num processo que é dinâmico e que passa pelas artes, assim como

⁷ As complexidades do termo “popular” geram extensos debates nas Ciências Humanas. Ao tratarmos de práticas de grupos das culturas populares de cunho religioso, somos direcionados, conforme esta tessitura teórica nos revelará, à religiosidade popular e à cultura popular, grandezas categóricas que não queremos aprisionar, mas cujas lacunas, controvérsias e desenvolvimentos críticos não podemos ignorar. Segundo Anthony Giddens e Phillip Sutton, a noção de cultura popular é desconstruída frente à problematização da ideia de uma “alta cultura”, a qual daria mais status e civilização aos aí incluídos. Na pós-modernidade, a teoria crítica reverbera o desmonte dessa relação antagônica e hierárquica entre cultura e cultura popular. Giddens e Sutton salientam que “a neutralização das diferenças culturais é vista por alguns como libertadora, viabilizando, pela primeira vez, o estudo sério de formas culturais populares na Sociologia. [...] A ‘virada cultural’ dos anos 1980 nas ciências sociais levou o estudo da cultura para a Sociologia tradicional, e grande parte desse trabalho é revelador, explorando os papéis da produção e do consumo cultural na formação dos estilos de vida e das oportunidades de vida. *O estudo da cultura também nos mostra que o mundo das representações simbólicas, do entretenimento e da mídia nos diz muito sobre as relações sociais.* Contudo, críticas recentes dos estudos culturais consideram que uma grande parte desse trabalho seja “Sociologia decorativa”, a qual privilegia o estudo dos textos, do discurso e da interpretação em detrimento das verdadeiras relações sociais e da vida real das pessoas (Rojek; Turner, 2000). Trata-se de uma preocupação legítima e os estudos da cultura precisarão garantir que as relações de poder estruturadas e o desenvolvimento histórico das instituições culturais não sejam ignorados” (GIDDENS; SUTTON, 2016, p. 216, grifo nosso).

pelas outras esferas da vida social. Nesse sentido, *fazer* teatro, música, poesia ou qualquer outra modalidade de arte e construir, com cacos e fragmentos, um espelho onde transparece, com as suas roupagens identificadoras particulares, e concretas, o que é mais abstrato e geral num grupo humano, ou seja, a sua organização, que é condição e modo de sua participação na produção da sociedade. Esse é, a meu ver, o sentido mais profundo da cultura, "popular" ou outra (ARANTES, 1981, p. 78).

Assim como acontece com *cultura*, as facetas qualificadoras dos fenômenos considerados *religião* também contém mais disparidades do que acordos, indicando que conceitos fechados não são recomendáveis no tratamento metodológico do objeto dessa pesquisa, como veremos mais à frente, no segundo capítulo.

Continuando no tópico desse capítulo inicial: Willaime (2012), citando Beckford (2003), assevera que a denominação do objeto da Sociologia da Religião tem como ponto de partida a noção do que é o *religioso* no contexto no qual está inserida.

Relações complexas são estabelecidas entre as construções *sociais* do religioso (as delimitações sociais do que é e do que não é religioso) e as construções *sociológicas* do religioso (a maneira como são delimitados os objetos de estudo e como os mesmos são analisados) (WILLAIME, 2012, p. 12, grifos do autor).

Beckford (2003) toma parte na discussão sobre “o que conta como religião”. Para o sociólogo, a noção de religião é um construto social e cultural com hastes múltiplas, as quais variam enormemente em tempos e lugares. Na pesquisa, é preciso tomar as generalizações e observá-las com método definido, antevendo a sua não universalidade e as complexidades que fazem “essa categoria da vida social”. Não é sem disputa que o entendimento do que é *religião* atravessou a história. Grupos religiosos, indivíduos e Estados também se ocuparam em entender e convencer seus interlocutores sobre as nuances que ilustram a sua compreensão.

Em termos de grupos religiosos hegemônicos, sabe-se que houve a adjetivação da religião como verdadeira/real, o que gerou, historicamente, a exclusão de grupos e corpos fora do escopo dessa considerada verdade: os falsos ou inautênticos religiosos, os pagãos, os hereges, as bruxas etc. Na atualidade, as mesclas de compreensões colocam a religião em um território de debates e disputas públicas por inúmeras razões, a depender da circunstância sociocultural, política ou religiosa. Em muitos países, a religião é um direito humano historicamente construído, alicerçado em declarações internacionais. Surgem, com isto, questionamentos acerca

do “que conta como religião” e quais são os limites para este fenômeno social, especialmente ao se tratar do patriarcado, das regulações frente à saúde reprodutiva, à sexualidade e ao gênero, dos avanços do terrorismo etc. (BECKFORD, 2003).

Assim, as concorrências em torno da noção de religião não estão isentas de relações de poder e são marcadas por exclusões mútuas. Com base neste levantamento, Beckford (2003) é categórico ao afirmar que as teorias sociais não podem se eximir de apreender as características da religião, evitando propor teorias com base em generalizações de um *fenômeno altamente complexo, dinâmico e heterogêneo*.

Para o autor, religião é um termo problemático e com muitas faces. O estudo do fenômeno requer rigor e constante acompanhamento de suas construções sociais e processuais no decorrer da história e no cotidiano de grupos institucionais ou não (identidades de grupo) e categorizações, a fim de que possa ser compreendido pelas teorias sociais para além das delimitações do senso comum generalizante e, muitas vezes, excludente, com atenção às suas ramificações categóricas e conceituais, inter-relações e interdependências com outras esferas sociais (BECKFORD, 2003, p. 11-29).

Em suma, Beckford reflete:

Embora eu não possa negar que semelhanças genéricas sejam identificáveis nesses complexos de crenças, ações, emoções e organizações, meu ponto é que seu status comum como religião não vai muito longe no sentido de explicar como seus seguidores pensam, sentem e agem, como outras pessoas enxergam suas organizações ou quão bem seus valores influenciam a vida social. Para responder a estas questões sobre significado social, é necessário sair do nível genérico a fim de examinar com precisão o que cada religião realmente significa em termos de interação social e significado social em determinados tempos e lugares. É possível que, a partir de uma inspeção mais próxima, as diferenças entre as religiões com relação as suas expressões na vida social superem suas características supostamente compartilhadas. Se assim for, pode ser mais produtivo, para fins explicativos, se concentrar em categorias como ideologia, visão de mundo ou etnia (BECKFORD, 2003, p. 19, tradução nossa)⁸.

⁸ “While I do not wish to deny that generic similarities can be discerned between these complexes of beliefs, actions, emotions and organizations, my point is that their common status as religion does not go very far towards explaining how their followers think, feel and act, how other people regard their organizations, or how well their values influence social life. To answer these questions about social significance, it is necessary to descend from the generic level in order to examine precisely what each religion actually means in terms of social interaction and social significance at particular times and

Para concluir, Beckford aponta para alguns estudiosos que – seguindo a crítica de Luckmann⁹ frente à exacerbação da religião entendida como “igreja” – propõem olhares mais amplos ante o fenômeno religioso e o que aí se inclui, com a explicitação da religião popular, interesse específico de nosso estudo doutoral:

Este foi o ponto central da crítica de Thomas Luckmann (1967) àqueles sociólogos da religião que estavam tão preocupados com a 'religião orientada para a igreja' que não conseguiam enxergar o significado religioso dos fenômenos que estão fora do controle das organizações religiosas. Investigações subsequentes sobre 'religião implícita' (Bailey 1997, 1998), 'religião popular' (Clark 1982), 'religião comum' (Towler 1974), 'religião difusa' (Cipriani 1989), 'religião convencional' (Towler 1984) e 'religião habitual' (Hornsby-Smith, Lee e Reilly, 1985) reforçaram a sabedoria do pensamento de Luckmann de que os estudos das igrejas não poderiam esgotar todas as expressões interessantes da religião (BECKFORD, 2003, p. 27, tradução nossa)¹⁰.

Este sumário de Beckford nos oferece problematizações relevantes para a pesquisa em tela no sentido de convidar à construção de uma teoria da religião *em movimento*, com base no objeto e seu contexto religioso e sociocultural (construções sociais, categorizações e interdependências), evitando deslocamentos acríticos e adoções supérfluas ou genéricas do “que conta como religião”. Parece que essa pergunta acompanhará a pesquisa do começo ao fim e não necessariamente englobará um produto finalizado e fechado em termos de categoria de análise, como veremos mais à frente. Outrossim, esse alinhamento com a crítica de Luckmann ajuda a reforçar nossa problemática que comporta situar o estudo dos processos rituais

places. It may turn out, on closer inspection, that the differences between religions in terms of their expression in social life outweigh their supposedly shared characteristics. If so, then it might be more productive for explanatory purposes to focus on categories of, for example, ideology, world-view or ethnicity”.

⁹ Beckford sublinha que a proposta teórica do livro se distancia dos pensamentos de Peter Berger e Thomas Luckmann: “o trabalho deles se baseia em hipóteses sobre a 'necessidade antropológica' de o ser humano se defender do caos construindo socialmente sistemas de significado sagrados. Postula uma fenomenologia de categorias mentais supostamente constitutivas de todos os seres humanos. (BECKFORD, 2003, p. 29, tradução nossa). “Their work rests on assumptions about the 'anthropological necessity' for human being to fend off chaos by socially constructing sacred frames of meaning. It posits a phenomenology of mental categories that are supposedly constitutive of all human beings.”

¹⁰ “This was the central point of Thomas Luckmann's (1967) criticism of those sociologists of religion who were so preoccupied with 'church-oriented religion' that they could not see the religious significance of phenomena lying outside the control of religious organizations. Subsequent inquiries into 'implicit religion' (Bailey 1997, 1998), 'folk religion' (Clark 1982), 'common religion' (Towler 1974), 'diffused religion' (Cipriani 1989), 'conventional religion' (Towler 1984) and 'customary religion' (Hornsby-Smith, Lee and Reilly 1985) have reinforced the wisdom of Luckmann's belief that studies of churches could not exhaust all the interesting expressions of religion”.

religiosos de grupos das culturas populares na Sociologia da Religião, em face da predominância de estudos sobre a religião de ethos institucional.

No Brasil, a Sociologia da Religião tem sua inserção marcada na academia no século XX. Em suma, sua gênese está ligada aos estudos que resultam na obra de Cândido Procópio Ferreira de Camargo e de outros estudiosos do Centro Brasileiro de Pesquisa nos anos 1970 (Católicos, Protestantes, Espíritas – 1973).

Outros sociólogos da religião que estudaram e estudam o fenômeno religioso com ênfase na realidade brasileira são: Pierre Sanchis (1928-2018 – religião popular no Brasil e em Portugal, catolicismo brasileiro, sincretismo), Reginaldo Prandi (1946 – candomblé e umbanda (“Brasil com axé”), catolicismo, mitologia do orixás), Antônio Flávio Pierucci (1942-2012 – pensamento weberiano, catolicismo, religião, política e democracia), Beatriz Muniz de Souza (seita e igreja), Luiz Mauro Sá Martino (mídia e religião), Maria José Rosado Nunes (religião, política e gênero), entre muitos outros.

Como empreendimento de pesquisa, esse estudo doutoral se situa e quer contribuir para a área da Sociologia da Religião e dos Estudos Culturais. E seu desenvolvimento busca estabelecer diálogos interdisciplinares para a construção do referencial teórico, sobretudo com as Ciências da religião, História, Antropologia, os então chamados Estudos em Folclore (embora o termo esteja em desuso, sabe-se que englobaram objetos de estudo que participam do que hoje chamamos culturas populares e patrimônio), entre outras áreas do conhecimento.

1.2 Estudos Culturais e a temática da religião

Os Estudos Culturais são interdisciplinares, tendo sua marca inicial atrelada à criação do *Centre for Contemporary Cultural Studies at Birmingham University* – 1964, fundado por Richard Hoggart, aos estudos preliminares que circulavam entre os criadores do centro desde os fins dos 1950¹¹ e à obra de Stuart Hall. São compreendidos, na sua primeira aparição, como *um movimento político-teórico*, de

¹¹ “[...] são três os textos, surgidos no final dos anos 50, que estabelecem as bases dos Estudos Culturais: Richard Hoggart com *The use of literacy* (1957), Raymond Williams com *Culture and society* (1958) e E. P. Thompson com *The making of the English working-class* (1963)” (ESCOSTEGUY, 2000, p. 139).

análise e de estudo transformativo, tanto no campo teórico quanto no político (ESCOSTEGUY, 2000).

Para Hoggart, os Estudos Culturais cresciam em três vias: “uma é aproximadamente histórica e filosófica; outra é, de novo, aproximadamente *sociológica*; a terceira [...] é a *crítico-literária*” (HOGGART, 1970, p. 255 apud SCHULMAN, 2000, p. 170, grifo nosso). O trabalho de Hoggart “inaugura a perspectiva que argumenta que no âmbito popular não existe apenas submissão, mas, também, resistência, o que, mais tarde, será recuperado pelos estudos de audiência dos meios massivos” (ESCOSTEGUY, 2000, p. 139).¹²

Outro nome dos Estudos Culturais é Stuart Hall. Ele é jamaicano e há muitos anos vive na Inglaterra, sendo um dos responsáveis por encabeçar os Estudos Culturais, termo que nasce na Inglaterra no centro onde Hall foi coordenador (1969-1979) após a saída de Hoggart. Nesta fase, os Estudos Culturais têm origem no marxismo “menos ortodoxo” e nos movimentos sociais da nova esquerda, influenciados por Gramsci e Althusser, o que marca um período de renovação do pensamento marxista, trazendo para o centro uma preocupação sobre a *produção de sentidos*, além da produção material. Esses autores se aproximam de algumas correntes clássicas da Sociologia, colocando *a importância da cultura para a compreensão das sociedades* (ESCOSTEGUY, 2000).

Para essa escola, a cultura é tanto uma produção mental quanto material; é toda a produção de sentido que o ser humano faz no seu cotidiano e em todas as classes socioeconômicas; esses traços, em geral, permanecem nas outras fases dos Estudos Culturais. Stuart Hall faz parte dos Estudos Culturais Contemporâneos, trabalhando a partir da ideia de que *conceitos e teorias são como caixas de ferramentas* e aquiescendo que não existe teoria completa, acabada e fixa (HALL, 2003).

No tocante ao pós-estruturalismo – associado à obra de Foucault, Derrida, Deleuze – a *diversidade* passa a ser incluída nos Estudos Culturais. Hall começa a

¹² Segundo Norma Schulman, a base comum destes textos era a atenção à situação da classe operária inglesa, as ideias elitistas preponderantes na educação e a noção de cultura, que deveria englobar a cultura popular e mediatizada. (SCHULMAN, 2000, p. 177-178)

trabalhar mais conceitos como “identidade” e “hibridização”. Esses estudiosos enxergam a *sociedade* não mais como um todo coeso, mas como um *campo de tensões* entre *grupos de tendências*, o que gera um cenário de *conflito* entre grupos. Há um quadro interpretativo menos marcado pela preocupação com a base ideológica de dominação e mais preocupado em entender como as *diferenças* interferem nas relações nessas sociedades (identidades diferenciadas, não monoculturais ou monolíngüísticas) (HALL, 2003).

Os discursos sobre identidade, tradicionalmente falando, visam criar uma ideia de cultura natural ou essencializadora. Na contramão dessa letra, Hall procura entender como esses discursos são construídos e o que eles carregam em si. O autor trata da questão da *identidade* como uma noção *menos rígida* e muito *mais complexa* do que o conceito de identidade conhecido nas teorias clássicas da Antropologia, por exemplo, bastante criticadas pela Sociologia. As *identidades* não são fixas e pré-determinadas, mas *flutuantes*. No mesmo lastro, Hall pensa uma *noção flexível de cultura*:

[...] a cultura não é apenas uma viagem de redescoberta, uma viagem de retorno. Não é uma arqueologia. *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 através 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 aquilo que nós fazemos de 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* (HALL, 2003, p. 44, grifo nosso).

Em diálogo com Homi Bhabha,¹³ Hall busca entender a construção da figura do *Outro*. O *Outro* é tudo aquilo que não é europeu, o que gera estereótipos e um

¹³ Homi Bhabha – indiano, professor de literatura e língua inglesa, filósofo, com formação e atuação profissional em espaços acadêmicos indianos, britânicos e americanos – é um autor referência em estudos pós-coloniais. Na obra “O local da Cultura”, publicada em inglês em 1994, Bhabha escolhe falar em *diferença cultural*, deixando a diversidade como noção incompleta para a sua reflexão, visto que não comporta suficientemente os *entre-lugares*, os *interstícios*, a *fluidez* e o *caráter processual*, devido às linhas fronteiriças fixas, binárias e estabelecidas linearmente nesta noção (com base em pensamento de Renée Green). Bhabha explica as nuances da *diferença cultural* e da *diversidade cultural*, argumentando a favor da primeira como parte de um processo epistemológico alternativo. Ou seja, a diversidade da cultura é objeto de conhecimento e comporta a ideia do multiculturalismo e do *exótico outro*; a diferença cultural é o processo e está no processo através do qual a cultura surge

processo de etnocentrização que discrimina e torna o Outro anormal, desajustado. A partir de Jacques Derrida, Hall sublinha a questão da diferença (também amplamente refletida por Homi Bhabha). O termo francês *différance* é a *diferença* como um elemento fundamental da estruturação do mundo social (HALL, 2003).

Há uma concatenação de termos e problemáticas comumente tratadas pelos Estudos Culturais que se tornam caras a essa tese, começando pelo próprio termo *cultura*. Ademais, podem nos ajudar a compreender as relações conflituosas entre a religião assumida pelos sujeitos (em construções coletivas de identidades religiosas) e a religião *do outro*. Embora não seja nossa pergunta central, cabe pensar em outros desdobramentos que dados empíricos já conhecidos postulam: saindo do discurso da simples pluralidade e adentrando a ideia de *diferença*, como se dá a relação e a construção de discursos com base na ideia do *nós* frente aos *outros* nas práticas rituais religiosas do grupo estudado?

Conclusivamente, Ana Carolina Escosteguy oferece um panorama das transformações históricas dos Estudos Culturais e de como chegam a outras partes da Europa no fim do século XX, tornando-se mais híbridos frente aos estudos surgidos na Inglaterra:

No final dos anos 70 e início dos anos 80, as coisas começam a mudar. Desponta a influência de teóricos como Michel de Certeau, Michel Foucault, Pierre Bourdieu, entre outros. Dá-se a internacionalização dos Estudos Culturais e tornam-se escassas as análises onde as categorias centrais são “luta” e “resistência” e, para alguns analistas, é o início da despolitização dos Estudos Culturais (ESCOSTEGUY, 2000, p. 148-149). [...] O centro de atenção principal deslocou-se para questões de subjetividade e identidade e para esses textos culturais e midiáticos que ocupam os domínios privados e domésticos e aos quais se dirigem. Simultaneamente, tem havido um deslocamento para uma metodologia que restringe a interpretação àqueles casos nos quais se vê os participantes capacitados e que tira a atenção das estruturas (ESCOSTEGUY, 2000, p. 154).

Em tom que traz uma vista da atualidade dos Estudos Culturais, o sociólogo inglês Scott Lash, ao sublinhar o estreito laço com a filosofia, afirma que os Estudos Culturais têm como ponto de partida o específico, chegando, então, ao universal. Para

como *problema de enunciação* em um terceiro lugar, no meio, no entre-lugar: “ao explorar esse Terceiro Espaço, temos a possibilidade de evitar a política da polaridade e emergir como os outros de nós mesmos” (BAHBHA, 2003, p. 69).

ele, são estudos antipositivistas: “o tipo de teoria cultural que [...] é o foco dos Estudos Culturais, e que, em muitos casos, tem uma base filosófica, tende a considerar o detalhe primeiro, e, apenas neste momento, começa a pensar sobre o geral” (SERAFINI; LASH, 2016, p. 7, tradução nossa)¹⁴.

No âmbito dos Estudos Culturais, na obra “*A companion to folklore*” (2012), Sabina Mogliocco (Capítulo 7: *Religious Practices*) chama atenção para a trajetória dos estudos acerca de práticas religiosas populares: é inegável o caráter comparativo dos olhares que partem de um padrão constituído para examinar o outro, o rural, o camponês, o tradicional, contrastante de tudo que é moderno e urbano, com a comum etiquetagem qualitativa: primitiva, bárbara, não civilizada, não autêntica etc. Essas marcas têm sido pensadas, criticadas e reformuladas ao longo dos últimos 200 anos com o advento e com o declínio de diversos paradigmas teóricos nos estudos sobre práticas religiosas ditas populares (MAGLIOCCO, 2012).

Segundo a autora, alguns impasses envolvidos no estudo do objeto em tela são: as dificuldades de definir *religião* e o que constitui religião entre os estudiosos (mormente pela hegemonia do molde ocidental-judaico-cristão, como já foi aqui pontuado); o cristianismo ocidental como monopolizador da noção de religião, servindo de base para definir outras religiões, incluindo as não monoteístas; “os efeitos do positivismo e do cientificismo no estudo das práticas religiosas”; o olhar do pesquisador como um *outsider* etc. Essas são questões que são tomadas à sério por muitos movimentos históricos, em especial pela “crítica pós-moderna das disciplinas acadêmicas como discurso de poder” do século XX, pontua Magliocco (2012, p. 137).

Em conformidade com o texto de Magliocco, os então chamados folcloristas e cientistas sociais contemporâneos (sublinhando os antropólogos) têm refletido sobre a importância de buscar compreender as práticas religiosas populares de forma holística, sem deslocá-las dos contextos socioculturais e econômicos onde estão alocados; seus estudos tendem a dar mais foco às práticas desinstitucionalizadas (MAGLIOCCO, 2012).

¹⁴ “The type of cultural theory that, instead, is the focus of cultural studies, and that, in many cases, has a philosophical basis, tends to consider the detail first, and only at that point, it begins to think about the general”.

Destarte, frente ao nosso objeto, uma demarcação fluída da noção de cultura é uma premissa, concordando, também, com o supradito sobre o termo religião, que será desdobrado em uma categoria específica e central no próximo capítulo, em torno da qual orbitam todos os outros elementos atrelados explícita ou implicitamente ao objeto.

A ideia de *caixa de ferramentas* e de *teorias incompletas* trabalhada nos Estudos Culturais convida à criatividade teórica e traz a possibilidade de descobertas sem engessar ou impor conceitos aplicados em outros contextos e épocas ao objeto específico aqui tratado. Cultura, memória, identidade e religião como processos plurais em constante movimento não podem ser categorizados como conceitos estanques. A partida do específico para o geral é um itinerário significativo e desestruturante.

Dada a especificidade do objeto, qualificado como processos rituais agenciados por um grupo das culturas populares em Sergipe (Taieira), de ethos religioso (cultos aos santos), surgiu a primeira problemática a ser resolvida na pesquisa: qual é a situação do nível macro do estudo? Nenhuma das áreas isoladamente nos traz um arcabouço teórico suficiente, haja vista que na Sociologia da Religião, cujo foco de interesse é a religião como fenômeno social, os estudos sobre grupos “folclóricos”¹⁵ não aparecem em grande escala e de forma direta, havendo, sim, uma gama de estudos sobre religiosidade popular, catolicismo doméstico/popular, sincretismo, festas, cultos aos santos, candomblé, religiões de matriz africana no Brasil etc., fenômenos que incidem diretamente sobre o objeto em tela.

Grosso modo, a Sociologia da Religião e os Estudos Culturais – em diálogo com outras áreas – oferecem ambiente para situarmos a nossa pesquisa, além de proverem premissas conceituais para pensarmos os termos basilares para o desenvolvimento do estudo que tem como interesse central compreender aspectos religiosos nas práticas rituais do grupo da Taieira.

Em ambas as áreas, conceitos são tratados, por muitos estudiosos, como inacabados, sem fixações ou ontologizações, com foco no processo aberto e contínuo

¹⁵ Termo que inicialmente embasou a pesquisa: ver capítulo 3.

dos fenômenos sociais. Consequentemente, categorizações no campo científico se dão a partir dos dados empíricos. Com base nisso, seguimos o fluxo para concretizar a pesquisa sobre os processos rituais da Taieira e propomos tirar da caixa de ferramenta os termos *religião*, *poesia oral* e *ritual*.

CAPÍTULO 2: RELIGIÃO, POESIA ORAL E RITUAL

“Fazer arte e construir com cacos e fragmentos um espelho onde transparece a que há de mais abstrato num grupo humano: a sua organização”.

(Antonio Augusto Arantes)

Neste capítulo, objetivamos construir, com base em apropriações interdisciplinares, a categoria de análise a partir da qual esse estudo será encaminhado: religião como linguagem. Feito isso, é nossa premissa avaliar de que modo essa categoria dialoga e tem nuances pareáveis com a noção de poesia oral, também um tipo de linguagem. Tais elementos vamos buscar compreender e apreender nos processos rituais de um grupo das culturas populares de culto aos santos do estado de Sergipe, Brasil, chamado “Taieira de Laranjeiras”. Assim, no capítulo que se descortina, queremos trabalhar em torno das palavras-chave “religião”, “poesia oral” e “ritual”, com especial atenção à categoria que visamos propor para darmos segmento a essa tese (religião como linguagem). Em suma, a construção de um aparato teórico para cada termo supradito servirá de base para a construção do argumento da tese.

1.1 Religião

Conforme o teólogo e professor de História das religiões, Klaus Hock (2010), conceitos de religião podem ser considerados partícipes de um universo infinito, como acontece com quase tudo na seara científica e como pudemos ver no primeiro capítulo. Destarte, já devemos nos preparar para olhar o panorama de conceituação da religião com recortes específicos, os quais serão vislumbrados e acionados neste item com base na categoria de análise que nos propomos a alcançar para dar andamento ao estudo em tela (religião como linguagem).

Hock assevera que o termo *religião*

não é usado de modo uniforme, e até sua derivação terminológica é disputada. Basicamente, a palavra latina *religio*, à qual remonta, descreve a “atuação com consideração” ou a “observância cuidadosa”. Embora, para os romanos, a palavra *religio* trouxesse principalmente o aspecto da exatidão ritual, da atuação correta no ato religioso, o termo pode ser interpretado em vários sentidos (HOCK, 2010, p. 17-18).

Segundo Hock (2010), no âmbito romano, a noção de religião está mais para *ortopraxia* do que para *ortodoxia*, pois o cuidado com os rituais e com os procedimentos do culto ao que se considera “divino” estão em primeiríssimo plano. Ou seja, a prática ritual está no cerne dessa ideia êmica de religião no contexto romano.

Outro significado acionado nos primórdios da construção do termo é aquele atrelado ao termo *religare*, que está na base do termo *religio*. *Religare* significa “ligar de novo” ou “ligar de volta” (Lactâncio). O teólogo Agostinho vai tomar esse termo para descrever a *religio vera*, em outra palavra, a *religião verdadeira* que *religa* novamente aquele ou aquela que por ventura se afastou do “Deus” ali cultuado. O cristianismo se pauta, em diferentes tempos e lugares, nestas duas significações, sendo que a primeira, relativa à “atuação correta”, confronta as práticas de atuação consideradas “incorretas”, como as superstições, as práticas de magia e outras (HOCK, 2010, p. 18).

Hock (2010) ensina que, na época da reforma protestante do século XVI, essa acepção passa a ser questionada pelas vozes reformadoras, não apenas no tocante às práticas supersticiosas e mágicas (que continuaram a ser criticadas), mas também frente ao modo como a Igreja Católica Romana atuava na prestação de serviços religiosos à época (venda de indulgências, por exemplo, dentre outras práticas consideradas questionáveis pelos reformadores).

Com o iluminismo, cada vez mais, se chega a um status mais generalizado do termo religião, que passa a ser usado para antever a diversidade religiosa, e isso, evidentemente, foi permeado por amplas tensões devido à existência de religiões que se consideravam, historicamente, como “a religião verdadeira”. Hock (2010) observa que a tensão entre o termo/conceito de “religião” e “religiões concretas” marca o século XIX e XX. Em outras palavras, a emergência de um termo mais genérico para descrever o fenômeno da religião contrapõe a construção absolutista e não histórica do cristianismo, por exemplo. O Iluminismo dá vazão a uma noção de religião que coloca todas as *religiões*, no plural, como partícipes da história. Evidentemente, isso traz consequências para o modo como as religiões passam a se reconhecer e a se reconstruir nas suas próprias narrativas (HOCK, 2010).

Segundo Hock (2010, p. 20, grifo nosso),

[...] desde a era do Iluminismo estamos lidando com o problema de que o *termo religião*, como um termo da história intelectual ocidental, deve sua origem e a definição de seu conteúdo ao contexto histórico-cultural específico da Europa, por um lado, mas que ele, como conceito geral, por outro, reivindica a possibilidade de nomear também em outros contextos histórico-culturais algo que corresponde àquilo que ele descreve no Ocidente (“cristão”).

Essa é uma questão que muito se debate a partir dos pensamentos pós-coloniais¹⁶ e decoloniais: o quanto nossas pesquisas e, antes disso, o nosso modo de olhar são influenciados e colonizados pelas vozes do norte. Não se trata apenas de reconhecer que esses termos precisam ser, antes de mais nada, situados no seu contexto histórico, mas também de perceber que, ao longo dos tempos, eles moldaram muito mais do que “descrições” de “realidades”.

Nas diferentes culturas, fora do ocidente ou dos modos de vida ocidentais, termos variados podem ser acionados para gerar uma pretensa aproximação ao termo religião (como o *dīn* do mundo islâmico, o *dharma* do mundo índico, o *dhamma* no mundo budista, o *tao* do mundo asiático-oriental, termos múltiplos do mundo africano e oceânico, entre muitos e vários outros) (HOCK, 2010, p. 20-22). Contudo, é apenas uma aproximação e não uma equivalência, pois os sistemas e esquemas de pensamento que dão base para as construções socioculturais desses eixos são multifacetados e pouco universais nesse âmbito.

Então, aqui, vale lembrar e manter constantemente em mente que estamos partindo de um eixo ocidental, que a categoria que estamos buscando construir, embora esteja visando diálogos e aproximações, está permeada por essa noção de religião, a qual pode, sim, encontrar semelhanças com outras noções do âmbito das produções culturais de diferentes grupos humanos, como a poesia oral e a própria noção de ritual. Ora, devemos pontuar que essas últimas também estão confinadas à mesma conclusão: historicamente, conceitos tais partem de olhares e investigações ocidentais sobre alteridades, e isso não pode ser esquecido ou ignorado em nosso caminhar científico.

¹⁶ Segundo Hall, “é precisamente essa ‘dupla inscrição’ – que rompe com as demarcações claras que separam o dentro/fora do sistema colonial, sobre as quais as histórias do imperialismo floresceram por tanto tempo – que o conceito de ‘pós-colonial’ traz à tona” (HALL, 2003, p. 109).

Hock (2010) afirma que o conceito de religião se divide entre ser “estrito demais” ou “amplo demais” e questiona:

[...] a pergunta é: será que é realmente possível encontrar na diversidade das religiões algo como o menor denominador comum que pode ser representado, com razão, pelo termo “religião” como termo universal? Ou será que não é justa a aplicação de um termo universal de religião que barra uma compreensão adequada da “religião” distinta, porque, nesse caso, sempre estamos reduzindo nossa percepção de outra religião àquilo que corresponde à nossa compreensão de “religião”? (HOCK, 2010, p. 22).

Independentemente de termos uma resposta ou não – e não temos –, essa pergunta-problema levantada por Hock deve ser uma companhia na labuta teórico-empírica dessa pesquisa. Nesse estudo que se encontra na área da Sociologia da religião, é importante pontuar que não se trata de buscar definições “ontológicas” de religião, a não ser no nível do próprio objeto, isto é, como os sujeitos enxergam, definem, descrevem, narram a sua própria religião e como vivem essa premissa em suas realidades imediatas. Esses materiais, para nós, chegam como objeto de estudo e análise e não como conceito para a análise.

No ocidente, não é raro haver conceitos de religião (substancialistas, funcionalistas e também outros) que se querem próximos do universal, do comum, do já dado, que usam o termo “Deus” como se tudo fosse “Deus”, por exemplo. Conforme o que foi dito acima, a ideia de “Deus” ou de “deuses” não cabe em inúmeras manifestações religiosas ao redor do globo. Segundo Hock (2010), na fenomenologia da religião clássica, termos como “sagrado”, “sacralidade” (Nathan Soderblom, Rudolf Otto) e “transcendência” surgem como parte de definições substancialistas da religião (ou seja, com foco no conteúdo), mas, de acordo com o estudioso, também é questionável até que ponto elas dão conta de sistemas como o budismo primitivo, confucionismo e taoísmo (HOCK, 2010). Por essa razão, há quem afirme, dentro do esquema de pensamento descrito como substancialista, que esses sistemas não são, de fato, religião.

Vemos aí algumas ponderações em torno da conceituação substancialista da religião. Seria, então, a versão funcionalista capaz de suprir ou redefinir tais lacunas? No que tange à perspectiva funcionalista, Hock também traz algumas ponderações relativas aos limites desse olhar:

tais dificuldades parecem não ocorrer naquelas definições que renunciam a

definições substancialistas de religião. Estas não perguntam o que a religião é, mas o que ela *faz*, respectivamente o que ela *causa*, ou seja, qual seu empenho e quais as funções que cumpre. Com isso é veiculada a suposição de que a religião reage a problemas humanos comuns e fundamentais que não podem ser resolvidos de modo “técnico” – necessidades básicas, perguntas pelo sentido, crises existenciais etc. –, e que seu empenho consiste em oferecer “soluções” para esses problemas. Consequentemente, a religião faz parte da condição humana do ser humano. No entanto, é discutível em que medida os problemas mencionados ocorrem “em si”, ou seja, independentemente de culturas; e se esse não é o caso, também as respostas à pergunta pelo empenho de religião precisam ser muito diversificadas, conforme os diferentes contextos culturais, e estamos, de repente, confrontados com uma multiplicidade de definições funcionais de religião (HOCK, 2010, p. 25, grifos do autor).

Hock também levanta a crítica referente às teorias funcionais por caberem ser atreladas a culturas específicas e assim gerarem respostas bastante diversificadas sobre a definição do que é religião. Ele diz: “Definições funcionais de religião são tanto mais genéricas quanto mais abstratamente é definido o empenho de ‘religião’”. Então, esse caráter mais generalizante e perpassado por abstração facilita a aplicação da teoria à diversidade religiosa, mas, por outro lado, “conteúdos específicos” não são considerados (HOCK, 2021, p. 25).

Nesta alçada, a religião pode acabar sendo vista apenas por meio de elementos não religiosos. Em outra letra, não necessariamente há especificidade de elementos religiosos, e *tudo pode ser tudo* diante da função da religião como grupo social. Por essas razões, Hock fala sobre acolher características de ambas aproximações, sem se fixar em apenas uma:

Leva-se em conta o aspecto exterior da religião através da ligação dos conteúdos e formas religiosas com o problema da constituição de sentido social e individual, e o aspecto interior da religião, através da consideração de sua relação com o transcendente e das formas de tornar o transcendente contemplável (185, p. 190) (HOCK, 2010, p. 26).

Mas isso não significa que aí, nesse binômio, estará a chave para uma definição permanente, fechada e universal de religião. Trata-se de uma possibilidade de “passear” pelas perspectivas sem necessariamente excluir aquela que está no outro extremo. Outro aspecto é perceber que não parece ser possível obter respostas taxativas sobre algo ser ou não religião. Fenômenos religiosos existem mesclados em várias áreas da cultura e da sociedade onde estão alocados. Nesse tocante, Hock afirma que a religião “não pode ser contemplada como fenômeno autônomo, mas

somente nessa interdependência” (HOCK, 2010, p. 27).¹⁷ E, obviamente, isso não significa colocá-la no âmbito da não realidade, pois “é uma *realidade social*, um processo de comunicação específico que *cria realidade* e ganha forma real através de atos sociais” (HOCK, 2010, p. 27, grifo nosso).

Essas observações nos levam a seguir a ideia de Hock e “renunciar” à busca por um “conceito” ou à busca por “o conceito” de religião como base para construir a nossa categoria. A premissa da religião “como conceito aberto” (KIPPENBERG apud HOCK, 2010) e também a ideia de “dimensões das religiosidades”¹⁸ (GLOCK; STARK; SMART; BOOS-NUNNING apud HOCK, 2010. p. 28) fica válida e vigente para os olhares e teorias que traremos a seguir, com os quais queremos aprender e dialogar, com as devidas críticas. E para a labuta analítica, com base nas nuances do nosso objeto de pesquisa, buscar-se-á uma categoria operacional e metodológica de religião para analisarmos processos rituais de culto aos santos das culturas populares agenciados pela Taieira de Laranjeiras. Não é uma jornada em prol de uma definição fechada e fixa, como já dissemos.

Em termos práticos, religiões também são vistas como organismos formatadores de normatividade moral, a qual visa organizar e controlar as ações humanas e a convivência com base em premissas religiosas, o que ocorre em grande parte das sociedades. A moralidade religiosa é tida como a dimensão prática da vida religiosa no campo social e político, bem como na vida privada e na intimidade dos indivíduos. Ou seja, a religião não é um sistema etéreo e distante da vida, mas um organismo vivo, dinâmico e prático, que referencia as construções e ações morais e culturais de sociedades humanas. Com base nessas colocações, muitos estudiosos compreendem religião como o fenômeno que determina o modo de ser e de estar no

¹⁷ Em complemento, Hock reitera que o fenômeno da religião está nessa interdependência em diversos âmbitos sociais: “como parte da economia (por exemplo, proibição de trabalhar aos domingos), como parte do direito (por exemplo, como direito islâmico do estado pessoal), como parte da arte (por exemplo, uma pintura com motivos religiosos), como parte da ordem social e política (por exemplo, como uma cerimônia de coroação)... Portanto, a religião não pode ser fixada em conteúdos inequívocos, não pode ser captada conforme sua ‘essência’”. (HOCK, 2010, p. 27).

¹⁸ Ideológica, ritualista, da experiência, intelectual e pragmática (Glock e Stark). Ritual, mitológica, magisterial, ética, social experimental (Smart). Vínculo com a comunidade (Boos-Nunning). Em: HOCK, 2010, p. 28.

mundo de indivíduos e de grupos humanos (HOCK, 2012; BECKFORD, 2003, DURKHEIM, 1989, ALVES, 2010, GANZEVOORT, 2005, 2011).

Hans-Jürgen Greschat (2005, p. 24-25) advoga que o objeto religião compreende pelo menos três aspectos: (1) é uma totalidade e não apenas uma esfera da cultura; (2) esta totalidade compreende quatro dimensões, a saber, a comunidade, o sistema de atos, a doutrina e a sedimentação de experiências; (3) é uma totalidade viva e dinâmica. Na mesma tônica, religiões são entendidas como conjuntos ou sistemas de “símbolos e imagens construtoras e definidoras do sagrado, de divindades, do transcendente” (NEUENFELDT, 2008. p. 11), mas como foi dito acima, esses termos são apenas recortes de um fenômeno muito mais complexo, e nem sempre encontram morada em construções religiosas não ocidentais ou não ocidentalizadas.

Conforme dita Etienne Alfred Higuier (2008), o termo *religião* pode ser entendido como uma *faceta da cultura* (uma produção humana encontrada em todas as culturas); é um sistema de símbolos e de imagens que constrói crenças, mitos, ritos e organizações entendidas como *sagradas*¹⁹, que mediam a manutenção de sistemas de referência de sentido a partir do poder simbólico do considerado *sagrado*.

Esses conceitos nos ajudam a pensar que, sociologicamente, a noção de religião abarca as instituições e os desdobramentos das crenças para além delas mesmas. A religiosidade é uma categoria que se atrela às práticas individuais e/ou sociais nos interstícios entre as instituições religiosas e as práticas sociais ditas populares. De acordo com Carlos Eduardo Calvani, “*religiosidade* seria a extensão das crenças e práticas religiosas institucionalizadas transpostas para o cotidiano (mas ainda com certa dependência de valoração moral em relação ao sistema religioso)” (CALVANI, 2014, p. 671, grifo nosso).

¹⁹ Neste Sentido, Émile Durkheim também definiu “religião” contando com a noção de “sagrado”: “[...] uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a ela aderem. O segundo elemento que participa assim de nossa definição não é menos essencial que o primeiro, pois, ao mostrar que a ideia de religião é inseparável da ideia de igreja, ele faz pressentir que a religião deve ser uma coisa eminentemente coletiva”. (DURKHEIM, 1996. p. 32).

Os breves sumários supraditos, ao lado do que foi trazido no capítulo anterior, ajudam a perceber as multidimensões nas quais o termo *religião* está envolto. O conceito de religião, portanto, não é unilateral em nenhuma área do conhecimento. Especialmente ao buscarmos compreender as práticas sociais das *religiosidades* em suas fronteiras, percebemos que esses fenômenos não são nem somente individuais e/ou populares nem somente institucionais. Essa afirmação acarreta outras questões no que tange às práticas sociais a partir da presença ritual e híbrida das religiosidades em espaços públicos específicos, que, como veremos alhures, precisam ser diferenciados a partir de uma pluralização de abrangentes.

1.2 Religião como linguagem

Thomas Luckmann, na obra “A religião invisível”, questiona a inexistência de uma teoria sociológica da religião ampla e consolidada à sua época, a qual ele procura incitar no livro ensaístico supracitado, cuja publicação primeira se deu no ano de 1967 (e tivemos acesso à obra traduzida para o português em 2014). Como dito anteriormente, Luckmann não considera que a religião institucional seja a única seara relevante para investigar a religião como fenômeno.

No capítulo “Religião, igreja e sociologia”, ele reitera que historicamente a noção de religião vinha sendo atrelada ao espaço institucional da igreja cristã também pela sociologia (“sociologia de paróquia”). Ele busca apreender uma noção que escape da instituição e contemple a religião fora dela (que poderia ser a “religião invisível”, presente no título do livro, embora esse termo não seja de fato construído na obra homônima) e fora da teologia, área que monopolizara a noção de religião em termos históricos (LUCKMANN, 2014).

No capítulo “Religião orientada para a igreja na periferia da sociedade”, Luckmann reconhece a importância da sociologia da religião que se ocupou com a religião institucional, sobretudo na Europa, mas avança para afirmar que é necessário reinterpretar esses dados à luz de método e teoria renovados e, depois disso, sair do círculo fechado da religião institucional para enxergar a religião “invisível” (que parecia ser especificamente invisível também para a pesquisa sociológica à época). A crítica aos sociólogos alinhados à religião que os próprios pesquisam também é um

problema levantado por Luckmann, o que não deixa de ser realidade até os dias de hoje, sobretudo no contexto brasileiro (LUCKMANN, 2014).

Neste sentido, nos campos científicos que se ocupam com o estudo da religião, excetuando-se a teologia confessional, persiste a eterna “briga” por mais neutralidade e liberdade para se fazer crítica à religião tanto nas Ciências Sociais quanto nas Ciências da Religião, campo de estudo relativamente novo no Brasil, mas historicamente consolidado na Europa e nos Estados Unidos. No Brasil, as Ciências da Religião, em alguns casos, parecem demasiadamente com uma teologia confessional, e isso também acontece na Sociologia da religião, embora pareça ser aí menos comum.

Em sua Sociologia de religião, Luckmann parte de perguntas antropológicas para compreender o advento da religião. Ele afirma que indivíduos, na formação do self que é construída socialmente, transcendem²⁰ a natureza biológica por uma questão de sobrevivência e de necessidade. Para o sociólogo, isto é universal e campo propício para o nascedouro de diferentes formatos de religião. Acessar e tecer significados ou visões de mundo é, para ele, uma forma elementar de religião, não pelos elementos em si, mas pela hierarquia de significados contida em representações simbólicas, nas quais um horizonte dito “sagrado” e que ultrapassa a realidade é afirmado, o que configura determinadas religiões em fases basilares da história. Aquilo que é inicialmente parte do eu (nunca isolado, mas social) é moldado e construído como um fenômeno social e coletivo chamado “religião”. (LUCKMANN, 2014; BACHIKA, 1980).

No pós-escrito de 1991, Luckmann continua reafirmando muitas de suas premissas cunhadas em 1963, especialmente chamando atenção para a continuidade da vivência religiosa na era industrial e moderna: “por mais que as pessoas nas sociedades modernas se diferenciem das de outras culturas em seu modo de vida, a constituição basicamente religiosa da sua vida não se perdeu” (LUCKMANN, 2014, p. 137). Os conteúdos das diversas religiões são distintos, mas em cada uma delas a

²⁰ Kant, Durkheim e outros também fazem reflexões sobre transcendência, cada qual ao seu modo e com nuances específicas.

“realidade humana comum” é cercada por uma outra realidade dita transcendente. Assim, Luckmann afirma que religião

é encontrada em todo lugar onde o comportamento dos membros da espécie se transforma em ações moralmente avaliáveis, onde um Self está num mundo povoado por outros seres, para os quais e contra os quais agirá de forma moralmente avaliável (LUCKMANN, 2014, p. 138).

Para ele, esse processo de constituição dos conteúdos religiosos ocorre por meio de dois processos: um processo é *subjetivo*, o qual é comunicado e reconstruído por meio de *linguagens*. Na reconstrução, ocorre um “processo de *comunicação social*”. O que surge aí nem sempre permanece, mas, neste processo duplo, pode haver (e permanecer) “a ontologização social da experiência *subjetiva* de *transcendência* enquanto testemunho de ‘*outra*’ realidade” (LUCKMANN, 2014, p. 138).

A “ontologização” a que Luckmann se refere, entendemos assim, vai na direção do argumento de S. Hall, como vimos acima, quando distingue ontologias do ser e do “tornar-se”, uma vez que se trata de uma reificação realizada na dimensão social e simbólica da linguagem. Com relação ao modo como essa ontologização acontece nas sociedades, Luckmann pontua que:

a direção para onde se transcende o cotidiano, o modo como são interpretadas essas transcendências e se procura elaborá-las por meio de símbolos e rituais – isso não depende da experiência subjetiva do indivíduo isolado, e sim da sociabilidade histórica da existência humana e da transcendência “antropológica” original sobre o “biológico”. Dito de outra forma, essa compreensão depende da preexistência de uma construção social da realidade, tanto a cotidiana como a extraordinária. [...] Essas construções baseiam-se em *reconstruções comunicativas* das experiências subjetivas de transcendência (LUCKMANN, 2014, p. 142-143, grifo do autor).

O processo subjetivo da transcendência se traduz em *reconstruções comunicativas*, ou seja, o material da experiência não continua isolado no indivíduo que viveu a experiência. Deste modo, o processo se torna social e, neste contexto, grupos sociais, na convivência comunicativa, *ontologizam* algumas experiências ditas transcendentais de seus membros, que podem ser traduzidas em símbolos e rituais, por exemplo.

Conforme Luckmann, a construção social dessas “outras” realidades acontece por meio de processos nos quais (1) experiências subjetivas de transcendência são

tecidas por meio de “formas comunicativas”, numa “objetivação linguístico-simbólica”. Trata-se de

referências e balizas simbólicas; narrações em que as experiências são mitologizadas e apresentadas para novos relatos; rituais em que experiências são comemoradas. Pode-se dizer que essas formas contêm *produtos da memória coletiva* (LUCKMANN, 2014, p. 143, grifo nosso).

E (2) no processo seguinte, ocorre a interpretação da experiência, que passa por um crivo social, incluindo comparações com outras experiências: “a sistematização contém uma seleção crítica e também uma *canonização* das interpretações corretas” (LUCKMANN, 2014, p. 143, grifo nosso). Esses processos são dialéticos e contínuos: “a seleção histórica, a canonização e a institucionalização na segunda série de processos pressupõe a preexistência dos primeiros” (LUCKMANN, 2014, p. 144-145).

Esses processos, segundo a descrição proposta por Luckmann, já levam a pensar que há semelhança com o que se sabe sobre o advento da poesia oral, da qual falaremos em outro ponto. Mas antes cabe apresentar aqui o que Luckmann diz acerca da *linguagem como vetor das memórias*, o que, em muitos casos, dá vasão ao surgimento não só de símbolos e de rituais, mas também de *poesia oral*, e esses elementos são, muitas vezes, de ethos religioso.

A fixação social sistemática das lembranças de experiências de superação de limites exige *linguagem*. Exemplos de narrativas sobre o “outro estado” e experiências de “outras realidades” são conhecidos por nós, e seus respectivos gêneros de comunicação oral (e também a escrita, nas culturas letradas) em muitas sociedades são prova da onipresença destas experiências (LUCKMANN, 2014, p. 147, grifo nosso).

Um adendo, nesse sentido, é o que o pesquisador em religião e literatura, Joe Marçal Gonçalves do Santos, traz em sua reflexão pautada em Gianni Vattimo e Paul Ricoeur (“produtividade da interpretação”)²¹, na qual observa como as concepções

²¹ Segundo Vattimo (2004, p. 86 apud SANTOS, 2012, p. 38, grifo do autor): “O que ‘produz’ a interpretação produtiva? Produz o ser como novos sentidos da experiência, novos modos de dar-se do mundo, que não são simplesmente outros relativamente àqueles dados ‘antes’, mas se acrescentam a eles em um *discursus* cuja ‘lógica’ (também no sentido de *logos*) consiste inteiramente na continuidade. Uma tal (sic) continuidade (...) não possui nenhuma medida objetiva, se ‘reduz’ (mas se tratará de uma redução?) a uma persuasão retórica, *ad homines*. Não é qualquer secularização que é boa e positiva e nem qualquer interpretação é válida; é preciso que pareça válida para uma comunidade de intérpretes”.

religiosas ocidentais (monoteístas, portanto) pautam as produções narrativas, incluindo as literárias escritas e orais, de povos colonizados na latina América, por exemplo.

Magalhães (2009, p. 20-21) sublinha a concepção monoteísta de Deus, e relacionado a essa noção, o paradigma do êxodo e a consciência messiânica que definem o horizonte não apenas de uma história religiosa, mas do processo histórico civilizacional do Ocidente, cuja implicação para o contexto latino-americano é marcada pela dominação colonizadora e catequização religiosa. Ora, no decorrer desse processo, a tradição bíblica se fez e permanece presente como uma reserva simbólica e narrativa para diversas apropriações críticas e criativas, em contextos mais, menos ou absolutamente não determinados por uma interpretação diretiva e canônica (SANTOS, 2012, p. 32).

Embora o texto esteja remetendo à linguagem (literatura escrita), aí temos como ler toda a questão da colonização como determinadora de narrativas – sejam elas materiais ou orais – de criações culturais novas e/ou híbridas e de histórias que até se continuam orais, mas já pautadas pelas hermenêuticas do colonizador. Isso não seria diferente nas práticas sociais relativas à religião, ou seja, aos rituais, aos símbolos etc.²²

O que decorre disso é a condição efetivamente pluralista da pós-modernidade, cuja gênese, no transcurso do século XX, orientou-se, por um lado, na afirmação da liberdade e, por outro, na rejeição de interpretações e pensamentos únicos e totalizantes. Tal situação retroage sobre novos discursos que povoam a contemporaneidade e sustentam suas imagens através do que Vattimo (2004, p. 25) denomina a “liberação da metáfora”, isto é, a proliferação de narrativas e imaginários sem centro ou hierarquia, metalinguagem normativa ou metanarrativa direcionadora que as legitime, controle, desacredite. Nietzsche já antevia o caráter essencialmente metafórico de toda a linguagem, o que implica parâmetros extralinguísticos (morais, sociais, políticos) para toda determinação de validade de um discurso em relação a outro. Os efeitos dessa percepção, evidentemente, não condicionaram as formas e práticas de discursos na sociedade em sua totalidade, mas colocaram o sujeito, o conhecimento e a linguagem sobre nova base de entendimento. [...] Tais bases são pensadas especialmente por Heidegger e Gadamer, cujas obras dão à luz, se não tanto ainda a uma filosofia da linguagem, a uma nova ontologia, assentada sobre as condições da existência humana na história, cujo conhecimento todo ganha a marca indelével da transitoriedade e da liberdade (como condição!) hermenêutica

²² Nesse sentido, Santos (2012, p. 33, grifo nosso), pontua que: “Esse é o cerne do problema teológico frente à relação entre cultura e revelação, tal como Paul Tillich apresenta em sua teologia sistemática (2005, p. 138s), quando define a revelação como recepção em que a referência não muda, mas o ato de referir necessariamente precisa ser sempre de novo realizado. Ora, a própria noção de história da revelação implica numa dialética entre revelação original e dependente, em meio a qual *tradição e cultura se consolidam e vivem sob as ambiguidades da existência, da linguagem, da história*”.

(SANTOS, 2012, p. 36).

Segundo Santos (2012), a pós-modernidade é marcada por pensamentos descolados de uma metafísica e alicerçados na ideia de que a linguagem é base para sempre novas e flutuantes experiências, (re) contadas, (re) interpretadas e (re) atualizadas, que parece resumir essa ideia de “produtividade da interpretação”, que indica a posição que a linguagem tem nas práticas sociais da religião, aqui entendidas como linguagem, como produto da cultura. Nesse sentido, pensando no nosso objeto e nos dados empíricos que já conhecemos e que serão apresentados mais à frente, acompanhamos o autor, que se pauta em Paul Tillich (1973), na ideia de que

religião em um sentido lato tem de ser compreendida como “profundidade da cultura”: porque não se refere a determinado domínio de práticas socioculturais, e sim a uma *mediação de sentido incondicional*, em termos radicalmente criativo e crítico, que se faz presente nas diferentes formas simbólicas de uma situação cultural (SANTOS, 2012, p. 43, grifo nosso).

Fechando esse parêntese e dando continuidade ao diálogo com Luckmann, o sociólogo da religião Reimon Bachika escreveu um artigo no qual tece questionamentos frente à teoria sociológica da religião de Luckmann (*On Thomas Luckmann's Sociology of Religion* – 1980), não sem reconhecer os atributos positivos e inovadores da teoria. A questão central do artigo é a seguinte, nas palavras de Bachika:

Contudo, um sério problema envolvido nesta análise é se a formação social do self, o processo de socialização e também a identidade individual, [...] – de fato representando uma transcendência da existência individual – tem ou não significado religioso. [...] argumentarei que a religião se preocupa com o fenômeno da transcendência, mas *nem toda transcendência pode ser considerada como tendo um caráter religioso*. A discussão de Luckmann também se torna problemática ao fazer uma conexão abrupta entre a hierarquia de significância, contendo um significado religioso não específico, e um conteúdo religioso específico, em outras palavras, entre uma forma social geral e uma forma social específica de religião. *Todas as representações simbólicas específicas da hierarquia de significado são religiosas? Se forem, todas as representações simbólicas têm o mesmo valor religioso?* (BACHIKA, 1980, p. 68-69, grifo nosso, tradução nossa)²³.

²³ “[...] a serious problem involved in this analysis is whether the social formation of Self, the socialization process and also personal identity, as we will see presently — indeed representing a transcendence of individual existence— has religious meaning or not. It will be my contention in later sections that religion is concerned with the phenomenon of transcendence but that not all transcendence can be considered as having a religious character. Luckmann's discussion also becomes problematic in

Aludindo às críticas de M. Hill, Bachika chama atenção para a influência de Durkheim nessa teoria de Luckmann, sobretudo em torno do conceito de objetivação, que pode ser comparado ao conceito de representações coletivas de Durkheim, mas para Bachika isto é algo natural, já que Durkheim é um clássico da Sociologia. Para ele, “o ponto central da teoria de Luckmann é a existência religiosa do indivíduo na sociedade”, a qual é mais uma continuidade do que uma repetição de Durkheim, pois ambos têm uma concepção de religião diferente. Luckmann faz referências laterais a Durkheim. Suas fontes primárias são “a fenomenologia existencial de A. Schutz, a psicologia social de G. Mead e a teoria da socialização de C. Cooley”, além de Bergson, Husserl, Sartre, Halbwachs e Berger (BACHIKA, 1980, p. 70).

Luckmann afirma que a religião e a sociedade são frutos da “condição social do ser humano, da atividade humana externalizada, objetivada e posteriormente internalizada” (LUCKMANN apud BACHIKA, 1980, p. 71). Para ele, a transcendência e a religiosidade estão na “individualização da consciência, na criação de significado e na formação da identidade pessoal” (LUCKMANN apud BACHIKA, 1980, p. 71). Por conta da sua realidade, o ser humano não consegue se bastar na sua parte biológica e material, assim, significados surgem em dita “transcendência”, além do indivíduo corpóreo. É assim que Luckmann afirma que

se religião é a capacidade do organismo humano de transcender sua natureza biológica por meio da formação do eu, da identidade pessoal etc., se acrescenta uma dimensão religiosa a tudo que é humano, pelo menos como consequência lógica (LUCKMANN apud BACHIKA, 1980, p. 71, tradução nossa).²⁴

Como dito anteriormente, Bachika concorda com a qualidade da transcendência, mas não com a de religiosidade, pois “transcendência e criação de significado podem ser encontradas em toda atividade humana ou externalização que

making an abrupt connection between the hierarchy of significance, containing nonspecific religious meaning, and a specific religious content, in other words, between a general and a specific social form of religion. Are all specific, symbolic representations of the hierarchy of meaning religious? If they are, do all symbolic representations have the same religious value?”

²⁴ “If religion is the capacity of the human organism to transcend its biological nature through the formation of Self, personal identity etc., a religious dimension is added to everything human, at least as a logical consequence”.

frutifica na objetivação” (BACHIKA, 1980, p. 75, tradução nossa)²⁵, ou seja, nem toda transcendência é um fenômeno religioso, o que é bastante plausível defender.

Bachika alerta que mesmo que a função de um fenômeno se pareça com a função da religião não quer dizer que seja *religião* como sistema ou categoria conceitual, não que seja possível chegar a um denominador unilateral de categoria ou sistema que explique de forma universal ou abrangente o fenômeno da religião nos dias atuais. Assim, parece que o caminho é tecer uma teoria da religião pautada nas circunstâncias específicas das pesquisas.

Um exemplo que ele traz na alçada da *transcendência não religiosa* é o da linguagem, que é um fenômeno surgido na interação entre os indivíduos, que transcende a esfera biológica e pessoal, se tornando meio para o desenvolvimento intelectual e cultural de grupos sociais. Em suma, “crescimento e transcendência podem ser encontradas nas três principais áreas de externalização: pensamento, ação e convivência” (BACHIKA, 1980, p. 76, tradução nossa)²⁶, e citando E. Fromm, Bachika afirma que estes são condicionais para a felicidade dos seres humanos, porque o indivíduo parece não ser capaz de crescer sem se relacionar com o outro, com a natureza e com a cultura.

Bachika (1980, p. 78), ao ponderar a teoria de Luckmann, pergunta: “*que tipo de transcendência é totalmente religiosa*”? Para tecer a sua resposta, o sociólogo busca referência em Paul Tillich, teólogo e filósofo da religião, e em William James, filósofo e psicólogo da religião:

Religião em sentido estrito implica: 1 / Uma *apreensão da natureza inacabada do ser humano* como um ser individual e social, juntamente com a percepção de que algo pode ser feito a respeito, em outras palavras, que algum progresso ou transcendência é possível. 2 / A *crença em uma transcendência superior*. (BACHIKA, 1980, p. 79, grifo nosso, tradução nossa)²⁷.

²⁵ “[...] transcendence and creation of meaning can be found in all human activity or externalization that succeeds in objectivation”.

²⁶ “[...] growth and transcendence can be found in the three main areas of externalization: thought, action and fellowship”.

²⁷ “We can further generalize these propositions, I think, and relate them to our earlier discussion of the double definition of religion. Religion in the strict sense implies: 1/ An apprehension of the unfinished nature of man [sic] as an individual and social being, together with the insight that something can be done about it, in other words, that some progress or transcendence is possible. 2/ A belief in a higher transcendency”.

Bachika explica que o que diferencia a transcendência totalmente religiosa de transcendência ou de transcendência que se quer apenas parcialmente religiosa é o *tipo de crença*: a crença em uma transcendência superior não verificável na prática não está na ideologia, por exemplo, mas na religião, sim, e é esta a sua característica-chave, pontua o sociólogo.

Luckmann recebeu críticas também por conta da sua definição de religião ser demasiadamente funcionalista e não ter atributos substancialistas, obviamente, em grande medida, vindo daqueles que tem as próprias noções sobre *religião* assim construídas (não apenas na teologia, vale pontuar). Contudo, o próprio sociólogo reitera que nada sobre a sua posição religiosa deve afetar a sua construção científica sobre o tema da religião ou como esta é lida, sobretudo na sociologia (KARLSAUNE, 2001).

Em outro artigo que revisa o trabalho de Luckmann, Gustav Erik Gullikstad Karlsaune (2001) reitera que fica longe da alçada da sociologia, ou de qualquer área que se diz científica e empírica, se dedicar a reflexões metafísicas em torno da religião e de seus respectivos cultos a determinados deuses ou mediadores ditos sobrenaturais destes eventos. Assim, é importante que a sociologia da religião não se atenha à pergunta sobre “quem veio antes: a religião ou o ser humano”?

Ademais, Karlsaune chama a atenção para a importância de não deslocar a obra de Luckmann da perspectiva fenomenológica à qual ela está atrelada:

Sem certo conhecimento da fenomenologia, “A religião invisível” provavelmente não será totalmente compreendida. Acabará sendo só uma elaboração de alguns conceitos como “marginalização” e “privatização”, e pronto. A partir da perspectiva da fenomenologia, no entanto, o livro abre caminho para uma nova análise científica da religião. Os conceitos marcantes são consequência da perspectiva analítica (KARLSAUNE, 2001, p. 5, tradução nossa)²⁸.

Em suma, segundo Richard Kilminster (1996, p. 307), a fenomenologia “[...] em sociologia – e em particular com inspiração nos textos de fenomenologia de Alfred

²⁸ “Without certain knowledge of phenomenology, ‘The Invisible Religion’ is likely not to be fully understood. It will end up just as an elaboration on a couple of concepts like ‘marginalization’ and ‘privatization’ and that’s it. Seen in the perspective of phenomenology, however, the book is opening the gate to a further scientific analysis of religion. The striking concepts are consequence of the analytical perspective”.

Schutz (1899-1959) –, é o estudo dos modos como as pessoas vivenciam diretamente o COTIDIANO e imbuem de significado as suas atividades”. Neste sentido, Karlsaune (2001, p. 10, tradução nossa)²⁹ reitera que

outro pré-requisito para assegurar a compreensão do essencial nesta teoria sociológica, representada por Berger e Luckmann, é um conceito claro de subjetividade humana e, mais uma vez, como experiência universal, não como um ser histórico mais ou menos “subjetivo” e “individualista” e “egoísta”. Isso significa que temos um sujeito no lado individual, no lado subjetivo, mas também temos sujeitos do outro lado, como a sociedade objetiva. Instituições são sujeitos agindo como coletivos; elas não são estruturas impessoais vivas. A sociedade é totalmente humanizada nesta perspectiva sociológica. Isso também nos permite enxergar as ações cruéis de indivíduos invisibilizadas pelo foco nas chamadas forças estruturais inevitáveis. Na elaboração destes problemas, temos o ponto onde a fenomenologia mais representa uma referência fundamental para a sociologia.

A fala de Hubert Knoblauch, na apresentação da obra “Religião invisível”, de Luckmann, cujo título é “A dissolução da religião no religioso”, nos dá mais uma base para a construção da categoria de religião a ser utilizada nesta tese: “funções religiosas são crescentemente assumidas por estruturas não religiosas”. Aqui ele também cita a abordagem de Colin Campbell (Sociologia do irreligioso) e Demerath (*cultic religion*). Stark e Bainbridge dizem que “quando a religião declina, os cultos florescem” (apud KNOBLAUCH in LUCKMANN, 2014, p. 23). Para Knoblauch,

a religião é invisível em última instância não apenas por realizar-se no âmbito subjetivo – e não somente no ritual privado ou na consciência individual –, como supõe Robertson (1975). A invisibilidade fundamenta-se na perda de sentido da religião institucionalizada (Prandi 1986) (KNOBLAUCH in LUCKMANN, 2014, p. 25).

Cabe salientar que, no campo religioso brasileiro atual, parece haver especificidades quanto a esta noção de invisibilidade da religião institucional, sobretudo no caso das denominações que crescem dentro do arcabouço comumente chamado de “pentecostalismo” e “neopentecostalismo” (muitas vezes colocados

²⁹ “Another prerequisite to be sure to grasp the essentials in this sociological theory, which Berger and Luckmann represents, is a clear concept of human subjectivity, and again, as universal experience not as a historical being more or less “subjective” and “individualistic” and “egoistic”. This means that we have a subject on the individual side, the subjective side, but we do also have subjects on the other side, as the objective society. Institutions are subjects acting as collectives, they are not animated impersonal structures. Society is thoroughly humanized in this sociological perspective. These enables us also to see the cruel actions of individuals made invisible by focus on the so-called unavoidable forces of structure. In the elaboration of these problems, we have where phenomenology the most represents a fundamental reference for sociology”.

sobre o termo amplo “evangélicos”). É sabido que a religião majoritária no Brasil, historicamente falando, vem perdendo espaço. O catolicismo deixou de crescer. O grupo de igrejas pentecostais e neopentecostais, por seu turno, cresceu em número e em atuação no espaço público, mas aí, certamente, temos outro tipo de religião institucional. Ainda assim, no Brasil de tamanho continental, ocorrem outros fenômenos que podem ser considerados religiosos e que, em primeira instância, não estão atrelados às instituições às quais são inicialmente tributários, como é o caso de alguns grupos das culturas populares, por exemplo.

Não queremos tomar o termo “religião invisível” como categoria em nossa análise, mas é um conceito que nos ajuda a pensar a categoria que queremos propor. A obra de Luckmann parece ter sido pouco analisada e referida em contexto brasileiro. Ainda que seja considerada ensaística pelo próprio autor e seus revisores, aspectos teórico-metodológicos e a própria problematização proposta pelo autor tornam esta obra relevante para o que nos propomos fazer nesta tese: uma categoria de análise que compreenda e apreenda uma noção de religião não institucional que, desde a nossa hipótese inicial, dialogue com a noção de poesia oral, exemplificadas nos processos rituais, fenômenos identificados nas práticas dos grupos das culturas populares. A produção de caráter dito “folclórico”, popular, artístico parece se atrelar aos sentidos da vida dos sujeitos, traço que se assemelha às noções que entendem a religião como artefato humano (transcendente) na busca de sentido frente às necessidades e questões incondicionais da vida material e etérea.

Ademais, a crítica de Bachika se torna importante para a categoria de religião que propomos nesta tese: nos leva a pensar a ideia de *transcendência* como um fator mobilizador que está no cerne da religião, mas também no cerne da poesia oral e dos processos rituais onde essa poesia oral e religiosa se implanta, sendo que, em termos gerais, poesia oral e ritual nem sempre são religiosos, em concordância com Bachika. Na atuação dos grupos das culturas populares, parece haver uma mescla destes elementos, onde a religião colore o canto e a dança que foram e são (re) criadas e mantidas em prol dos santos adorados pela Taieira de Laranjeiras e por cada grupo específico.

Ademais, neste trabalho, buscamos pensar o objeto de estudo a partir de uma categoria de religião compreendida como linguagem, que também está no processo

de comunicação. O que acabamos de ver em Luckmann e em Bachika é relevante para iniciar a tessitura dessa categoria, pois a própria linguagem é vista como fenômeno social que transcende a natureza biológica do indivíduo e se coloca ao lado da religião como um fenômeno de transcendência específico. Ou seja, entendemos que é possível afirmar que a própria religião também pode ser vista como uma linguagem, a qual surge diante de determinadas necessidades dos seres humanos, e a partir disso, eles começam a contar as suas histórias por meio de rituais e de narrativas, incluindo as poéticas. Esse processo, que se inicia no indivíduo desejante e atuante, é expandido para o coletivo, tornando-se, dentro de um processo complexo, uma experiência e um fato social.

Assim, dentro das diferentes formas de transcendência, a linguagem como um transcendente não (necessariamente) religioso e a religião como um transcendente religioso, se encontram na poesia oral (que também é linguagem em transcendência, não necessariamente religiosa), e esse elemento está presente nos rituais dos grupos das culturas populares de culto aos santos. A ideia de transcendência perfaz a linguagem, a religião e a poesia oral. Tudo que está para além do corpo biológico pode ser entendido como transcendental, embora nem sempre religioso.

Quem vê o grupo da Taieira de Laranjeiras dançando e cantando em cortejos rituais ou em apresentações ditas culturais vai dizer que aquilo se trata de religião? Uma parcela de espectadores diria que não. A reflexão tecida por essa tese revela que, sim, é religião: uma religião em parte “invisível”, uma religião dinâmica, uma religião parcialmente institucional, uma religião popular, híbrida, uma religião como linguagem, assim como a poesia oral; religião e poesia oral dinamizadas em processos rituais encabeçados pelas agentes da Taieira de Laranjeiras. Numa palavra, a linguagem é ação que traduz significado e sentido coletivos, que são compartilhados e comunicados por meio de diversas práticas vividas e experimentadas; tudo isso ocorre concomitantemente nessa religião como linguagem.

E aqui é mister salientar o que a antropóloga Mariza Peirano diz sobre a teoria da linguagem que perpassa os estudos nas Ciências Sociais, por exemplo. Religião como linguagem é uma grandeza em inter-relação, uma “parte-e-todo”, “um dito que é feito”, como diz Peirano. Na sua visão,

linguagem e cultura não se relacionam como reflexos em um espelho, como os dois lados de uma folha de papel, mas como parte-e-todo: a linguagem é parte da cultura. Isto significa que uma descrição válida da linguagem precisa do contexto de enunciação (caso contrário, transforma-se em lógica filosófica); mas uma interpretação antropológica precisa levar em conta que o dito *é também feito*; é também ação social (PEIRANO, 2006, p. 4, grifo da autora).

Dando seguimento ao empreendimento ao qual nos propomos, também nos interessa a leitura de Peter Beyer, no texto *Religion as communication: On Niklas Luhmann, The religion of society (2000)*, no qual reflete sobre a teoria da religião de Niklas Luhmann, que busca responder, em primeira instância, “como a religião passa a ser diferenciada³⁰ dentro da sociedade como uma formação social diferenciada, em última análise, como um sistema social diferenciado, e com quais consequências” (BEYER, 2009, p. 99, tradução nossa)³¹.

O artigo de Beyer tem como foco a questão da *comunicação religiosa* em Luhmann como uma chave para compreender sistemas religiosos, embora não deixe de apontar que a pouca atenção dada à essa teoria de Luhmann (sobretudo fora da Europa) tem relação com as lacunas que apresenta, como ser demasiadamente atenta e quase que exclusivamente tributária ao cristianismo institucional europeu. Ainda assim, Beyer considera a pista de Luhmann passível de ser ainda hoje refletida e considerada. Nas suas palavras: “a teoria da religião de Luhmann pode ter potencial, mas é um potencial que requer algum desenvolvimento” (BEYER, 2000, p. 111, tradução nossa)³².

Tanto na obra *Function of religion* (1977) quanto na obra póstuma *The religion of society* (2000), Luhmann fala da religião em termos de função e de propósito nos

³⁰ “Differentiation is a contingent possibility which historically has taken certain forms, with consequences that vary with the historical development of the societies in which this differentiated religion can be observed to occur. The task for theory then becomes to observe the changing forms and the changing consequences” (BEYER, 2009, p. 99, tradução nossa; grifo nosso): “A diferenciação é uma possibilidade contingente que historicamente assumiu certas formas, com consequências que variam com o desenvolvimento histórico das sociedades na qual essa religião diferenciada pode ser observada. Assim, a tarefa da teoria passa a ser observar as mudanças nas formas e nas consequências”.

³¹ “[...] how religion comes to be differentiated within society as a distinct social formation, ultimately as a differentiated societal system, and with what consequences”.

³² “What these observations on adequacy and reception indicate is that Luhmann’s theory of religion may have potential, but it is a potential that requires some development”.

seguintes traços: “a religião dá base à indeterminabilidade final de todo significado; absorve o risco de falha inerente a todas as representações e determinações sociais”. (BEYER, 2000, p. 99, tradução nossa). Segundo Beyer, tal função da religião “não requer o desenvolvimento de religião diferenciada”. Para Luhmann, na sociedade, a *diferenciação* tem como cerne as maneiras diferentes por meio das quais ocorrem as construções da comunicação, que, por conseguinte, dão vazão à criação de sistemas (BEYER, 2000, p. 99, tradução nossa)³³.

Neste sentido, o ritual, embora não seja algo tratado de forma muito aprofundada por Luhmann, aparece como mais uma das formas de comunicação religiosa e ajuda a compreender que Luhmann enxerga a religião como algo “particular e diferenciável”. Para ele, além de o ritual ser uma “forma de comunicação”, a função da religião tem um grau de dependência para com o ritual. Beyer, ao citar Luhmann de forma direta, reflete e resume que

os rituais respondem à *indeterminabilidade final das construções de significado do ser humano* na medida em que retratam e reproduzem uma variedade de significados que são considerados além da disposição humana. No ensaio de um livro de 1972 [...], encontramos a seguinte formulação: “*Rituais são processos de comunicação cerimonial importantes que controlam ou retratam como controlado o risco de toda comunicação: o possível uso indevido dos símbolos*”. É à *contingência dos símbolos*, o risco de que seus significados irão distorcer ou perder a clareza no processo de uso deles, que o ritual religioso responde. É por causa dessa função de “ancoragem” que – mesmo quando as formas discursivas de religiosidade como a interpretação dogmática se desenvolvem – o ritual permanece indispensável (Luhmann 1977, 56f.). (Luhmann 1984a, p. 9). Além disso, *o ritual invariavelmente usa corpos humanos e objetos perceptíveis para efetuar seu caráter restrito e sem alternativas*. É inerentemente paradoxal: é a comunicação que não está sujeita ao risco de toda a comunicação, mas que preferivelmente controla esse risco; é *comunicação que simboliza o indeterminável ou inefável e imperceptível por meio de objetos perceptíveis coreografados em padrões claramente definidos* (Luhmann 2000b, p. 189) (BEYER, 2000, p. 100, tradução nossa, grifo nosso).³⁴

³³ “[...] religion grounds the ultimate indeterminability of all meaning; it absorbs the risk of failure inherent in all social representations and determinations. [...] This function by itself, however, does not already require the development of differentiated religion”.

³⁴ “Rituals respond to the final indeterminability of human meaning constructions in that they depict and reproduce a range of meanings that are deemed beyond human disposition. In the book length essay of 1972 (see note 1) we find the following formulation: ‘Rituals are processes of important ceremonial communication that control or depict as controlled the risk of all communication: the possible misuse of the symbols’ (Luhmann 1984a: 9). It is to the contingency of symbols, the risk that their meanings will distort or lose clarity in the process of using them, that religious ritual responds. It is because of this ‘anchoring’ function that, even when discursive forms of religiosity such as dogmatic interpretation

O modo como Luhmann tece suas linhas sobre o ritual têm relação com o modo como faz uma sociologia perspectivada pela comunicação em primeiríssima instância, ou seja, a comunicação como elemento base e de fundação da construção social: da sociedade e da sociabilidade. E, aqui, “comunicação como síntese seletiva” envolve informação/conteúdo, enunciado/forma e compreensão/recepção, circunscrita nos corpos e consciências. Nas palavras de síntese de Beyer: “‘quem’ faz a comunicação e ‘quem’ a compreende, a atribuição de agência, é, socialmente falando, apenas dado nas próprias comunicações (BEYER, 2000, p. 101, tradução nossa)³⁵.

Pensamos que a linguagem que estamos buscando apreender para nossa categoria de análise (religião como linguagem) de certa forma também está presente nesses termos da síntese de Luhmann, que é a informação/conteúdo, enunciado/forma e compreensão/recepção na comunicação, com o reconhecimento dos seus limites e da sua atrelação mais direta ao cristianismo institucional. Como não estamos vendo linguagem como conteúdo e forma apenas, mas como processo, dinâmica e ação, comunicação e linguagem parecem ser, em nosso estudo, termos imbricados. A linguagem faz comunicações acontecerem (ou não). O termo linguagem, para nós, ajuda a não correremos o risco de reduzir “religião” a conteúdos, a não haver um descolamento da perspectiva de dinâmica. Ademais, linguagem pode ser vista enquanto potência, ou seja, pode não comunicar nada em termos linguísticos racionais, mas pode ser expressiva, expressar sentidos que não são disciplinados por uma razão de enunciados precisos (algo que podemos entender melhor pensando na arte). Continuamos tecendo a ideia de religião como linguagem para, então, a aproximarmos da poesia oral, que aparece nos processos e nas práticas rituais do

develop, ritual remains indispensable (Luhmann 1977: 56f.). Moreover, ritual invariably uses human bodies and perceptible objects to effect its restricted, alternativeless character. It is inherently paradoxical: It is communication that is not subject to the risk of all communication, but rather controls that risk; it is communication that symbolizes the indeterminable or ineffable and imperceptible through perceptible objects choreographed into clearly set patterns (Luhmann 2000b: 189). Moreover, ritual invariably uses human bodies and perceptible objects to effect its restricted, alternativeless character. It is inherently paradoxical: It is communication that is not subject to the risk of all communication, but rather controls that risk; it is communication that symbolizes the indeterminable or ineffable and imperceptible through perceptible objects choreographed into clearly set patterns (Luhmann 2000b: 189)”.

³⁵ “Communication as selective synthesis. [...] ‘who’ does the communication and ‘who’ understands it, the attribution of agency, is, socially speaking, only given in the communications themselves”.

grupo das culturas populares de culto aos santos (Taieira de Laranjeiras), nosso objeto de estudo.

Em continuidade, o cientista da religião Paulo Augusto de Souza Nogueira apresenta um artigo no qual aproxima as grandezas “religião” e “linguagem”. Em suma, busca refletir sobre as linguagens da religião como linguagens que também participam do “poder da linguagem na organização do mundo” (NOGUEIRA, 2016b, p. 259). O autor propõe estudar a religião como “sistema secundário de linguagem”, partindo do sistema semiótico “gesto, imagem/metáfora e narrativa”, os quais estão relacionados ao rito, ícone/poesia e mito” (NOGUEIRA, 2016b, p. 240). Nas palavras de Nogueira, “esses três sistemas se relacionam entre si criando textos híbridos e multicodificados na cultura, com alto poder de geração de novas mensagens” (NOGUEIRA, 2016b, p. 240).³⁶

Nesse processo de enxergar e investigar cientificamente as linguagens da religião, Nogueira ajuda a perceber que os elementos das práticas das culturas populares são uma linguagem da religião fora da alçada institucional, que por muito tempo foi a linguagem por excelência. Ademais, ele chama a atenção para o fato de que diversas religiões não podem ser compreendidas apenas pelas práticas que acontecem em seus espaços institucionais ou iniciáticos.

De acordo com Nogueira, a atuação de instâncias religiosas em espaços múltiplos parte de um domínio consciente e dinâmico de “técnicas de comunicação”, o que não escapa, em alguns casos, de “crises com a tradição” (NOGUEIRA, 2016b, p. 242-243). Um adendo: no caso das culturas populares, a dita “crise com a tradição” é uma constante, e, muitas vezes, ela é identificada não apenas pelos sujeitos religiosos, mas também por pessoas que não enxergam com bons olhos certas

³⁶ No livro *Linguagens da religião, Desafios, métodos e conceitos centrais*, Nogueira explica suas bases para pensar “linguagens da religião”: “Nossa leitura do fenômeno religioso não é inédita e deriva de práticas já consolidadas do estudo da religião. Sua origem é dupla. A primeira se manifesta na longa tradição da hermenêutica filosófica e teológica, em suas reflexões sobre o sentido da palavra e do discurso religioso. A segunda se encontra na origem das Ciências da Religião, que no século XIX (pensemos em Max Muller, por exemplo) deu seus primeiros passos ao estudar as línguas e os mitos dos povos do Oriente e, também, os diferentes sistemas religiosos, por meio das comparações das suas narrativas míticas. O que há em comum entre estas duas origens do tema ‘Linguagens da Religião’ (a hermenêutica filosófica e teológica e os estudos de mitologia e escrituras sagradas das Ciências da Religião), na hipótese que sustenta os textos que aqui apresentamos, é o reconhecimento de que a religião cria um sistema próprio de geração de sentido e que a mesma se constitui como um sistema secundário de linguagem” (NOGUEIRA, 2016a, Introdução, grifo nosso).

mudanças e dinâmicas provenientes do curso de vida dos grupos nos tempos atuais. Em outras partes deste estudo, serão descritas em mais detalhes situações nas quais grupos das culturas populares são interna e externamente questionados diante de posturas e práticas consideradas demasiadamente “capitalistas” ou “modernas”. Nesse sentido, percebe-se que tudo o que fazem é, em grande medida, atravessado pela interlocução com a sociedade. Sem a parte das vivências individuais ou iniciáticas, grupos de cunho religioso estão em constante interação com a comunidade onde estão inseridos. E isso é arcabouço de estudo comum nos estudos da religião em diversas áreas disciplinares.

Contudo, esse tipo de comunicação religiosa, a maneira como religiões usam a linguagem e a comunicação para se fazerem presentes e convincentes no espaço religioso e/ou público e o modo clássico como esses temas têm sido estudados não compreendem o escopo daquilo que Nogueira entende por *linguagens da religião*. Ele apresenta um conceito de linguagem que não é mero instrumento de comunicação conteudista e é anterior às “técnicas de comunicação” ou às estratégias de disseminação das mensagens religiosas que comumente vimos histórica e hodiernamente. A pergunta basilar que ele busca responder é: “como religião e linguagem se relacionam entre si”? Segundo Nogueira (2016b, p. 243-244, grifo nosso),

uma primeira resposta seria que a linguagem estrutura a religião. Essa proposta, no entanto, pode sugerir que existe a linguagem como suporte e a religião como âmbito de conteúdo. No entanto, não é assim que se experimenta religião na realidade. Ao assistirmos uma missa católica ou a um ritual de umbanda, por exemplo, somos conduzidos por tempo e espaço, por meio de códigos estruturados, sendo que dessa forma temos uma percepção de *evento de linguagem e de experiência religiosa de forma concomitante*. Talvez possamos subir um nível em nossa determinação linguística da religião ao dizer *que qualquer experiência religiosa só pode ser tornada social por meio das convenções linguísticas*. Um visionário pode ter a experiência mais direta de Deus [sic], mas *ao torna-la pública, no compartilhamento com uma comunidade, ele tem que transformá-la em metáfora, em narrativa, etc.*, seguindo todas as normas e possibilidades criadas (e limitadas) pela linguagem.

A linguagem, neste sentido, é linguagem e experiência; nela, as experiências, inclusive as consideradas religiosas, são memoradas, recontadas e compartilhadas. Como vimos anteriormente, a linguagem pode ser considerada um produto da transcendência humana, e, aqui, ela é caminho para expressar outras produções que extrapolam a estrutura biológica do ser humano, a saber, as relações com entidades

não verificáveis na materialidade, que são desenvolvidas em níveis simbólicos, míticos, ritualísticos, artísticos e, outrossim, linguísticos por grupos humanos no decorrer da história.

É interessante perceber como Nogueira se pauta na semiótica da cultura de Iuri Lotman para destrinchar o conceito de linguagem caro ao seu estudo. Para Lotman (apud NOGUEIRA, 2016b, p. 244-245, grifo nosso),

existem dois níveis de linguagem. O primeiro é o da língua natural, ou seja, os idiomas com os quais nos comunicamos no dia a dia e por meio dos quais estruturamos o mundo e nossa experiência cotidiana nele. [...] Lotman entende que da mesma forma que existem as línguas naturais e seu poder de nomear o mundo, *existem as linguagens de “segundo grau”, as linguagens da cultura*. Ou seja, *as linguagens da cultura emulam as línguas naturais, constituindo-se em estruturas superiores de modelagem de mundo*, o que Lotman chama de “sistemas modelizantes de segundo grau” (MACHADO, 2003, 125; LOTMAN, 2000, 168-193). Nos dois níveis, a língua não tem um papel de reproduzir o real, antes ela o molda, tornando-o possível. [...] Nesse sistema lotmaniano, o dualismo entre linguagem (forma de expressão) e religião (conteúdos) se dissolve, uma vez que *a própria religião se porta como um sistema secundário de linguagem, com poder de dar forma ao mundo*.

A conceituação trazida por Nogueira nos interessa porque ajuda a despachar uma noção de linguagem que não está fixada no conteúdo da religião como objeto a ser simplesmente lançado e comunicado a algum interlocutor. A premissa de Lotman enxerga a linguagem *na* linguagem, chamando-a de *linguagem da cultura*, que se diferencia da primeira (“língua natural”) por ser capaz de fazer os seres humanos agirem, daí o qualitativo “superior” utilizado, que entendemos não ser uma adjetivação em prol de uma qualificação supra positiva e “melhor” da natureza dessa linguagem (que depois é chamada de “de segundo grau”), mas é dita “superior” devido a esse poder de ordenamento de mundo, como o autor diz alhures:

A separação entre língua natural e linguagem da cultura, de segundo grau, tem valor heurístico: as pessoas religiosas não se dão conta disso, pois em suas práticas, *cultura e linguagem* estão *imbricadas* uma na outra. O importante é que ao usarmos esse conceito podemos perceber a religião como um poderoso sistema de ordenamento do mundo (NOGUEIRA, 2016b, p. 245, grifo nosso).

Nogueira também acolhe a noção de cultura proposta por Lotman, pois visa ir além do estudo da “linguagem como código” para buscar estudos pautados na hibridez da linguagem e da cultura, que se imbricam em outras linguagens, com capacidade ordenadora específica, enxergando, assim

cultura como um *sistema híbrido de linguagem*. Para Lotman, não há exclusividade do sistema linguístico na cultura, como poderia ser acusada a semiótica de origem linguística. Lotman entende a cultura como a sobreposição e a articulação de diferentes códigos em tensão: o fonético, o semântico, o rítmico, o gestual, o imagético, entre outros. Esses diferentes tipos de códigos em tensão favorecem a criação de novos textos, *textos da cultura* em constante transformação (LOTMAN, 1996, 83-90) (NOGUEIRA, 2016b, p. 245, grifo nosso).

Essa noção de cultura pode conversar, ainda que com outro foco, com aquela proposta por Hall, que afirma que a cultura é uma produção, baseada em conhecimento prévio (tradição), mas em mutação constante, em novidade constante. O passado na cultura é, para Hall, fator capacitante de (re) criações complexas, híbridas e dinâmicas: “portanto, *não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas aquilo que nós fazemos de nossas tradições*”. Neste sentido, a cultura não é estanque, mas um complexo em movimento. (HALL, 2003, p. 44, grifo nosso). Em termos de hibridez, a concepção de Lotman, por seu turno, busca atrelar a ideia de cultura ao caráter multifacetado da linguagem, não sendo a língua o único código.

A criação de textualidades diversas e sempre dinâmicas também está presente nas linguagens da religião (linguagem da cultura), sobretudo no advento de práticas religiosas híbridas. Aliás, o hibridismo religioso parece ser uma descrição palpável de uma linguagem da religião conforme os ditames de Nogueira e Lotman. Assim, o nível de complexidade dessa linguagem é proporcional ao nível de hibridismo da linguagem religiosa (NOGUEIRA, 2016b).

Para Nogueira, a religião é “um sistema secundário da linguagem da cultura”. Apesar de ser um terreno de respostas não unilateralmente sedimentadas, o autor reconhece que é comum a premissa de que o advento do que passamos a chamar de “religião” está no cerne dos primeiros sistemas de linguagem dos quais temos conhecimento via estudos da pré-história em diversas áreas (NOGUEIRA, 2016b, p. 246).

Como dito anteriormente, Nogueira parte de três sistemas de linguagem sobre os quais a linguagem se constitui (que também estão no berço das linguagens da religião): o *gesto* (linguagem mimética primordial, não aleatória, não apenas cópias da realidade, “como sistema de representação complexo e articulado”, linguagem-

corpo³⁷), a *imagem* (pré-história: arte rupestre, objetos de culto. “Representação icônica do signo; não como representação crua do real, mas como representação cultural do real”. Metáfora/imagem em ação/ícone/poesia: “fundamental elemento das linguagens da religião”) e a *narrativa*³⁸ (“estrutura cognitiva fundamental”; não como mera forma de “informar”; para narrar o mundo: mito, para dar significado). (NOGUEIRA, 2016b, p. 247-251).

Tais sistemas, evidentemente, existem em tensão e complementariedade, não de forma puramente isolada. Na letra de Nogueira (2016b), esses termos ajudam a entender, não de forma pronta e acabada, o advento das linguagens, que estão intimamente atreladas à religião e às suas linguagens. Ora, haveria outra forma de “versar sobre coisas que não cabem?”, questiona o autor (NOGUEIRA, 2016b, p. 251).

O *gesto* corresponde fundamentalmente ao elemento de referência do corpo humano no mapeamento do mundo. A cultura é uma grande brincadeira antropomórfica, de ficar dando características de ser humano ao cosmo. Não podemos nos desvencilhar de nossos parâmetros corporais, afinal, eles nos dão modelos, medidas e projeções para a sua compreensão. A *imagem/metáfora* é fundamental e está presente na constituição de qualquer representação ou mesmo de conceitos abstratos. Por outro lado, a *sequencialidade narrativa* e seus pressupostos de causalidade, de agenciamento, de mapeamento espaço-temporal referenciam todas as nossas hipóteses sobre o mundo, das mais elementares às mais complexas (NOGUEIRA, 2016b, p. 252).

Com relação à aplicabilidade desse sistema ao âmbito da religião como linguagem secundária, como linguagem da cultura, Nogueira (2016b, p. 253) reitera que “as linguagens da religião têm sua especificidade em dois aspectos: primeiro, ao versarem sobre certos âmbitos complexos da vida social, segundo, pela intensidade com que o fazem”. Ou seja, não ficam no nível cotidiano e partem para uma

³⁷ Segundo Nogueira: “É no gesto que encontramos umas das ligações básicas da linguagem com o corpo. Não se pode prescindir do corpo nas Linguagens da Religião” (NOGUEIRA, 2016b, p. 248, grifo nosso).

³⁸ Aqui, Nogueira traz Merlin Donald para falar sobre a narrativa mítica: “linguagem surgiu com o objetivo de narrar do mundo, e a forma por excelência dessa narração é o *mito* (DONALD, 1991, p. 258). Aderindo a essa perspectiva também diríamos que essa forma elementar de narração, o mito, é a única que permite encaixar num texto elementos desconexos, improváveis, inesperados, aqueles mesmos com que os seres humanos se depararam ao se darem conta da grande assimetria, de que a cultura humana se constituía como uma das formas de enganar a morte, dando-lhe significado. Existe, no entanto, algo mais absurdo do que *dar sentido à morte*? É aqui que o mito entra em ação, como narrativa densa e improvável, e por isso indispensável” (NOGUEIRA, 2016b, p. 250, grifo nosso).

reinvenção da “inventividade da linguagem” com o intuito de dar sentido a aspectos complicados e misteriosos da vida, como a morte e a finitude no morrer.

A recriação dessas linguagens é constante, pois as “textualidades” das linguagens se misturam aos que as recebem. Por essa razão, em termos de religião institucional, vale trazer à baila a constatação de Nogueira: “religião observada de perto ou lida em suas fontes difere sempre da organização e assepsia dos manuais”, que seriam “discursos de fronteira” (NOGUEIRA, 2016b, p. 253-254). Nesta alçada, o autor envereda para refletir os “aspectos ficcionais e grotescos das linguagens da religião”, que aqui não temos espaço para descrever em mais detalhes.³⁹

Para concluir esse diálogo com as propostas de Nogueira, vejamos essa leitura relativa ao âmbito das culturas populares como exemplo de *discurso de fronteira* das linguagens da religião:

Trata-se de característica de *discursos de fronteira*, à *margem* do estabelecido e das formas de expressão dos centros de poder. É verdade que os discursos religiosos são constantemente cooptados pelo poder político e pela sua ideologia. Mas nos parece, no entanto, que enfatizar apenas esse aspecto das linguagens da religião unilateralmente é desconsiderar seu *poder de subversão*, o qual é apenas *superficialmente cooptado* nos discursos oficiais. Onde há processos de recepção de textos religiosos, principalmente na *cultura popular*, nas margens e periferia dos sistemas dominantes, aí o *potencial de inversão de mundo dessa linguagem tem chances de vir à tona* (NOGUEIRA, 2016b, p. 254-255, grifo nosso).

Sendo a linguagem um mecanismo de poder na geração de ordenamento do mundo e na geração de sentido, entender a religião como linguagem de segundo grau e como linguagem da cultura implica reconhecer seu poder na sociedade onde está alocada, embora esteja imbricada em outros detentores de poder, como o político e o institucional, sobretudo no caso das culturas populares. Alguns grupos têm nascedouro no contexto de religiões institucionais, a exemplo daqueles que surgiram no seio do catolicismo institucional no Brasil.

Destarte, é cabível reconhecer que nunca há uma total marginalidade dessas práticas; em outra letra, não são órgãos destituídos de poder de ordenamento porque não estão dentro de uma instituição majoritária. A agência dos grupos à margem da

³⁹ Ver: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Religião e ficcionalidade: modos de as linguagens religiosas versarem sobre o mundo. In: _____. **Religião e linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares**. São Paulo: Paulus, p. 115-142, 2015.

instituição, entre outras nuances, pode ser reconhecida neste poder das linguagens vividas como ações, não apenas como ato de resistência, mas, antes de tudo, como modo de existência, como modo de vida que tem capacidade criativa de dar ordenamento ao mundo a partir de suas práticas (linguagens).

Diante do exposto, uma parte da última frase do artigo de Nogueira cabe como mais uma entrada para a categoria de análise que estamos construindo neste estudo: “a relação da religião com a palavra poética, com o corpo e com a memória” (2016, p. 259-260) nos leva a olhar para as práticas das culturas populares de cunho religioso com foco na poesia oral, linguagens que elas encabeçam na agência visibilizada nos seus processos rituais.

A religião – que se manifesta culturalmente (não diferente de outras produções humanas) e que conta com um aparato cultural onde emerge – também pode ser compreendida a partir disso, como produção e produto cultural. A religião pode ser percebida e enxergada como conteúdo, como repertório, como forma e, de certo modo, ligada à noção de tradição e a um conjunto diverso de práticas que atravessam os tempos e as sociedades.

A religião como forma e conteúdo seria comparável à *língua*, que também não é estanke, mas conta com uma característica mais palpável, como algo que é visto, visível. Esse aspecto, embora seja de nosso interesse lateralmente, não é central em nosso estudo. Nos interessa, em primeiríssima instância, a *religião como dinâmica* criativa que produz esses conteúdos, essas formas, essa língua. Nos interessa a *religião como linguagem*, porque linguagem, aqui, é a dinâmica que está na base da emergência da forma, do conteúdo, da língua. É linguagem no sentido de processo.

1.3 Poesia oral

Diante do itinerário percorrido no ponto anterior, interessa a essa tese entender, a partir de alguns olhares, o que se entende por “poesia oral” e suas variações (poesia primitiva [sic] ou elementar) e de que forma esse fenômeno tem paridades com os traços da noção de religião aqui proposta. Nossa busca também enseja desconstruir a ideia de que “poesia” é coisa de cânones e letras materializadas na escrita, que é sobretudo individual, buscando perceber resquícios da poesia oral em práticas

coletivas hodiernas, sobretudo na agência de um grupo das culturas populares cujo ethos é religioso e pautado na oralidade.

O filólogo brasileiro Segismundo Spina, na obra “Na madrugada das Formas Poéticas” (2002), se debruça sobre a poesia primitiva [*sic*], ligada ao canto e à coletividade. Aqui, quando lemos Spina, em um primeiro momento, pensamos em chamar “poesia primitiva” de *poesia da fase pré-letrada*, para evitar mal entendimentos relativos ao adjetivo “primitivo”. Apesar de linguisticamente poder ter seu significado atrelado à ideia de “primeiro”, “primitivo” avançou, em termos semânticos e pragmáticos, para significações pejorativas e elitistas. Mas como Spina pontua que a poesia que ele busca destrinchar vai além dessa temporalidade presente no termo “pré-letrados” – poesia “ligada ao canto, indiferenciada, anônima e coletiva” (SPINA, 2002, p. 15) –, cientes dessa observação, escolhemos, doravante, usar o termo *poesia elementar* como opção de reposicionamento do adjetivo *primitivo*, entendendo que, de qualquer forma, essa poesia também se identifica nos povos pré-letrados, mas não de maneira exclusiva.

Segundo Spina, a *poesia elementar* é uma linguagem humana, perpassada por emoção, mímica e metáfora, na qual a rima é um recurso poético que ajuda a memorizar as letras dos cantos. O refrão pode ter a participação de um coro, ressaltando a dimensão coletiva do fenômeno, que se configura numa ação de performance⁴⁰. Spina trabalha observando o paralelismo, a rima e o refrão dessas criações orais da fase pré-letrada, que se atrelam sempre à música e às vezes à coreografia (SPINA, 2002, p. 15).

Nas palavras do estudioso, “a função ancilar da poesia está representada pela associação em que viveu com a música, de certo modo com a dança, antes que surgisse a pessoa do poeta, a poesia individual” (SPINA, 2002, p. 15), que hoje parece ser “a poesia” por excelência, sobretudo na seara dos cânones literários. Sua gênese (aquela possível de ser captada nas hipóteses porosas acerca da literatura vocal/oral), contudo, revela que podemos identificar poesia em práticas coletivas que hoje são vistas como *culturas populares*.

⁴⁰ A noção de performance também é utilizada em outras correntes como possibilidade de compreender a agência dos indivíduos envolvidos na realização dos rituais das culturas populares.

A poesia elementar exprime os sentimentos das coletividades e não os do poeta como indivíduo, cujo trabalho, neste caso, é fazer a mediação em processos coletivos, dando forma e expressando os anseios do seu grupo em todas as circunstâncias sociais. Assim, a poesia não é ela mesma coletiva, mas na pessoa anônima e reconhecida do poeta ela se torna coletiva por expressar o que move aquele grupo social. A linguagem poética, desde cedo, foi um jeito de habitar o mundo de muitos grupos sociais, e Spina reitera quão surpreendente é perceber as similaridades desses fenômenos entre grupos distantes geográfica e temporalmente.

Em seus estudos, Spina mostra como, nas sociedades pré-letradas de diferentes épocas, a dimensão emotiva, a mímica e a metáfora foram importantes nas expressões e nas construções poéticas das vozes coletivas. Não precisamos nos esforçar muito para perceber as semelhanças dessas características frente ao que já ouvimos sobre religião (transcendência, linguagens, ordenamento de mundo, anseios coletivos, rituais etc.).

Ao estudar a poesia elementar, Spina se ocupa sobretudo com a dimensão *vocal*, com o empenho do corpo, com a participação do coletivo, com as mímicas e com o repertório amplo de metáforas, que são tentativas de conhecer o mundo. O desconhecido é trazido no que se conhece por meio da linguagem poética, neste caso, vocal e musical. Na linguagem poética, encontra-se um conhecimento que só existe ali. A metáfora, arma quente da poesia, torna-se uma forma de produzir conhecimento (afirmações e indagações) sobre a realidade material e sobre aquilo que surge como mistério, medo, anseio, problema etc.

Spina é taxativo ao afirmar que a escritura, no sentido de linguagem escrita, é o “sepulcro da linguagem viva” (SPINA, 2002, p. 22), pois com ela houve significativa perda da dimensão corporal e emotiva da presença⁴¹. Ela dá uma forma fixa a um processo que é bastante performático, emotivo e coletivo em termos primários e fundamentais/elementares. Se a linguagem humana nasce com a observação do mundo vivo, por que e como a escrita, por vezes, se descola das consonâncias do corpo, questiona Spina. Numa palavra, ele está dizendo que o tom das palavras, os

⁴¹ Nesse sentido, Paul Zumthor diz que “a escrita permanece e estagna, a voz multiplica” (ZUMTHOR, 2010, p. 297).

gestos e os ritmos foram sendo desconsiderados na escrita, que também foi ficando algo mais individual e pouco ou nada coletivo, como no caso da poesia oral.

Os matizes emocionais das diversas sociedades das fases pré-letradas foram sendo devorados pela palavra escrita, assevera Spina. É certamente uma questão interessante constatar essas mudanças entre as produções culturais e sociolinguísticas das sociedades, mas não parece caber a nós, por conta disso, considerar que o que existe hoje é uma linguagem não viva, a menos que desconsideremos totalmente as produções das culturas populares. É exatamente nesse sentido que queremos olhar para as produções orais das culturas populares, as quais não são pautadas nas letras escritas. Entretanto, a “linguagem viva” e a linguagem-corpo que ainda e sempre ressoa ali raramente é objeto de atenção dos cânones literários!

Em suma, Spina (2002) nos ensina que a poesia elementar traz à tona problemas coletivos, e os aspectos sociais são colocados em relevo pelas vozes que cantam. Como já vimos, é uma poesia ritual e improvisada⁴². Nessa alçada, havia uma poesia ligada ao ritual, também com a dimensão “profana”, simultaneamente, junto ao solene (esse solene correlacionado ao profano também se liga à ideia de religioso). O improvisado é uma dimensão característica dessa poesia, assim como a repetição, o uso de refrãos⁴³, de paralelismos e de rimas⁴⁴.

Ao longo da obra, Spina (2002) descreve como religiões (no nível institucional) se apropriaram de facetas da poesia elementar (que nessa parte ele também chama de *poesia folclórica ou popular*) para compor suas liturgias (inclusive as que se tornam oficiais e são, de certa forma, canonizadas). Ele cita sobretudo o cristianismo antigo,

⁴² Segundo Spina (2002, p. 29), “quando Aristóteles, no capítulo IV de sua *Poética*, versou sobre as origens da poesia, grandes verdades intuiu: a tendência natural do homem [ser humano] para a imitação [...], que o distingue dos outros seres; o gosto instintivo do ritmo e da harmonia, o que equivale a dizer que o sentimento estético é inato no homem [ser humano]; e que na origem os homens mais aptos no exercício dessas qualidades deram origem à poesia, partindo de improvisações [...]”.

⁴³ “O refrão, via de regra ou fundamentalmente, é um fenômeno poético que denuncia a origem social do canto, porque ele se encontra ligado à execução coletiva das danças primitivas, e como tal às primeiras manifestações de solidariedade” (SPINA, 2002, p. 51).

⁴⁴ Diz Spina (2002, p 89) que “a estrutura rítmica da frase sempre foi um poderoso auxiliar da memória”, ou seja, uma maneira de sobrevivência da oralidade.

que em suas diversas faces apresenta construções litúrgicas e ritualísticas com essas características, não sem adaptações e transformações, obviamente.

Segundo Spina, na poesia elementar, observa-se uma maior relevância da melodia e do ritmo sobre a letra, pois entre alguns povos palavras eram criadas como recurso para não quebrar o fluxo do canto: “a melodia sobrepuiu em todos os tempos a expressão verbal” (SPINA, 2002, p. 123). Ademais, Spina afirma que o canto primitivo [*sic*] (ou elementar) é o mundo e a participação da voz humana nele. Para Spina, essa produção se manifesta numa “arte total”: dança, música, mímica, poesia⁴⁵. Com o tempo, elas passaram a ser separadas em novos contextos de produção artístico-poéticas.

Num sumário, Spina afirma que

[...] a *poesia improvisada* coexiste com a *poesia ritual mágica* desde os grupos culturais primários. Ao lado de uma poesia tradicional, de *interesse coletivo*, intimamente ligada aos *rituais mágico-religiosos* da comunidade, pratica-se uma *poesia circunstancial*, que versa os temas mais variados, sobretudo profanos, de amor, de guerra, recordações de fatos da vida diária, de sátira aos viajantes estrangeiros. A poesia no seu estágio primitivo não é, portanto, exclusivamente ritual – como pretende [...] [Jules Combarieu]. É inegável que a *magia* e a *religião* foram as duas fontes mais fecundas de onde as artes rítmicas extraíram a sua substância, os seus materiais, através da mimetização. O *mimetismo* é o traço fundamental do pensamento primitivo [...]. O *canto mágico* será, então, entre os povos primitivos, o meio superior de ação humana sobre essas forças sobrenaturais que a imaginação do homem [ser humano] atribui à natureza (SPINA, 2002, p. 32-33, grifo nosso).

Assim, a poesia elementar é dita como concomitantemente “profana” (mundana e material) e religiosa (atrelada ao que se considera transcendental, sobrenatural e misterioso frente ao mundo material) já no seu possível nascedouro. Atualmente, é algo verificável em inúmeras manifestações de ethos religiosos, certamente também nas manifestações das culturas populares com essa característica.

Spina chama atenção para uma confusão que ele considera existir em alguns pensamentos: em Durkheim, que diz que a arte provém da religião, e em Jules

⁴⁵ Spina diz que “grande parte dessa poesia, portanto, nos primórdios de sua existência, está ligada a práticas rituais e a serviço delas. A associação das três artes, a Música, a Poesia e a Dança – é íntima, e, estereotipada no canto mágico, é um instrumento das manifestações religiosas da comunidade” (SPINA, 2002, p. 37-38).

Combarieu, que diz que a música e a poesia surgem da magia⁴⁶. Nas palavras de Spina, com base em outros teóricos:

As representações mágico-religiosas – diz Roger Bastide analisando e parafraseando a teoria religiosa de Belot – forneceram o ambiente e o material à arte para a sua continuação, não, porém, a sua origem, pois o sentimento estético preexiste a essas atividades; é no homem [ser humano] natural e inato (SPINA, 2002, p. 36).

Não vamos adentrar esse terreno das subjetividades e da psicologia, mas é interessante perceber que, nesse contexto, Spina considera a forte probabilidade da existência concomitante da “arte mágica” e da “arte pela arte”, que seria, aqui, a poesia elementar não religiosa. Para nós, estão postos, nessa seara, *linguagens* elaboradas por grupos humanos na experiência de transcender a realidade material, como já vimos nos subitens anteriores. Linguagens essas que permanecem (em suas reelaborações dinâmicas e constantes) ou que são descontinuadas com o andar histórico desses grupos. Na construção coletiva que delega importância a essas linguagens, a memória coletiva é seletiva e se (re) constrói com base na vivência sociocultural de contação e de recontação dessas narrativas, que são vividas nos rituais onde coexistem poesias e poesias, danças e danças, cantos e cantos (coisas transcendentais, como vimos, que são religiosas ou não).

Em complemento, Beatriz Góis Dantas faz uma análise de religiões de matriz africana no Brasil (sobretudo no Nordeste), na qual explica de que forma a construção da noção de religião em torno dos candomblés buscou proteger essas religiosidades de uma aproximação demasiada com a magia e a feitiçaria, já tidas como criminosas no Brasil. Há muitas discussões em torno dos termos que nomeiam essas religiosidades, e mesmo quando foram consideradas religião, reconhecesse-se também que estereótipos dominaram muitas pesquisas e olhares sobre essas práticas. Nos ditos de Dantas e seus interlocutores, é reiterada a concomitância e a

⁴⁶ Interessante olhar para a observação que Dantas traz à baila sobre a dita distinção entre religião e magia no contexto nordestino: “Essa oposição básica entre Religião e Magia que orienta os trabalhos científicos sobre os cultos no Nordeste, desde fins do século passado, visando a legitimação do africano e do ‘puro’ e desqualificando o caboclo e ‘misturado’, orienta também as formas de organização, através das quais intelectuais e pais-de-santo tentaram livrar os cultos do controle policial e conseguir para eles liberdade” (DANTAS, 1988, p. 186).

junção híbrida entre religião, magia, dança e música nas produções culturais elementares de povos africanos:

Mesmo na Bahia, "sabe-se que antigos líderes nagôs não gostavam de usar a palavra Candomblé, que nos velhos tempos certamente possuía uma significação mais lúdica que religiosa" (Lima, 1977:38). A redução da religião do negro a formas lúdicas e de dança se fundamenta numa visão ideologizada das elites brancas, que apresentavam o africano como tendo a dança "impregnada no sangue" e, portanto, tendendo a "reduzir tudo à dança – trabalho ou jogo" (Freyre, 1947: 172). E por que não também à religião? Entre os primitivos [sic], por inclusão também entre os africanos, diz Artur Ramos, *a magia e a religião são inseparáveis da dança e da música* (DANTAS, 1988, p. 198, grifo nosso).

Por fim, dentro das possibilidades, Spina vai classificar os cantos primitivos em: *canto mágico* (encantamento); *canto mimético* (imitação de espíritos de animais e da natureza); *canto iniciático* (ritos de passagem); *canto ctônico* (canto relativo ao mundo agrário, à plantação, à colheita); *canto social-agonal* (disputa oral por meio do canto, como acontece no repente, por exemplo); *canto de ofício* (canto relativo ao trabalho). Esses cantos se montam tanto de características ritualísticas solenes quanto de características lúdicas (competição, improvisação, jogo etc.) (SPINA, 2002, p. 38-42). Desde agora, é possível perceber que alguns traços desses cantos estão presentes nas produções orais hodiernamente performatizadas por grupos de culturas populares, como buscaremos ver mais à frente. O ethos ritualístico e a nuance lúdica (brincantes, brincar etc.) é uma máxima verificável.

Em linha similar, temos a pesquisa de Paul Zumthor (2009, 2010, 2018), referência nos estudos sobre vocalização e oralidade e autor de "Introdução à poesia oral" (2010). Ele foi um medievalista suíço que escreveu inúmeras obras na área. Segundo Zumthor, o estudo sobre a voz por ele realizado é, antes de tudo, *interdisciplinar*. Ele reitera que apenas na gramática não teremos a total dimensão da língua, pois é na voz que a linguagem acontece e que o mundo funciona. A voz, esse fenômeno global, é o fundamento da língua falada. E os falantes fazem da língua algo vivo, em constante transformação no correr da vida social (ZUMTHOR, 2018).

Para Zumthor, "a poesia oral é a fonte primeira de toda forma de comunicação" (ZUMTHOR apud MOREIRA, 2015, p. 9). Ademais, a pesquisadora da área de Letras Teresinha Taborda Moreira assinala que "Zumthor chama nossa atenção para a fato

de que tanto a oralidade quando a escrita são condições *sine qua non* para a existência da tradição⁴⁷ (MOREIRA, 2015, p. 17).⁴⁸

Também trazendo à baila a questão da tradição (que trataremos em mais pormenores à frente), os estudiosos da poesia oral em contexto português (Baião), Carlos Nogueira e Véronique Le Du da Silva-Semik, em artigo escrito sob as influências de Paul Zumthor e de José de Almeida Pavão Júnior, asseveram que

a poesia oral não pode ser compreendida fora da estrutura social em que vive, nem o funcionamento da comunidade pode ser integralmente apreendido sem um conhecimento da sua poesia de transmissão oral (NOGUEIRA, 2016, p. 24). [...] A comunicação literária oral constitui um importante universo de socialização, ao facilitar, através da fruição estética do texto, o processo educativo que garante o equilíbrio social, a organização ético-política e a *permanência de uma determinada visão do mundo*. O texto oral incorpora o mundo no qual é (re) criado, e, quando vocalizado num espaço/tempo, manifesta a sua estabilidade e flexibilidade apoiada na tradição (NOGUEIRA, C.; SILVA-SEMIK, 2016, p. 25, grifo nosso).

Em Zumthor, aprendemos que a voz é, antes de tudo, um fato físico, mas a voz extrapola essa materialidade, pois pode carregar o registro e o tom capazes de revelar sentimentos, emoções etc. Ademais, é extremante atrelada à ideia de coletividade (no sentido de ser expressão, na maioria das vezes, para além do indivíduo). Em suma, uma questão básica em Zumthor é: qual “o efeito exercido pela oralidade sobre o próprio sentido e o alcance social dos textos que nos são transmitidos pelos manuscritos”? (ZUMTHOR, 2018, p. 15).

Segundo o autor, a voz pode ser não informativa (no sentido estrito), pois nem toda manifestação vocal é pautada pela informação. Há aspectos que fogem a isso porque a informação não é o centro da vocalização. Há, por exemplo, a finalidade

⁴⁷ Nesse contexto, Moreira esmiúça o entendimento do termo tradição contando com a base de Ria Lamaire: “A palavra tradição tem origem latina: *traditio*. Ela deriva da forma verbal *traditum*, do verbo *tradere*, composto de *trans* e *dare*, cujo significado é dar, passar ou fazer passar a alguém, transmitir. A ideia de transmissão empresta à palavra sua conotação de intensa e contínua atividade: pela tradição transmitem-se conhecimentos, saberes, memórias. Por esse motivo, Ria Lamaire, discutindo o sentido de tradição, chama a atenção para o termo, que denota originalmente uma atividade incessante, uma procura, invenção e reinvenção contínuas, tornar-se, ‘no mundo moderno, e sobretudo no discurso dos intelectuais, o equivalente a atraso, imobilismo e conservadorismo sob a forma do substantivo *tradição*’ (LAMAIRE, 2010, p. 17 – destaque da autora)” (MOREIRA, 2015, p. 16).

⁴⁸ Moreira afirma que a “sacralidade” relegada à escrita começa a ser *parcialmente* desmontada no século XIX, quando ocorre “uma nova virada política e cultural” que encampa uma busca por maior valorização e resgate das práticas orais, “que passa a ser reconhecida como objeto estético passível de ser encenado na literatura” (MOREIRA, 2015, p. 13-14).

lúdica, o jogo, a brincadeira, entre outras (ZUMTHOR, 2010, 2018). Assim como foi pontuado por Spina, a dimensão lúdica está presente na poesia oral, em sons que, por vezes, podem ser intraduzíveis. Ou seja, a linguagem poética não é necessariamente subordinada ao aspecto gramatical e informativo e pode ter funções simbólicas.

Mais uma vez, percebemos semelhanças quando defrontamos o supradito com alguns traços que já foram alocados como nuances da religião como fenômeno e, conseqüentemente, como conceito: assim como a poesia pode ser uma prática lúdica e sem pretensão informativa ou formativa, práticas ritualísticas de ethos religioso e “cerimônias lúdico-litúrgicas” (NOGUEIRA, 2011, p. 192), que muitas vezes também envolvem vozes poéticas, não são somente e completamente coladas a aspectos solenes e puramente religiosos. Nesse sentido, em estudos da religião em diversas áreas, habituou-se chamar esses traços de aspectos “sagrados” e “profanos” da religiosidade/religião. E, muitas vezes, eles também são qualificadores acionados pelos próprios agentes. Na poesia oral e na religião, essas grandezas surgem e vivem imbricadas, inseparáveis, correlacionadas.

Zumthor (2010, 2018) reitera que além do etnocentrismo, muito identificado em diversas áreas, existe o *grafocentrismo*. Ao estudarmos formas poéticas orais, devemos ultrapassar ambos: o etnocentrismo e o grafocentrismo. Historicamente, a arte verbal de povos e de grupos tem sido pouco estudada, e é importante saber e reconhecer que nem toda a poesia está registrada em livro e é fixa; a poesia oral é dinâmica e cotidiana, viva e cambiante. Para Zumthor, viver uma dicotomia entre palavra oral e escrita na arena científica não faz sentido; por essa razão, ele propõe que não sejam construídas ideias com base em extremos que se excluem mutuamente.

Isso nos leva a pensar que, nos estudos literários que são erguidos em qualquer área do conhecimento, cabe perceber as possibilidades fora dos cânones. Literatura não se resume ao que foi escrito, publicado, premiado e reconhecido como tal. A norma dita “culta” é a língua que detém o poder, e existe, claramente, uma sobrevalorização grande do escrito sobre o oral. Para Zumthor, é importante perceber essas discrepâncias entre o escrito e o oral na cadeia de valoração em diversos âmbitos, que ele chama de *grafocentrismo*. Assim como existe o preconceito

linguístico (Marcos Bagno, 1999)⁴⁹, a leitura de Zumthor nos leva a perceber a existência de um preconceito literário, que exclui as práticas artísticas da linguagem humana em suas manifestações vocais/orais, sobremaneira presentes nas práticas do nosso objeto de estudo, não desconectadas de questões de raça, gênero, classe e religião.

Destarte, muitas vezes, o grafocentrismo é responsável por deixar à margem ou fora as produções dos grupos de culturas populares, por exemplo. Com isso, podemos perceber que vivemos em uma sociedade de cânones: temos o cânone literário e o cânone patrimonial, para citar apenas estes dois, sobretudo porque ambos são caros ao nosso objeto. Cabe perguntar o quanto esses cânones estão atrelados a regras etnocêntricas e grafocêntricas. Quanto ao primeiro, quase não restam dúvidas. Talvez o cânone patrimonial possa revelar uma maior abertura... algo para pensarmos nos próximos capítulos.

Nesse âmbito, Zumthor também pontua que é sempre importante lembrar que a poesia é anterior à literatura, e, por essa razão, muitos processos humanos foram pautados pela arte verbal e poética nas fases pré-letradas das sociedades. A literatura é algo bem mais recente e, muitas vezes, tem como ponto de partida a sistematização da vocalidade. Grande parte do estar no mundo passa pela palavra (linguagens). Em seus estudos, Zumthor mostra como isso tem muito mais peso na linguagem oral, na qual a poesia é uma “arte da linguagem humana”. A escrita é mais recente, mas acaba

⁴⁹ Segundo Bagno: “Existe uma regra de ouro na Linguística que diz: ‘só existe língua se houver seres humanos que a falem’. E o velho e bom Aristóteles nos ensina que o ser humano ‘é um animal político’. Usando essas duas afirmações como os termos de um silogismo (mais um presente que ganhamos de Aristóteles), chegamos à conclusão de que ‘tratar da língua é tratar de um tema político’, já que também é tratar de seres humanos. Por isso, o leitor e a leitora não deverão se espantar com o tom marcadamente politizado de muitas de minhas afirmações. É proposital; aliás, é inevitável. Temos de fazer um grande esforço para não incorrer no erro milenar dos gramáticos tradicionalistas de estudar a língua como uma coisa morta, sem levar em consideração as pessoas vivas que a falam. O preconceito linguístico está ligado, em boa medida, à confusão que foi criada, no curso da história, entre língua e gramática normativa. Nossa tarefa mais urgente é desfazer essa confusão. Uma receita de bolo não é um bolo, o molde de um vestido não é um vestido, um mapa-múndi não é o mundo... Também *a gramática não é a língua. A língua é um enorme iceberg flutuando no mar do tempo*, e a gramática normativa é a tentativa de descrever apenas uma parcela mais visível dele, a chamada norma culta. Essa descrição, é claro, tem seu valor e seus méritos, mas é parcial (no sentido literal e figurado do termo) e não pode ser autoritariamente aplicada a todo o resto da língua – afinal, a ponta do iceberg que emerge representa apenas um quinto do seu volume total. Mas é essa aplicação autoritária, intolerante e repressiva que impera na ideologia geradora do preconceito linguístico” (BAGNO, 1999, resumo de capa, grifo nosso).

sendo hoje mais valorizada em diversos âmbitos. Diante disso, Zumthor escolhe firmar o termo *poesia oral* ou *poesia vocal* como alternativa ao termo literatura oral.

Ao lado disso, Zumthor alega que as produções vocais não são *folclores* no sentido pejorativo que esse termo angariou ao longo da história. A partir disso, ele fala em repensar essa noção como “processo de comunicação”, e tal releitura só faz corroborar o que estamos perseguindo neste estudo:

Atualmente, a tendência dominante consiste em atribuir à palavra [folclore] a acepção mais larga, na perspectiva sociológica de um “folclore-em-situação”, o qual é, em sua essência, um processo de comunicação [Paredes-Baumann; Doson; Ben-Amos]. Seja ou não objeto de tradição, esse é um caráter contingente, embora o fato folclórico se manifeste, na maioria das vezes, como repetitivo, e os seus componentes possam manter-se estáveis durante longos períodos. Em geral, esses traços definidores aplicam-se a toda poesia oral, e a perspectiva metodológica dos folcloristas contemporâneos poderia servir para o seu estudo, na medida em que eles tentam superar a oposição “entre o que emerge e o que se reproduz, entre o atual, o realizável e o possível” [Hymes 193, p. 1]. Resta libertarmo-nos de um postulado vinculado à própria ideia de *folclore*: postulado de uma diferença, no tempo, no espaço ou nas configurações culturais. Tão bem enraizado em nossos julgamentos, que classificamos como “folclorização” o movimento histórico através do qual uma estrutura social ou uma forma de discurso perde progressivamente sua função! (ZUMTHOR, 2010, p. 22-23, grifos do autor)

No próximo capítulo, daremos atenção a essa questão envolta nas ambiguidades do termo “folclore”, mas já cabe aqui pontuar que resgatar a poesia oral das entranhas que a colocam como alegoria, como *folclore* ou como subproduto da literatura é uma maneira de não lhe negar o caráter de linguagem, de ação, de “forma de discurso”, de “processo de comunicação”, como diz Zumthor. A poesia oral não seria diferente/oposta à poesia escrita, não seria diferente da “norma culta”, da cultura dita erudita, não seria “a outra” da cultura considerada primeira na cadeia de valoração (ZUMTHOR, 2010, p. 26-27). Mas historicamente não é assim que ela foi recebida, inclusive na academia. O que a poesia oral é e a sua valoração passa pelo escape desse antagonismo construído ao longo dos séculos, que a obra de Zumthor busca denunciar⁵⁰. Bem, é inegociável, nesse escopo, pensar sobre o termo “popular”, o qual

⁵⁰ Sobre isso, Zumthor assinala que “é inútil julgar a oralidade de modo negativo, realçando-lhe os traços que contrastam com a escritura. *Oralidade não significa analfabetismo*, o qual, despojado de valores próprios da voz e de qualquer função social positiva, é percebido como uma lacuna. Como é impossível conceber realmente, intimamente, o que pode ser uma sociedade de pura oralidade (supondo-se que tenha existido algum dia!), toda oralidade nos aparece mais ou menos como sobrevivência, reemergência de um antes, de um início, de uma origem. Daí ser frequente, nos

também é acionado por Zumthor nesta parte de sua reflexão sobre poesia oral e folclore:

A mesma ambiguidade está presente no adjetivo *popular*, associado a termos como *cultura*, *literatura* ou, mais particularmente, *poesia* e *canção*. Remetendo a um critério aproximativo de pertença, essa palavra não conceitualiza nada: mais que uma qualidade, ela indica um ponto de vista, particularmente confuso no mundo em que vivemos. Quando eu a emprego, estou aludindo a um modo de transmissão do discurso cultural? a alguma permanência de traços arcaicos que, bem ou mal, refletiriam uma personalidade étnica? à classe dos depositários dessas tradições? a formas supostamente específicas de raciocínio, palavra ou conduta? Nenhuma dessas interpretações satisfaz plenamente. Entretanto, elas remetem, juntas, a uma realidade indubitável, ainda que vaga.

Não temos a resposta sobre como “fugir” dessa adjetivação, mas consideramos importante levantar o questionamento e demonstrar consciência sobre as ambiguidades e os problemas envoltos nestes termos. No próximo capítulo, vamos apresentar argumentos para o não uso do termo “folclore” e “folclórico”, embora sejam termos amplamente usados pelos sujeitos da pesquisa e por entidades públicas (grupos folclóricos, folclore etc.). Podemos adiantar que optamos pelo uso do termo “culturas populares” por ser uma nomenclatura mais plural, utilizada em diversos estudos acadêmicos nas Ciências Humanas alocadas em contexto brasileiro.

No início da pesquisa, partimos do termo “folclore”, e recebemos, invariavelmente, questionamentos contundentes sobre o porquê dessa manutenção conceitual, considerada em desuso, embora, mais uma vez salientamos, ainda seja utilizada em alguns contextos de estudos não tão antigos, basta ver determinadas entradas bibliográficas dessa tese. Da mesma forma, o termo popular pode ser facilmente questionado, contudo, no momento, não temos como eliminar essa palavra que é amplamente utilizada em todos os meandros em que nosso objeto está envolto. Assim, apesar das ambiguidades, consideramos “culturas populares” mais “nossas” do que “outras”, como diria Zumthor. Já o termo folclore deixa tudo mais “outro” do que “nosso”.

autores que estudam formas orais da poesia, a ideia subjacente – mas gratuita – de que elas veiculam estereótipos ‘primitivos’” (ZUMTHOR, 2010, p. 27, grifo nosso).

Fechando esse parêntese e dando seguimento ao tema da poesia oral, é muito importante assinalar que Zumthor associa, de forma íntima em sua obra, a poesia oral à ideia de performance, que ele também apresenta em pormenores. Em “Performance, recepção e leitura”, ele conclui a introdução perguntando “toda ‘literatura’ não é fundamentalmente teatro”? (ZUMTHOR, 2018, p. 19)⁵¹. Na obra “Introdução à poesia oral”, lemos: “a performance é a ação complexa pela qual uma mensagem poética é *simultaneamente*, aqui e agora, transmitida e percebida”. (ZUMTHOR, 2010, p. 31, grifo nosso). Para Zumthor, o poema engloba cinco partes: “produção, transmissão, recepção, conservação, (em geral) repetição”. E a performance cabe sobretudo na transmissão e na recepção e até na produção caso seja uma poesia improvisada (ZUMTHOR, 2010, p. 33-34). Aí também se desvela o caráter social da poesia oral. Zumthor considera “oral toda comunicação poética em que, pelo menos, transmissão e recepção passem pela voz e pelo ouvido” (ZUMTHOR, 2010, p. 34).

Já no escrito de 2005, titulado “Escritura e nomadismo”, Zumthor afirma que se “a voz é presença. A performance não pode ser outra coisa senão presente” (ZUMTHOR, 2005, p. 83). E completa dizendo que

quanto à presença, não somente a voz, mas o corpo inteiro está lá, na performance. O corpo, por sua própria materialidade, socializa a performance, de forma fundamental [...]. A performance é uma realização poética plena: as palavras nela são tomadas num único conjunto gestual, sonoro, circunstancial tão coerente (em princípio) que, mesmo se distinguem mal palavras e frases, esse conjunto como tal tem sentido (ZUMTHOR, 2005, p. 86-87).

Mais adiante, Zumthor diz que “o tempo da poesia oral é, por assim dizer, corporalizado. É um tempo vivido no corpo”. A seguir, ele afirma que no corpo ocorre a socialização da performance (ZUMTHOR, 2005, p. 89). Dito de outro modo, o conjunto de elementos que perfazem a poesia oral é amplo, não estando apenas condicionado à voz. Parece que em Zumthor a poesia oral é, na realidade, *poesia*

⁵¹ Zumthor diz: “Estou particularmente convencido de que a ideia de performance deveria ser amplamente estendida; ela deveria englobar o conjunto de fatos que compreende, hoje em dia, a palavra *recepção*, mas relaciono-a ao momento decisivo em que todos os elementos cristalizam em uma e para uma percepção sensorial – um engajamento do corpo. Ademais, parece-me que uma tal direção compromete-se a crítica, há bem pouco e muito confusamente. O termo e a ideia *performance* tendem (em todo caso, no uso anglo-saxão) a cobrir toda uma espécie de teatralidade: aí está um sinal. Toda ‘literatura’ não é fundamentalmente teatro”? (ZUMTHOR, 2018, p. 18-19, grifo do autor).

corporal, atrelada à performance como agência mais ampla e complexa, talvez semelhante àquilo que Spina chamou de “arte total”. Assim como a religião não figura apenas aquele elemento considerado transcendente, a poesia oral não se caracterizada apenas na vocalidade sonora. Ambos fenômenos estão inscritos nos corpos e nos afazeres sociais dos agentes, comumente traduzidos em rituais complexos e híbridos. Zumthor reitera que:

Em troca, a voz não perdeu quase nada de sua função primitiva nas tradições religiosas... no seio das quais, de resto, se constituíram e se mantêm muitas formas de poesia oral. Na relação dramática, com efeito, que confronta o *homo religiosus* ao sagrado, a voz intervém de maneira radical, como poder e verdade (ZUMTHOR, 2010, p. 90).

Com base nestes encaminhamentos, entendemos que religião e poesia oral são construções culturais coletivas que partem de necessidades diversas (que extrapolam as necessidades materiais) dos grupos nos quais são produzidas. As chamadas culturas populares produzem múltiplas linguagens, as quais elaboram suas buscas por sentido em rituais (danças e cantos ritualísticos) que traduzem suas crenças e necessidades coletivas.

Essas elaborações, na maioria das vezes, não têm autoria individual por estarem centradas na agência de vozes coletivas que representam os indivíduos em tempos e espaços diversos. Assim, a análise de processos rituais de um grupo das culturas populares de ethos religioso enseja perceber de que modo religião e poesia oral são práticas culturais com envergaduras semelhantes e de que forma revelam características desses fenômenos nos rituais agenciados pelo grupo. A partir dessas premissas, o nosso próximo subitem envolve identificar noções relativas ao termo “ritual”, que, para Zumthor, também está diretamente relacionado à poesia oral e aos rituais de religião entendidos como linguagens, como discursos:

A “poesia” [...] repousa, em última análise, em um fato de ritualização da linguagem. Daí uma convergência profunda entre performance e poesia, na medida em que ambas aspiram à qualidade de rito. Utilizo aqui esta última palavra despojando-a de toda conotação sacra. Entre um “ritual” no sentido religioso estrito e um poema oral poderíamos avançar, dizendo que a diferença é apenas de presença ou ausência do sagrado. No entanto, a experiência que tenho das culturas nas quais subsistem tradições orais vivas, leva-me a pensar que *essa diferença não é percebida por aqueles partícipes dessas culturas*. No caso do ritual propriamente dito, incontestavelmente, um discurso poético é pronunciado, mas esse discurso se dirige, talvez, por intermédio dos participantes do rito, aos poderes sagrados que regem a vida; no caso da poesia, o discurso se dirige à comunidade humana: *diferença de finalidade, de destinatário; mas não da própria natureza discursiva*

(ZUMTHOR, 2018, p. 43, grifo nosso).

Um adendo lateral antes de finalizarmos esse ponto: na área da Sociologia, não encontramos muitas produções de pesquisa finalizadas com foco recaindo sobre poesia oral de grupos de ethos religioso no campo das culturas populares. Temos a dissertação de mestrado de Djanilson Amorim da Silva (2008), que se debruça sobre a tradição dos cocos no Ceará, focando em dois grupos específicos, com o objetivo de descrever a trajetória histórica desses grupos em suas múltiplas relações com outras instâncias, incluindo o poder público e as ações baseadas em construções em prol do desenvolvimento turístico.

“Os Cocos no Ceará: dança, música e poesia oral em Balbino e Iguape”: apesar do título, o tema da poesia oral não é desenvolvido de forma aprofundada no trabalho. Em termos gerais, a dissertação do autor levanta questões relevantes para os estudos das culturas populares na atualidade. Como exemplo, vale citar o seu questionamento acerca da pretensa busca e tentativa de valorização destas produções culturais pelos estudos e pesquisas acadêmicas. A pergunta que o pesquisador faz é: por que estamos pesquisando aquele grupo?

O caráter salvacionista e de resgate de expressões culturais consideradas “em perigo de extinção” é colocado em pauta pela pesquisa dissertativa no sentido de criticar justificativas que se fundam apenas neste aspecto em estudos desse teor. As culturas (populares) continuam independentemente das pesquisas acadêmicas e das políticas públicas porque sua base não está, primordialmente, nessas relações.

A crença de que a academia e os incentivos culturais são as grandes possibilidades de manutenção das culturas populares deve ser desmistificada, pontua o autor da pesquisa. É uma premissa que também consideramos básica, pois essa justificativa acaba sendo muito utilizada em diversos âmbitos de pesquisa.

1.4 Ritual

“O indivíduo é a um só tempo tecelão e usuário de sua roupagem social”.

(Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti)

Acabamos de ver, nos itens anteriores, pautados na leitura que Beyer faz de N. Luhmann, que o ritual pode ser considerado uma forma de comunicação⁵² e, por consequência, de linguagem, a qual se faz muito presente nas práticas das religiosidades em geral. Desta feita, não surpreende que o termo “ritual” aparece costurado, muito comumente, em conceitos de “religião” em diversas áreas de estudos nas humanidades. Ademais, buscamos trazer, em nosso trabalho, conceitos de religião que conversam e ajudam a construir a categoria que é nossa premissa de pesquisa nessa tese: religião e poesia oral como linguagem nos processos rituais de um grupo das culturas populares que cultua santos, a Taieira de Laranjeiras.

T. Luckmann, em sua teoria social e da religião, também reflete sobre um dos elementos que está geralmente associado às práticas religiosas: o ritual, que é termo e parte fundante do nosso objeto de análise (processos rituais atrelados à categoria de religião e à poesia oral entendidas como linguagem):

Do ponto de vista formal, rituais são atos. Poderíamos dizer que rituais são os modos de agir dos símbolos. Estes são atos *sociais*: orientam-se por outros. Só que os participantes do ritual não podem ser tratados, compreendidos e experienciados como o são seus semelhantes. Esses “outros”, pelos quais o agir ritual se orienta, pertencem a uma realidade diferente da daquele que age (*actante*). Atos sociais que não visam a uma resposta do outro são unilaterais; ações que aguardam uma resposta são bidirecionais. Mas os rituais não se encaixam nessa categorização simples. Por um lado, eles são atos sociais; supõem uma espécie de resposta. Segundo o significado original daquele que age, eles visam a bilateralidade. [...] Atos rituais dirigem-se à realidade extracotidiana. Eles não teriam significado no âmbito dos atos e das comunicações do cotidiano, mas têm significado na referência simbólica [o ato ritual é o portador do significado simbólico] ao cosmos sagrado. [...] Rituais não apresentam apenas objetificações: uma vez objetivados e socialmente controláveis, eles podem ser transformados em áreas mais ou menos autônomas do conhecimento especializado de certas instituições (LUCKMANN, 2014, p. 147-148).

A letra de Luckmann nos faz antecipar que os rituais são eventos de agência dos grupos das culturas populares, nos quais são vividos os símbolos caros às práticas lúdico-religiosas destes coletivos. É sempre pertinente pontuar a complexidade de tal termo, atrelado à realidade vivenciada nessas práticas: eles existem na sociedade material, mas se direcionam à cosmovisão mais ampla daquela comunidade, que engloba, quase sempre, elementos não verificáveis de realidade

⁵² Zumthor, por seu turno, diz que poesia oral não é “folclore”, mas um “processo de comunicação”.

simbólica, no caso dos grupos das culturas populares, trata-se de santos, de orixás, de mitos fundantes, de narrativas fantásticas etc.

A antropóloga Mariza Peirano chama atenção para a extensa produção, sobretudo na antropologia e nas Ciências Sociais em geral, de estudos em torno da “temática” do ritual. Ela traz como nomes centrais Durkheim, Robertson Smith, Van Gennep, Bateson, Gluckman, Turner e Leach. Diante da multiplicidade de caminhos teóricos, Peirano afirma que ela não parte “de uma definição de ritual *a priori*. Isto é, não separo, em termos absolutos, o que é ritual do que *não* é ritual. O motivo é simples: a concepção de que um evento é ‘diferente’, ‘especial’, ‘peculiar’, tem que ser *nativa*” (PEIRANO, 2006, p. 3, grifo da autora). Essa premissa surge como muito relevante para o nosso trabalho: não caberá a nós decidir se aquilo que observamos é um ritual, pois, antes de mais nada, já ouvimos essa nomenclatura sendo utilizada pelos sujeitos da pesquisa.

Para a autora, estudar o ritual pode ser uma prática de análise, e o próprio ritual surge como *abordagem* e não necessariamente como temática de pesquisa:

Repito: como rituais não se separam de outros comportamentos de forma absoluta, eles simplesmente replicam, repetem, enfatizam, exageram ou acentuam o que já é usual, e se há uma coerência mínima na vida social como nós, antropólogos, acreditamos, é possível aplicar o instrumental desenvolvido para os rituais para os eventos em geral. [...] Como atos de sociedade, os rituais revelam *visões de mundo dominantes ou conflitantes* de determinados grupos. São essas visões de mundo que pretendemos atingir. [...] Ao adotar uma análise de rituais, não procuro os eventos extraordinários de uma sociedade, mas exatamente os corriqueiros, o mundo vivido em sua diversidade. [...] o ritual, como fenômeno peculiar, específico, diferente, nos fornece o *instrumental para acessar visões de mundo, cosmologias* (PEIRANO, 2006, p. 4, grifo nosso).

O modo de olhar para o ritual de Peirano nos ajuda a continuar na trilha em busca de uma aproximação das noções religião e poesia oral a partir da ritualística vivida pelos grupos das culturas populares. No ritual, acontecimentos híbridos revelam produções consideradas, concomitantemente, culturais, artísticas, lúdicas, religiosas, poéticas, performáticas, linguísticas etc., mas esses não são eventos isolados ou fantásticos; são, também, modos de vida; são práticas sociais que dão a conhecer outras dimensões a partir das quais indivíduos e grupos agem.

De modo condizente com o que diz Peirano, a estudiosa em antropologia Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti nos ensina que o objetivo não é buscar

uma “definição de ritual” que seja estanque e definitiva, pois nem mesmo Turner o fez, assim ela fala em seu artigo de 2013 – ao analisar drama, ritual e performance em Victor Turner – e também em sua obra “Drama, Ritual e Performance: a Antropologia de Victor Turner”, de 2020. Nesse sentido, Cavalcanti resume esse pensamento dizendo: “a melhor pesquisa antropológica não é a que descreve uma tradição e lhe atribui conceitos (‘cultura nacional’, ‘folclore’, ‘arte popular’), mas a que oferece um mapa da estrada onde essa paisagem e seus nomes vão mudando”.⁵³ E citando diretamente Roberto Da Matta, ela reitera que “se a sociedade fosse uma casa, com seus quartos e salas, os rituais seriam os corredores, as passagens, as varandas, por onde circulam as pessoas e os grupos entre uma e outra posição ‘fixa’ na estrutura, ao longo de sua trajetória social”.⁵⁴

Prosseguindo com Turner e usufruindo do olhar de Cavalcanti, no texto “Os símbolos no ritual Ndembu”, dentro da obra “Floresta de Símbolos” (2005 [1967]), Turner afirma que “por ‘ritual’, entendo o comportamento formal prescrito para ocasiões não devotadas à rotina tecnológica, tendo como referência a crença em seres ou poderes místicos” (TURNER, 2005, p. 49 apud CAVALCANTI, 2013, p. 414)⁵⁵. Segundo Cavalcanti, o próprio Turner se descolava desse conceito (demasiadamente poroso) em muitos momentos. E ela complementa:

[...] o conceito de símbolo ritual foi talvez o mais densamente elaborado pelo autor (Cavalcanti, 2012), justamente nesse artigo. Esse conceito – centrado na ideia dos símbolos como propulsores da ação social e pessoal na arena pública, e baseado nas propriedades simbólicas de multivocalidade, complexidade associativa e abertura para diversos campos semânticos, ambiguidade, polaridade sensorial e ideológica – está na base da proposta turneriana de uma simbologia processual e comparativa (Turner, 1975b: 155):

⁵³ Frase apresentada no rodapé do site da autora. Disponível em: <<https://marialauracavalcanti.com.br/>>. Acesso em: 9 set. 2021.

⁵⁴ A partir de: DAMATTA, Roberto. 1978. “Apresentação”. In: GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1978 apud CAVALCANTI, 1998. p. 3. Disponível em: <<https://marialauracavalcanti.com.br/2020/02/05/rito-de-passagem/>>. Acesso em: 9 set. 2021.

⁵⁵ Em outro artigo, Cavalcanti assim resume o ritual em Turner: “Turner trabalha a partir da ideia durkheimiana de que o ritual não apenas expressa, indica, revela, mas **constitui, opera**, no caso uma transição entre estados. Para ele, estado é um conceito inclusivo relativo a qualquer tipo de condição estável ou recorrente que é culturalmente reconhecida. [...] Se a sociedade é uma estrutura de posições ou um sistema cultural do qual participam diversos estados, então, o período liminar é uma situação interestrutural, o momento em que se opera uma transformação. O rito tem nessa visão efeito criativo sobre a realidade. [...] a transição tem propriedades culturais e simbólicas distintas do estado, propriedades essas que tornam lógica e emocionalmente possível a passagem de um estado a outro” (CAVALCANTI, 1998, p. 8, grifo da autora. Texto disponível no website da autora. Disponível em: <<https://marialauracavalcanti.com.br/2020/02/05/rito-de-passagem/>>. Acesso em: 9 set. 2021).

uma abordagem focada nos “símbolos *individuais*, em seus campos semânticos e destino processual na medida em que se movimentam através do cenário de uma performance ritual específica e reaparecem em outros tipos de ritual, ou mesmo se transferem de um gênero para o outro, por exemplo, do ritual para um ciclo mítico, para um épico, para um conto [...]” (Turner, 1982: 22, ênfase do autor). Entretanto, malgrado esses esforços de sistematização, as teorias turnerianas do ritual permanecem, como também já indicou Grimes (1990), assistemáticas (CAVALCANTI, 2013, p. 414).

À parte da crítica elaborada por Cavalcanti, a própria, ao se basear em Ronald Grimes (1990 apud CAVALCANTI, 2013), reconhece que a contribuição de Turner está na “apreensão teórico-existencial do ritual”, na “apreensão do sentido do vivido na experiência social” (no “*sense of ritual*”, como diz Grimes). Ao lado de outros estudiosos da antropologia, Turner é tido como uma voz que trouxe uma repaginação no modo como o ritual era estudado até então, saindo de olhares concentrados em algo mais “padronizado” para um olhar cujo foco inclui a “ambiguidade, os estados intermediários, as contradições, o paradoxo” (CAVALCANTI, 2013, p. 414)⁵⁶, também influenciado por posições durkheimianas e distanciado do que produziu Claude Lévi-Strauss no mesmo âmbito de estudo, sobretudo em torno da ideia de mito e de rito⁵⁷, conforme pontuações de Cavalcanti:

Victor Turner seria aquele que manteve o foco de interesse permanente e intenso nos *símbolos em movimento* e nos *sistemas de ação*. Turner navegou decididamente na torrente durkheimiana oriunda da visão do ritual como a própria sociedade em ato (Turner, 2005: 69; 1987: 77), como o lugar por excelência de um tipo de experiência na qual o poder transformador e criativo das representações coletivas se realiza na consciência dos sujeitos (Durkheim, 1996) (CAVALCANTI, 2013, p. 414-415, grifo nosso).

Em suas obras, além da atenção dada ao ritual, Turner, com base em suas empreitadas etnográficas, vai trazer o conceito de *communitas* (forma de relação

⁵⁶ Sobre isso, veremos mais adiante as ponderações de Roberto DaMatta, que enxerga esse reconhecimento do paradoxo e da ambiguidade de forma mais crítica.

⁵⁷ Conforme Cavalcanti (2013, p. 415, grifo nosso): “Lévi-Strauss é o arquiteto de sinfonias teóricas cujos temas anunciados sempre respondem uns aos outros, perseguindo-se e desdobrando-se metodicamente. Turner, pelo contrário, embrenhou-se, e muitas vezes perdeu-se, por entre as colunas vivas de suas florestas de símbolos. Porém não é gratuito que justamente no ‘Finale’ de *O homem nu*, o quarto volume de suas *Mitológicas*, Lévi-Strauss devote uma longa reflexão a responder às críticas de que ele desconsideraria, em sua obra, a importância da vida afetiva (Lévi-Strauss, 2011: 643-670). [...] *Ritual, em Victor Turner, conduz a uma espécie de redenção pela imersão na experiência vital compartilhada, onde o tempo vira fluxo, finitude, aflições, sofrimento, cura, contradições, e sempre empatia e afeições*”.

humana fundamental ou primeira)⁵⁸. Ele também fala de performance: “e performances, particularmente performances dramáticas, são manifestações por excelência do *processo social* humano” (TURNER, 1987, p. 92 apud CAVALCANTI, 2013, p. 425, grifo nosso). Nesse tocante, ele explica, ao concluir a obra “Processos rituais”, que “a sociedade (*societas*) parece ser mais um processo do que uma coisa. Um processo dialético com sucessivas fases de estrutura e de “*communitas*”. (TURNER, 1974, p. 244, grifos do autor).

Outro termo central na obra de Turner é o de *liminaridade*, o qual ele desenvolve a partir do conceito construído por Arnold Van Gennep (Os ritos de passagem, 1909). Segundo Roberto DaMatta, nesse trabalho de Van Gennep, “pela primeira vez, os ritos são analisados sociologicamente, sendo tomados como expressões da dinâmica social” (DAMATTA, 2000, p. 10). Van Gennep conclui que os ritos de passagem apresentam padrões, e que esses padrões têm três fases: “separação, incorporação e, entre estas, uma fase liminar, fronteira, marginal, paradoxal e ambígua — um *limem* ou *soleira* — que, embora se produzisse em todas as outras fases, era destacada, focalizada e valorizada”, resume DaMatta (2000, p. 11, grifo do autor). É essa a base a partir da qual Turner, nos anos 60, investe na noção de liminaridade. DaMatta assevera que é possível identificar duas “tendências interpretativas” aí:

A primeira, discute os ritos de passagem como uma *resposta adaptativa obrigatória*, quando os indivíduos são obrigados a mudar de posição dentro de um sistema. [...] A segunda tendência interpretativa revela uma *mudança de foco do plano individual para o coletivo* (DAMATTA, 2000, p. 11-12, grifo nosso).

DaMatta afirma que Turner foi inovador ao analisar “o simbolismo dos ritos de passagem como uma dramatização de valores, axiomas, conflitos e contradições sociais” (DAMATTA, 2000, p. 12). Para ele, *communitas* e liminaridade podem ser observados em outros grupos, além daqueles observados em suas pesquisas sobre rituais, como entre artistas, hippies e movimentos religiosos e/ou milenaristas, para citar apenas alguns. E isso se daria no próprio modo de vida social desses grupos,

⁵⁸ “[...] a coerência de um drama social concluído é ela mesma a função da *communitas*. Assim, um drama incompleto ou insolúvel manifestaria a falta da *communitas*. Neste caso, o nível básico também não está no consenso no que diz respeito aos valores. O consenso, sendo espontâneo, se baseia na *communitas*, não na estrutura” (TURNER, 2008, p. 44, grifo do autor).

não apenas na prática ritual, pois o próprio modo de viver se coloca como mais ou menos lateral ou diferenciado diante do modo de vida da sociedade mais ampla (NOLETO; ALVES, 2015). Mais à frente, traremos as ponderações que DaMatta faz diante de algumas nuances da noção de liminaridade adotada por Turner e outros autores.

Retomando Victor Turner de forma direta, na obra “Processos rituais”, na “Introdução à Edição brasileira”, ele resume que

liminaridade é a passagem entre “status” e estado cultural que foram cognoscitivamente definidos e logicamente articulados. Passagens liminares e “liminares” (pessoas em passagem) não estão aqui nem lá, são um grau intermediário. Tais fases e pessoas podem ser muito criativas em sua libertação dos controles estruturais, ou podem ser consideradas perigosas do ponto de vista da manutenção da lei e da ordem. A “communitas” é um relacionamento não-estruturado que muitas vezes se envolve entre “liminares”. É um relacionamento entre indivíduos concretos, históricos, idiossincráticos. Esses indivíduos não estão segmentados em funções e “status”, mas encaram-se como seres humanos totais. A dinâmica empregada no relacionamento contínuo entre estrutura social e antiestrutura social é a fonte de todas as instituições e problemas culturais. [...] Poder-se-ia dizer que no cálculo do sociocultural, a “communitas” e a liminaridade representam os zeros e os mínus sem os quais não é possível a um grupo social computar ou avaliar sua situação atual ou seu porvir num futuro calculável. A dialética estrutura/antiestrutura é, na minha opinião, um universal cultural que não deve ser identificado com a relação entre cultura e natureza, ponto importante do pensamento de Claude Lévi-Strauss. Enquanto a “communitas” é um relacionamento entre seres humanos plenamente racionais cuja emancipação temporária de normas sócio estruturais é assunto de escolha consciente, a liminaridade é muitas vezes, ela própria, um artefato (ou “mentefato”) de ação cultural (TURNER, 1974, p. 5-6).

Ao lado disso, Turner também traz a ideia de *drama social* (crise, ampliação da crise, regeneração, rearranjo ou cisão, grosso modo, conflitos que surgem na comunidade devido à “atuação constante de princípios estruturais contraditórios”), como assevera Cavalcanti. E é nesse contexto que Turner também analisa o que faz o ritual, sobretudo na comunidade Ndembu, a qual é regida por matrilinearidade⁵⁹ (na

⁵⁹ Os pesquisadores Noletto e Alves (2015, *on-line*) explicam que, para Turner, partindo de E. E. Evans-Pritchard e de Meyer Fortes, “liminaridade e communitas evidenciam o que ele genericamente denomina ‘o poder dos fracos’”. [...] Em sistemas de parentesco matrilineares, onde o status jurídico e político é dado pela ascendência materna, por sua vez, os indivíduos que desenvolvem estratégias liminares para demonstrar sua importância na estrutura social seriam, inversamente, os homens. [...] diante do confronto com a estrutura social, os sujeitos em condição liminar constituem uma solidariedade proporcionada pelo estabelecimento da communitas para marcar a relevância de sua posição social em contexto político, cultural e jurídico determinado. Turner conclui que toda estrutura social, acompanhada pelos ritos que concedem direitos de acesso a determinadas esferas de poder

África Central): crises sociais da comunidade acabam se “realinhando” com realizações ritualísticas, em grande medida determinadas pelas *construções narrativas* do grupo (CAVALCANTI, 2013, p. 416-418)⁶⁰.

Conforme Cavalcanti (2013), os rituais observados, estudados e analisados por Turner se revelaram muito heterogêneos em suas modalidades e tipos, sendo caracterizados por eventos marcantes da vida comum e cotidiana daqueles grupos que ele acompanhou (crises, brigas, aflição, dor, doença, cura, morte, funerais, momentos de iniciação etc.).

Em suma, validavam, de forma ritualística, os momentos de vida e de passagem das sociedades observadas, algo que também age no sentido de gerar *pertencimento e unidade*⁶¹ entre membros do grupo e também entre grupos que têm as suas diferenças, mas que se encontram nas suas semelhanças, inclusive e sobretudo, no *conflito*, na *crise* e no *sofrimento*, o que é “realinhado” nos rituais vivenciados. Essa aproximação é mais de ordem moral do que de ordem política (TURNER, 1996 apud CAVALCANTI, 2013). Diante disso, Turner concorda com Monica Wilson, que defendia que “no estudo dos ritos, vejo a chave para compreender-se a constituição essencial das sociedades humanas” (WILSON, 1954, p. 241 apud TURNER, 1974, p. 19). E Turner completa que

nas ciências sociais, em geral, acredito, está se difundindo o reconhecimento de que as crenças e práticas religiosas [...] estão chegando a ser consideradas como decisivos indícios para a compreensão do pensamento e do sentimento das pessoas sobre aquelas relações e sobre os ambientes

ou status, coopera para a existência de uma antiestrutura na medida em que produz sujeitos liminares, transitórios ou não, que se agrupam em *communitas*. Assim, a relação entre estrutura e *communitas* traduz uma dialética imprescindível à vida social em qualquer contexto”.

⁶⁰ É interessante observar que: “[...] sempre situado em um processo social mais amplo, o conceito de drama social opera a partir da construção de uma moldura temporal especial e *de ordem narrativa*, não se trata apenas de sequências particulares de ações e reações encadeadas: o *ritmo dos acontecimentos é dado por sua forma narrativa* e está sempre sobredeterminado pelo destino final antecipado, não importando quão cedo ou tarde ele se realizará, ou mesmo se ele, afinal, se realizará ou não” (CAVALCANTI, 2013, p. 419, grifo nosso). E em “Dramas, Campos e Metáforas: ação simbólica na sociedade humana”, Turner afirma que “os vínculos da *communitas* são [...] antiestruturais, no sentido de que são indiferenciados, igualitários, diretos, não-rationais (embora não irracionais), relações Eu-Tu” (TURNER, 2008, p. 47).

⁶¹ “[...] o *ritual* em Victor Turner, ao tornar manifestos, por meio simbólico, *conflitos* latentes, parece sempre trabalhar em prol da *construção da unidade do grupo*. [...] Diferentes *aspectos e valores da vida social* são assim perspectivados através de diferentes *processos rituais* (DaMatta, 1979)” (CAVALCANTI, 2013, p. 422, grifo nosso).

naturais e sociais em que operam (TURNER, 1974, p. 19).

Ora, não podemos fazer mais do que concordar, haja vista nossa escolha, em termos de objeto de pesquisa, passar pela ideia de que olhar e ver as realizações e as práticas dos grupos das culturas populares de Sergipe é uma maneira de compreender não apenas os processos ritualísticos vividos, mas as dinâmicas sociais e os modos de vida desses grupos que, especificamente, se inserem no âmbito da religião, o que, por consequência, nos permite conhecer e entender a sociedade na qual eles estão inseridos, antecipando a não fragmentação dessas existências à parte de seu contexto social mais abrangente.

Ademais, não é nosso intuito olhar para as práticas ritualísticas religiosas das culturas populares como eventos extraordinários e deslocados, como obras do “eles”, como um convite para o “nós”, estudiosos do social, observar, descrever, analisar. Nesse sentido, Turner, na obra “O processo ritual”, considera que adjetivar as experiências que observa não implica em adjetivar os povos que estuda (dificuldade já antecipada nos pontos anteriores sobretudo em torno dos qualificantes *primitivo*, *popular*, *folclórico* etc.).

Gostaria de acrescentar, a título de condição neste ponto, que, em matéria de religião, assim como de arte, não há povos “mais simples”, há somente povos com tecnologias mais simples do que as nossas. A vida “imaginativa” e “emocional” do homem [ser humano] é sempre, e em qualquer parte do mundo, rica e complexa. Faz parte de minha incumbência exatamente mostrar quanto pode ser rico e complexo o simbolismo dos ritos tribais. Também não é inteiramente correto falar da “estrutura de uma mentalidade diferente da nossa”. Não se trata de estruturas cognoscitivas diferentes, mas de uma idêntica estrutura cognoscitiva, articulando experiências culturais muito diversas (TURNER, 1974, p. 15).

Como vimos anteriormente, ao tratarmos de poesia oral, também chamada de poesia *primitiva* [sic], propomos o uso de outras palavras – elementar, por exemplo – para expressar temporalidade ou qualquer outra característica, exatamente para evitar mal entendimentos acerca de qualificações atreladas às práticas e elaborações culturais que se querem descritivas e analíticas desses fenômenos e não se querem qualificações valorativas de práticas ou de grupos sociais em si.

Antes de encerrar esse item, que também finaliza esse capítulo, cabe trazer à baila a contribuição de Roberto DaMatta, que é tecida a partir de uma crítica que ele elabora em torno daqueles que o próprio chama de “a trindade dos estudos

simbólicos”, a saber, Victor Turner, Mary Douglas e Edmund Leach. Segundo DaMatta, eles constroem a ideia de liminaridade como algo

invariavelmente paradoxal, ambíguo e, no limite, perigoso e negativo; isto é, como um estado ou processo que desafia um sistema de classificação legalisticamente concebido como fixo, indiscutível e construído por categorias isoladas (DAMATTA, 2000, p. 13).

E se esses são os limites e as fronteiras da noção de liminaridade, faltaria aí espaço para conceber e “admitir” aquilo que é “mais-ou-menos”, que é híbrido, que se dividi e até para aquilo que não consegue se decidir, para aquilo que não sabe se é ou se não é: algo que Roberto DaMatta diz ter começado a “estranhar” sobretudo quando deu início aos seus estudos sobre o carnaval no contexto brasileiro, na obra “Universo do Carnaval: Imagens e Reflexões”, lançada em 1981. O autor afirma que, para Victor Turner, Mary Douglas e Edmund Leach, “o ambíguo é todo objeto, ser ou instituição situado simultaneamente em dois *campos semânticos mutuamente excludentes*” (DAMATTA, 2000, p. 13, grifo nosso). E explica que, ao observar e ao analisar o carnaval brasileiro, se deparou com

[...] a alegria obrigatória dos estados carnavalescos caracterizada justamente por se estar *betwixt and between*, um momento especial demarcado por uma festa que, simultaneamente, salientava o coletivo e o individual, um ritual situado dentro e fora do mundo. E não, como queria Victor Turner (1974), em alguma manifestação de uma “antiestrutura” ou de algum sentimento destinado a negar a sociedade lida, conforme ele a concebia, como um conjunto de posições fixas — dentro daquele “legalismo” antropológico que tanto caracterizou a antropologia social de Radcliffe-Brown, de Meyer Fortes e de Max Gluckman — ou como uma casa, à Van Gennep (DAMATTA, 2000, p. 13, grifo do autor).

Segundo DaMatta, o Brasil, na sua diversidade quase indizível, é marcado pelo liminar, pela mistura, pela ambiguidade, pelo híbrido (entre muitos outros termos dessa feita). Isso não é exceção, mas regra em nossa cultura, em todos os níveis, inclusive e bastante na seara religiosa. Destarte, o autor busca redizer o “ambíguo” como *riqueza nacional*, fugindo da semântica que estamos costumeiramente aptos a enxergar diante desse termo⁶².

⁶² DaMatta acrescenta que “a liminaridade carnavalesca brasileira promoveria uma experiência com um ‘eu essencial’ e não com um ‘nós essencial’, como Turner gostava de acentuar, sem atinar que com isso estava idealizando relações, uma ausência mais do que sentida no universo liberal e individualista do qual era parte. [...] Foi essa visada tipológica, na qual a liminaridade era

Considerando-se que estamos tratando de estudos que se fundaram em materiais de observação coletados no meio de sociedades tribais, parece esperado haver diferenças conceituais quando tentamos aplicar conceitos ali apreendidos em nosso contexto atual e ocidental. Contudo, isso não nos exime de olhar para essas teorias de forma crítica, como faz DaMatta.

essencializada, que, a meu ver, barrou uma outra percepção fundamental por parte de Turner. Refiro-me ao discernimento das dimensões individualizantes (mas sem individualismo) contidas nos processos liminais” (DAMATTA, 2000, p. 16).

CAPÍTULO 3: CULTURAS POPULARES E RELIGIOSIDADES POPULARES: REVISÕES, PANORAMAS E (DES) CONSTRUÇÕES

“Os conceitos básicos, dos quais partimos, deixam repentinamente de ser conceitos para converterem-se em problemas; não problemas analíticos, mas movimentos históricos, que, contudo, não foram resolvidos”.

(Raymond Williams)

Até aqui, tecemos panoramas e construções relativas às categorias de análise que estamos propondo nessa tese, a saber, religião como linguagem, sua aproximação com o que se entende por poesia oral, ambas identificadas nas práticas e nos processos rituais de um grupo de culturas populares, a Taieira de Laranjeiras, que cultua santos católicos em seus rituais e no seu histórico de atuação religiosa e pública.

Nesse terceiro capítulo, queremos apresentar leituras contemplando subitens dentro do arcabouço mais amplo das “culturas populares” e das “religiosidades populares”, com o objetivo de conhecer revisões, panoramas e desconstruções em torno desses eixos temáticos, que possibilitam compreender dinâmicas e características complexas que se atrelam ao objeto de estudo.

3.1 Culturas populares e folclore – revisões, panoramas e desconstruções

Folclore, culturas populares, patrimônio. As Ciências Humanas têm se ocupado com o estudo dessas práticas sociais ao longo de sua trajetória. Perante às críticas e problematizações nas diversas áreas e subáreas, termos conceituais foram e são desapropriados e reavaliados constantemente, em conformidade com o que é próprio à ciência. O termo *folclore* tem em conta diversas desconstruções e, na atualidade, é um termo desconsiderado como conceito ou categoria de análise por muitos pesquisadores. Contudo, nesse estudo, o termo surge em um pano de fundo, pois é uma palavra que, inevitavelmente, aparece em trabalhos mais antigos e que ainda é mantida por alguns estudiosos. Ademais, aparece em discursos variados sobre estudos culturais que já foram chamados de *folclore* alhures. Nossa opção conceitual é o termo “culturas populares”, o que também será explicado neste capítulo.

De início, esta revisão teórica busca dar conta de um panorama para compreender as (des) construções em torno dos termos “folclore” e “culturas populares” nas pesquisas alocadas nas Ciências Humanas, com foco inicial nos eixos do Norte (onde surgem e a partir de onde são exportadas e interdisciplinarizadas) e na realidade brasileira, enfatizando a relação tributária e conflituosa do folclore frente à Sociologia.

Como o nosso objeto empírico envolve um grupo das culturas populares e é comumente chamado de “grupo folclórico” por entidades públicas e pelas próprias participantes, os termos supracitados se tornam caros à pesquisa. Uma breve observação de materiais de divulgação de eventos culturais em Sergipe, por exemplo, nos faz perceber que os termos “folclórico” e “folclore” são amplamente utilizados nesses contextos.

Ao analisarmos as redes sociais das prefeituras de São Cristóvão (que, até 2021, conta com um espaço denominado “Casa do Folclore”), de Laranjeiras e de entidades municipais de Aracaju e do estado de Sergipe envolvidas na gestão cultural, encontramos várias postagens que utilizam os termos *culturas populares*, *cultura popular* e *folclore*, sendo este último ainda utilizado, sobretudo em torno do próprio “Dia do Folclore”, comemorado em 22 de agosto anualmente, como podemos ver nas imagens apresentadas a seguir:



63



64



65

⁶³ Legenda: “Enquanto estivermos por aqui, defenderemos sempre o respeito, a preservação, a manutenção e o inventivo à Cultura Popular, que é essência da nossa gente. Hoje é [#diadofolclore](#), viva todos os grupos e tradições que se mantêm vivas para contar a história das gerações”. Fonte: Prefeitura de São Cristóvão. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CS4Dt_mHU6w/>. Acesso em: 10 out. 2021.

⁶⁴ Legenda: “Acontece no próximo dia 25, quarta da próxima semana, o Seminário culturas populares: 'Práticas dos Povos tradicionais'. Será das 9h às 12h, no Salão Paroquial da Matriz”. Fonte: Prefeitura de São Cristóvão. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CSz mwTZLN1U/>>. Acesso em: 10 out. 2021.

⁶⁵ Legenda: “Hoje é o dia de celebrar a nossa cultura, mostrar a todos as riquezas da nossa identidade. Vamos às ruas animar o povo no nosso imenso palco à céu-aberto. Aqui temos inúmeras manifestações folclóricas preservadas. Temos o orgulho de ser o berço da cultura sergipana”. Fonte: Prefeitura de Laranjeiras. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CS387gUHefo/>>. Acesso em: 10 out. 2021.



Em nível nacional, temos o Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular que é vinculado ao IPHAN e que abriga o Museu de Folclore Edison Carneiro. A entidade “é uma instituição pública que tem por missão formular, fomentar e executar programas e projetos em nível nacional voltados para pesquisa, documentação, difusão e apoio à expressão das culturas populares brasileiras”.⁶⁸ Recentemente, a entidade tem oferecido vários cursos englobando os termos *folclore*, *cultura popular* e *culturas populares*.

⁶⁶ Legenda: “Acompanhe, nesta sexta-feira, 20, a partir das 19h, a abertura da programação promovida pela Funcap em celebração do Dia do Folclore Brasileiro, comemorado em 22 de agosto. O evento intitulado “Folclore, Arte & Memória” tem a proposta de fomentar o folclore e a cultura popular sergipana, a partir de atrações musicais, rodas de conversa e apresentações artísticas de grupos folclóricos. A transmissão completa da programação será realizada pela TV Aperipê, canal 6.1. Não perca!” Fonte: FUNCAP-SE. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CSwvbCMrbhs/>>. Acesso em: 10 out. 2021.

⁶⁷ Legenda: “Exposição Santos Juninos é aberta na Casa do Folclore de São Cristóvão. Num ano normal a população de São Cristóvão teria ido às ruas na noite do dia 31 de maio para saudar com festa e devoção aos santos do ciclo junino: Santo Antônio, São João e São Pedro. Este ano, com as restrições causadas pela pandemia, o período religioso foi aberto sem festa, mas com arte representada em altares na exposição Santos Juninos que estará aberta para visitação até o dia 30 de junho na Casa do Folclore na Praça São Francisco. Prestígio, fica na Praça São Francisco. Exposição Santos Juninos ♥”. Fonte: Prefeitura de São Cristóvão. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CPIvluThyOb/>>. Acesso em: 10 out. 2021.

⁶⁸ Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular. Perguntas frequentes. [s/d, on-line] Disponível em <http://www.cnfcp.gov.br/interna.php?ID_Materia=261>. Acesso em: 10 out. 2021.



69



70

Essas imagens e os respectivos conteúdos revelam que o termo *folclore* ainda é utilizado em cenários múltiplos, embora esteja em um processo de crescente descontinuidade e/ou seja alvo de amplas desconstruções na academia, como já antecipamos no capítulo anterior. Face ao uso corrente do termo, apesar de suas limitações conceituais, consideramos a necessidade de discutir, ainda que minimamente, o trajeto que esse termo percorreu ao longo da história, haja vista a sua viva utilização fora da alçada acadêmica, especialmente pelo nosso objeto de estudo, a Taieira de Laranjeiras, em seu respectivo contexto sociopolítico e cultural.

3.1.1 Folclore e os Estudos em Folclore – gêneses e desconstruções

Na seara acadêmica, o termo “folclore” tem sido alvo de muitos desencontros e refutações desde a sua emergência no século XIX, na Europa. Os chamados *folcloristas* concordam que *folclore* é obra da vida, fruto da vivência, experiência e

⁶⁹ Legenda: “Começa hoje o Curso Livre de Folclore e Cultura Popular, cujo tema este ano é a Política de Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial! [...] Foto de Francisco Moreira da Costa, apresentação do Jongo da Serrinha no 9º Encontro de Jongueiros da Serrinha-RJ, 2004. [...]”. Fonte: Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CDJlh5pMhs/>>. Acesso em: 10 out. 2021.

⁷⁰ Legenda: “[...] o curso pretende levantar e aprofundar questões relevantes aos processos de coleta ou recebimento, documentação, preservação e difusão dos conjuntos das expressões, materiais e imateriais, relacionados às culturas populares no Brasil. [...]”. Fonte: Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CUkZxEYNzs_>. Acesso em: 10 out. 2021.

criação individual ou coletiva; numa postura já crítica, alguns estudiosos buscam evitar colar o folclore a determinadas camadas socioeconômicas, assim como os termos *folk* e *popular* não devem estar postos como antônimos de *erudito* ou *culto*; no entanto, esta é uma questão controversa em termos empíricos e se olharmos a compreensão não científica do termo. Em outras vias, o “folclórico” tem sido lido como algo que se atrela aos sentidos da vida dos sujeitos (CAVALCANTI, 2012; MULLER et al., 2002; BRANDÃO, 1982).

Em termos institucionais, a Carta do Folclore Brasileiro (1995, grifo nosso) afirma que

folclore é o conjunto das criações culturais de uma comunidade, baseado nas suas tradições expressas individualmente ou coletivamente, representativo de sua identidade social. Constituem-se fatores de identificação da manifestação folclórica: aceitação coletiva, tradicionalidade, dinamicidade, funcionalidade. *Ressaltamos que entendemos folclore e cultura popular como equivalentes*, em sintonia com o que preconiza a UNESCO. A expressão *cultura popular* manter-se-á no singular, embora se entendendo que existem tantas culturas quantos sejam os grupos que as produzem em contextos naturais e econômicos específicos.

Apesar da equivalência entre folclore e cultura (s) popular (es), comumente defendida em escritos acadêmicos e pelas instituições supraditas, na tese, “folclore” não será utilizado como sinônimo de “culturas populares”, pois optamos por nos valer apenas desse último termo. Destarte, buscar-se-á apenas uma breve atualização bibliográfica sobre folclore religioso devido à existência de pesquisas mais antigas que trabalharam suas análises com base nesta noção, caminho que trilhamos ao iniciar o estudo doutoral.

Os *Folklore Studies* ou *Folkloristics* surgiram na Europa. Com base no sumário de Dorothy Noyes, no artigo *The Social Base of Folklore* (“A base social do folclore”, em tradução livre), presente na obra *A Companion to Folklore*, os primeiros estudos que formaram a disciplina surgem impulsionados pelo *nacionalismo romântico do século XVIII*:

A pesquisa sobre folclore começa a tomar forma como uma disciplina autônoma com o nacionalismo romântico e, mais especificamente, com os escritos de Johann Gottfried von Herder, que escreveu, na década de 1770, as tradições orais como processos orgânicos vitais enraizados no contexto. Herder não consignou as tradições ao passado, embora as julgasse vulneráveis a influências externas. Em circunstâncias normais, os indivíduos continuariam assimilando suas tradições, contribuindo para elas e desenvolvendo-as como o fluxo vital da nação. Depois das invasões

napoleônicas, os pensadores alemães sistematizaram as ideias de Herder em uma prescrição para a construção da nação. Canalizando o fluxo da poesia nos procedimentos da filologia, Jakob Grimm e outros nomes reconstruíram uma comunidade cultural postulada do passado com vistas à sua realização futura. Criaram a moeda cultural compartilhada e estruturas pedagógicas que, partilhadas dentro da fronteira nacional imaginada, intensificariam a interação e precipitariam a consciência coletiva para proceder às lutas políticas (Anderson 1991; Bendix, neste volume) (NOYES, 2012, p. 20, tradução nossa)⁷¹.

Com o tempo, em diversas partes do continente europeu, documentações, arquivos, inventários e museus folclóricos começaram a surgir, especialmente impulsionados pela rede internacional de Grimm. Segundo Noyes (2012), essa primeira fase tinha como principal objetivo “o acúmulo de tesouro nacional”. Depois, houve a fase de disciplinar o que seria passível de ser considerado “riqueza nacional”. O folclore se tornava um objeto maleável, interagindo com toda sorte de objetivos sociopolíticos, em especial para as elites políticas que se serviam dos atos populares para lançar suas proposições na esfera pública.⁷²

Com isso, começavam a se desenhar estereótipos entre as comunidades denominadas *folk*, em grande medida rurais, e as comunidades urbanas. Ao mesmo tempo, apareciam demarcações de limites entre os próprios grupos ditos “folk”, ou seja, havia o popular e o exótico, aquele que escapava em maior ou em menor grau ao *folk* mais institucionalizado e reconhecido (por exemplo, atividades artísticas dos ciganos e de pessoas escravizadas ficavam numa escala menor de apreciação)

⁷¹ “Folklore research begins to take shape as an autonomous discipline with Romantic nationalism and more specifically in the writings of Johann Gottfried von Herder, who wrote in the 1770s of oral traditions as vital organic processes grounded in place. Herder did not consign traditions to the past, though he judged them vulnerable to external influences. Under normal circumstances, individuals would continue to assimilate their traditions, contribute to them, and develop them as the life stream of the nation. After the Napoleonic invasions, German thinkers systematized Herder's ideas into a prescription for nation-building. Channeling the flow of poetry into the procedures of philology, Jakob Grimm and others reconstructed a posited cultural community of the past with a view to its future realization. They created the shared cultural currency and pedagogic frameworks that, circulated within the imagined national boundary, would thicken interaction and quicken group consciousness for ensuing political struggles (Anderson 1991; Bendix, this volume)”.

⁷² Em NOYES, 2012, p. 20-21: “Folklore proved politically labile: the same forms might be made to serve nationalist or separatist, imperial or anticolonial, fascist or socialist agendas. To be sure, most successful political projects, whether revolutionary or reactionary, were led by small elites or soon coopted by them, and the showiest genres of folk performance were often mobilized, sometimes coercively, to signify popular consent to their doings. Thus, colorful costumes and rhythmic dances have to come to connote collective passivity to many people, and the word “folklore” is tainted by association in Spanish and some other languages”.

(NOYES, 2012). Tal consequência permanece, com suas diferenças contextuais e culturais, em muitos países do mundo hodierno.

Críticas emergiram com o passar das décadas, ao tempo em que noções de *cultura* eram revisitadas e aventavam se tornar mais abrangentes. Com o tempo, os grupos menos visíveis – poder-se-ia falar em “não canônicos” – também passaram a interessar aos estudiosos de diversas áreas. Noyes antecipa que os folcloristas, inicialmente, examinavam o fato folclórico com base na “forma e gênero”, diferentemente dos antropólogos e sociólogos, cuja atenção estava direcionada à comunidade formada pelos participantes e suas práticas e dinâmicas (NOYES, 2012, p. 21). O folclore, desde cedo, foi aproximado como objeto em pesquisas pautadas por abordagens e métodos variados, não sem obter constantes conflitos epistemológicos, até hoje recorrentes.

Transformações foram ocorrendo e inúmeros debates e problematizações tiveram espaço na arena dos Estudos em folclore no que concerne ao termo *folk*, aos seus limites e ao curso metodológico das pesquisas abrangentes dos denominados grupos ou agentes folclóricos.

A linhagem comum ou a história deixaram de ser um critério para ser *folk* para muitos estudiosos. A virada metodológica para o contexto e a observação participante, as preocupações políticas da era dos direitos civis e a ansiedade profissional da população decrescente de cantores de baladas e de contadores de contos de fadas provocaram uma busca por um *folk* contemporâneo, cada vez mais definido em termos sociológicos do que antropológicos, como “pequenos grupos” sem referência a uma tradição anterior (Ben-Amos 1972). Dundes afirmou que qualquer grupo desenvolvia tradições ou o que Ben-Amos chamou de comunicação artística: “o termo ‘*folk*’ pode se referir a qualquer grupo de pessoas que compartilham pelo menos um fator comum” (1977). [...] A teoria do folclore passou a refletir explicitamente sobre a identidade (Dundes 1993; Oring 1994), e a identidade individual emergiu como um novo foco, tanto em estudos sobre artistas tradicionais (Sawin 2004) quanto os de auto formação pela via do consumo, com uma interrogação especial sobre a apropriação de tradições exóticas pelas mulheres (Lau 2000; Shukla 2008; Bock e Borland 2011) (NOYES, 2012, p. 22, tradução nossa)⁷³.

⁷³ “Common descent or history ceased to be a criterion of folkness for many scholars. The methodological turn to context and participant observation, the political preoccupations of the civil rights era, and professional anxiety about the dwindling population of ballad-singer and fairytale-tellers all prompted a search for a contemporary folk, defined increasingly in sociological rather than anthropological terms as ‘small groups’ without reference to a prior tradition (Ben-Amos 1972). Dundes claimed that any group developed traditions, or what Ben-Amos called artistic communication: ‘The term ‘folk’ can refer to any group of people whatsoever who share at least one common factor’ (1977).

Percebemos, assim, que as mudanças terminológicas trouxeram novas e outras pesquisas sobre grupos, festividades e nuances temáticas antes não incluídas nos estudos folclóricos levados a cabo por folcloristas e estudiosos das Ciências Sociais: por exemplo, a noção de identidade individual, a manutenção das fronteiras dos grupos, os conflitos, as posições sociais dos agentes (ABRAHAMS; BALMAN, 1978 apud NOYES, 2012), a questão de haver ou não *fakelores* (folclores falsos), autenticidade, valorização, turismo, manipulação, representação, performance, o olhar do outro, folclore como produção cultural, patrimonialização, mobilidade, dinamismo das tradições etc. (NOYES, 2012).

A desmistificação do folclore também ocorreu entre muitos estudiosos, os quais passaram a analisar ou a criticar suas visões de forma mútua, observando que o modo como grupos funcionavam não era assim tão diferente de outras instituições sociais *não folclóricas*, e estas últimas, outrossim, não estariam isentas de portar características relegadas ao *folk*⁷⁴. Ademais, existem algumas visões que tratam das múltiplas performances sociais dos agentes *folk*, com meios e fins interseccionais planejados e conscientes, mas, às vezes, não antecipados, contingentes e imprevisíveis: “aqui a performance é performativa, no sentido de J. L. Austin (1962), criando realidades tanto intencional quanto incidentalmente” (NOYES, 2012, p. 27, tradução nossa).

Sumariamente, os estudos sobre folclore foram cambiantes não apenas quanto à noção conceitual, mas também quanto aos objetos que se movimentaram com os contextos, com as épocas e com as situações naturais, socioeconômicas, culturais e políticas. Outra importante questão é que estudiosos do Sul se tornaram mais e mais críticos ante às circunstâncias metodológicas e teóricas vindas do Norte,

[...] Folklore theory began to reflect explicitly on identity (Dundes 1993; Oring 1994), and personal identity emerged as a new focus, in studies both of traditional performers (Sawin 2004) and of self-formation through consumption, with a special interrogation of women's appropriation of exotic traditions (Lau 2000; Shukla 2008; Bock and Borland 2011)."

⁷⁴ NOYES, 2012, p. 23: "Like new nations, new religious groups construct lineages, rituals, and bodies of scholarship, linking claims of antiquity to present mechanisms of bonding (Magliocco 2004). In the burgeoning of inter- and intra-national tourism, communities construct themselves for the eyes of outsiders, in text, museum, and performance (Dorst 1989); producing their activities for strangers, however, creates social interactions among members that may become an end in itself (Bendix 1989). More aggressive performances of communal identity, such as initiating a foreign researcher into a local ritual or stuffing a visiting politician with local specialties, force powerful outsiders to acknowledge the group's existence and importance as well as to own an obligation to it (Fenske 2010)."

advogando por conceitos e métodos específicos, não necessariamente negando a bagagem e os recursos de clássicos, mas reafirmando que os diálogos devem ser mútuos, compreendendo vozes ativas de ambos os lados, a fim de que sejam repensados os transplantes e as exportações descontextualizadas de teorias.

As teorias pós-coloniais e decoloniais, cada qual a sua maneira, estão inseridas neste escopo, tendo sido pensadas e articuladas por diversos nomes, os quais provêm de diferentes continentes e, conseqüentemente, de diferentes contextos e épocas de colonização, alguns mais centrados na esfera acadêmica/teórica do que outros. Stuart Hall, Hommi Bhabha, Dipesh Chakrabarty, Enrique Dussel, Anibal Quijano, Walter Mignolo, Jesús Martín-Barbero são alguns nomes, entre muitos outros⁷⁵.

Grosso modo, segundo esses estudiosos, há um histórico binarismo entre as teorias europeias e as de países colonizados. Suas reflexões pensam em uma revisão que surja pelo protagonismo discursivo, de experiência e epistemológico dos colonizados, pautados na noção de hibridismo e não na separação estanque destas fronteiras, que são construídas, certamente, de forma hierarquizada em tal binarismo. Na letra de Sérgio Costa, seriam métodos de “desconstrução dos essencialismos” (COSTA, 2006, p. 117 apud LEDA, 2015, p. 102).

Na América Latina e Caribe, Anibal Quijano (“colonialidade do poder”) e Walter Mignolo (“pós-ocidental”, “giro decolonial”)⁷⁶ refletem *colonialidade* e

⁷⁵ Em artigo de Manuela Corrêa Leda (2015, p. 123-124, grifo nosso), lemos: “Para Mignolo, as teorias pós-coloniais, da qual Chakrabarty faz parte, são narrativas que se dão no interior do universo acadêmico, é uma criação de intelectuais indianos em universidades do primeiro mundo. Trata-se de cientistas sociais asiáticos produzindo discursos em universidades ocidentais acerca de povos subalternos cujas realidades suas teorias não são capazes de refletir. O *projeto da decolonialidade*, ao contrário, não é fundado a partir da academia, ele não se propõe, segundo Mignolo, a elaborar um novo discurso colonial, e sim dar voz a saberes que sempre existiram, mas que, ao longo de quinhentos anos de colonização, permaneceram ocultos pela epistemologia da modernidade. [...] Mignolo deseja revelar esse pensamento liminar que, segundo ele, ‘é uma máquina para a descolonização intelectual e, portanto, para a descolonização política e econômica’ (2003, p. 76). Se, por um lado, Mignolo acusa os pós-coloniais de uma falta de ousadia teórica, seus críticos diretos o indagam acerca de uma suposta contradição entre o seu projeto intelectual e o terreno discursivo a partir do qual ele elabora a sua própria teoria. Ou seja, apesar de reivindicar para o paradigma decolonial a pretensão de uma ruptura com a epistemologia da modernidade, é do interior dessa perspectiva que o próprio Mignolo constrói a sua crítica”.

⁷⁶ Segundo Leda, “a construção dessa imagem da civilização ocidental se deu, para Mignolo, alicerçada em uma matriz de dominação colonial que Anibal Quijano denominou de *colonialidade do poder*. Esta refere-se, segundo ele, a uma vasta estrutura de poder que se funda no século XVI com a colonização,

modernidade com perspectivas decoloniais que as colocam em relação simbiótica. Em eixos destas teorias, as Ciências Sociais também recebem críticas com base em produções de conhecimento nas Ciências Humanas, o que se estende para todas as áreas. É certamente importante manter isso em mente quando estudamos culturas populares. Assim, desconstruir termos como “folclore” é uma pequena ação na busca por uma descolonização epistemológica. Conforme leitura de Manuela C. Leda, “como imaginário dominante do sistema mundial moderno, o *ocidentalismo* foi, segundo Mignolo, um instrumento eficaz de *subalternização de imaginários locais*” (LEDA, 2015, p. 115, grifo nosso).

A mesma autora sumariza, baseada em leituras de Mignolo, Quijano e Lander, a relação entre modernidade e colonialidade e como isso envolve o apagamento dos “imaginários locais”, dando surgimento a *discursos contra coloniais* (Mignolo) e chamando atenção para a necessidade de decolonizar as nossas epistemologias:

Modernidade e experiência colonial são duas dimensões intrinsecamente associadas, de modo que sem a exploração e a subalternização promovidas pela expansão colonial do ocidente, o projeto da sociedade moderna seria irrealizável. [...] Todos os saberes, cosmologias, referências de vida silenciados por esse processo são, para ele [Mignolo], os discursos *contra coloniais* produzidos indiretamente pela colonização e, frente aos quais, “o discurso sobrepujante do *ocidentalismo*” permanece em constante tensão e conflito. [...] *Esse discurso ocidentalista situou a produção de conhecimento na Europa, instituindo a racionalidade científica como o modelo epistemológico global.* Edgardo Lander (2005) afirma ter o pensamento científico moderno corroborado para a naturalização das características das sociedades ocidentais modernas – não-ideológicas, neoliberais, globalizadas – como expressões do desenvolvimento histórico da humanidade. Nesse processo de construção da imagem da sociedade liberal como sinônimo de avanço e progresso, as ciências sociais operaram, a partir de seus pretensos métodos de objetividade e neutralidade, como fundamentais instrumentos de naturalização e legitimação dessa ordem social (LANDER, 2005, p. 8-9) (LEDA, 2015, p. 115-116, grifo nosso).

Dando seguimento à situação do termo “folclore”: em termos históricos, em um mundo marcado pela Segunda Guerra Mundial, a UNESCO passa a incentivar o conhecimento e o incentivo das práticas ditas *folclóricas* dos países e entre os diferentes países. No Brasil, ante a prerrogativa da UNESCO, foi criada a “Comissão

constituindo-se a base das hierarquias sexual, religiosa, epistêmica e linguística subsistentes até hoje. Para Quijano, a raça é o princípio organizador que construiu essas múltiplas hierarquias globais. Segundo ele, a diferença racial foi o primeiro motor da desigualdade nas formas de trabalho e nas relações entre os sexos, configurando, posteriormente, o atual sistema capitalista/patriarcal/colonial/moderno” (LEDA, 2015, p. 114, grifo da autora).

Nacional do Folclore” (CNFL) em 1947 e a “Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro” em 1958. Conforme Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti e Luís Rodolfo da Paixão Vilhena (1990, p. 76, grifo nosso),

o interesse pelos estudos folclóricos ou das tradições populares remonta ao final do século XIX, com os trabalhos de *Silvio Romero (1851-1914)* sobre poesia popular. Posteriormente, *Amadeu Amaral (1875-1929)* e *Mário de Andrade (1893-1945)*, estudiosos do tema, já enfatizavam a necessidade de alguma forma de atuação organizada nessa área.

Mais tarde, o I Congresso Brasileiro de Sociologia, ocorrido em 1954, na USP (Universidade de São Paulo) trouxe à luz o tema do folclore. A década de 50 inicia um tempo marcado pelo Movimento Folclórico no Brasil, alicerçado em inúmeras atividades educacionais e políticas em prol da preservação dos fatos folclóricos nos estados brasileiros, com alto envolvimento de folcloristas e pensadores da Antropologia e da Sociologia, a saber, Manuel Diégues Júnior, Édison Carneiro, Thales de Azevedo, Maria Isaura Pereira de Queiroz, Florestan Fernandes, entre outros. Nos congressos, ocupavam-se, especialmente, com a epistemologia do folclore, buscando construir bases conceituais e um entendimento sobre seu escopo de estudo, não sem diferenças e desacordos, inclusive ante ideias norte-americanas (cultura oral) e europeias (elemento tradicional) (CAVALCANTI; VILHENA, 1990, p. 79-86).

Antes disso, no Congresso Brasileiro de Folclore, em 1951, elaborou-se a Carta do Folclore Brasileiro. Cavalcanti e Vilhena apresentam quatro pontos centrais da carta, refletindo sobre os conflitos que foram gerados a partir da definição do campo em torno da Antropologia Cultural, haja vista a caracterização da “totalidade da vida das camadas populares” como objeto do folclore, o que “instala uma brecha para as reivindicações de autonomia de uma ciência do folclore, pomo de discórdia entre folcloristas e cientistas sociais”. Algo neste sentido também ocorria na Europa, como foi brevemente explicitado anteriormente (CAVALCANTI; VILHENA, 1990, p. 80).

1. O I Congresso Brasileiro de Folclore reconhece o estudo do folclore como integrante das ciências antropológicas e culturais, condena o preconceito de só considerar folclórico o fato espiritual e aconselha *o estudo da vida popular em toda sua plenitude, quer no aspecto material, quer no aspecto espiritual*.

2. Constituem o fato folclórico as *maneiras de pensar, sentir e agir de um povo, preservadas pela tradição popular e pela imitação*, e que não sejam diretamente influenciadas pelos círculos eruditos e instituições que se

dedicam ou à renovação e conservação do patrimônio científico e artístico humano ou à fixação de uma orientação religiosa e filosófica.

3. São também reconhecidas como idôneas as observações levadas a efeito sobre a realidade folclórica, sem o fundamento tradicional, bastando que sejam respeitadas as características de fato de aceitação coletiva, anônimo ou não, e *essencialmente popular*.

4. Em face da natureza cultural das pesquisas folclóricas, exigindo que os fatos culturais sejam analisados mediante métodos próprios, aconselha-se, de preferência, o emprego dos métodos históricos e culturalistas no exame e análise do Folclore (CAVALCANTI; VILHENA, 1990, p. 79-80, grifo nosso).

É interessante perceber, nos pontos supraditos, a busca por valorização de uma pretensa “pureza” do *popular*, especialmente visível nos termos “e que não sejam diretamente influenciadas pelos círculos eruditos e instituições [...]”, “essencialmente popular”, “idôneas”. Algo que hoje parece bastante inverossímil diante das complexidades, dos hibridismos e das ambiguidades que compõem qualquer prática social em suas diversas fronteiras, como já aludimos nos capítulos anteriores no âmbito da religião, de poesia oral e dos rituais.

Em 1995, na realização do VIII Congresso Brasileiro de Folclore, a Carta foi reformulada para dar conta de exigências da UNESCO (ações de salvaguarda do folclore), para encaminhar questões concernentes às mudanças no contexto brasileiro e às observações acerca da pesquisa sobre folclore nas Ciências Humanas e Sociais. Além de um conceito de folclore, a carta problematiza: “pesquisa”,⁷⁷ “ensino e educação”, “documentação”, “salvaguarda e promoção”, “direito do autor”, “evento”, “turismo”, “grupos parafolclóricos”, “comunicação de massa”, “publicações”, “intercâmbio”, “subcomissões”, “hierarquias” e “recursos financeiros”.

⁷⁷ “Capítulo II – PESQUISA: 1. A pesquisa em folclore pede, na atualidade, um *reaparelhamento metodológico* dos pesquisadores, combinando os procedimentos de investigação e de análise provenientes das diversas áreas das Ciências Humanas e Sociais. 2. A pesquisa folclórica produtiva será aquela que constituir avanço teórico na compreensão do tema e em resultados práticos que *beneficiem os agrupamentos estudados*, objetivando também a autovalorização do portador e do seu grupo quanto à relevância de cada expressão, *a ser preservada e transmitida às novas gerações*. 3. Recomenda-se o desenvolvimento de programas de pesquisas integradas, regionais e nacionais, sobre temas específicos, com metodologias comuns, com o objetivo de propiciar estudos comparativos. 4. Recomenda-se, como *metodologia de pesquisa, atuação participativa, integrando pesquisador e pesquisado em todas as etapas de apreensão, compreensão e devolução dos resultados da pesquisa à comunidade*. 5. Recomenda-se a organização de núcleos de pesquisas científicas e *multidisciplinares*” (COMISSÃO NACIONAL DE FOLCLORE, 1995, grifo nosso).

Voltando ao contexto inicial, críticas advindas de Édson Carneiro (1959) colocavam em tela a pouca voz dada aos folcloristas nos estudos que surgiam na escola de sociologia paulista, especialmente direcionadas a Florestan Fernandes e a Roger Bastide. Cavalcanti e Vilhena, contudo, atentam para os esforços de Fernandes em refletir sobre as especificidades das áreas nas Ciências Sociais. Wanderley G. dos Santos (1978) não deixou de apontar que obras como as de Gilberto Freyre e de Artur Ramos não obtiveram a devida atenção de Florestan Fernandes (CARNEIRO, 1959, SANTOS, 1978 apud CAVALCANTI; VILHENA, 1990, p. 81).

Historicamente, identifica-se um desencontro entre Florestan Fernandes e sua escola e a Comissão Nacional de Folclore, especialmente no que tange às fronteiras epistemológicas do folclore como objeto estético e científico. Fernandes defendeu, em grande parte de seus escritos, que o folclore não deveria se tornar uma disciplina escolar, ser inserido no ensino superior ou ter o ethos de disciplina independente, já que sua concomitância com a modernidade não era garantida; tais princípios eram caros à Carta Nacional do Folclore. Conforme Cavalcanti e Vilhena, a atuação predominante da escola de sociologia de São Paulo influenciou a marginalização do folclore no Brasil, haja vista a posição científica de Fernandes frente ao folclore à época. Roger Bastide, por sua vez, “acreditava, segundo ‘a tradição francesa, que o folclore é uma ciência social particular’ (Fernandes, 1978: 8), indo ao encontro dos teóricos da CNFL” (CAVALCANTI; VILHENA, 1990, p. 83). Com o tempo, os estudiosos pontuam que

[...] a posição de Fernandes passa de uma hostilidade inicial para a admissão da existência de tarefas próprias ao folclorista. Tais tarefas, de natureza não-científica, não seriam menores do que as dos “especialistas no estudo das artes, da literatura e da filosofia” (1978, p. 95). [...] os fenômenos folclóricos deveriam ser estudados por suas abordagens distintas, porém complementares: estética e humanisticamente pelos folcloristas propriamente ditos, e cientificamente pelas ciências sociais constituídas (CAVALCANTI; VILHENA, 1990, p. 85-86).

Em termos de pesquisa, Florestan também teceu estudos sobre o folclore paulista, indicando ser uma contribuição tanto à Sociologia quanto ao folclore, informando o uso do folclore como método de trabalho em suas análises a partir dos dados colhidos em observações diretas. Escreveu obras e artigos, como “As Trocinhas de Bom Retiro”, estudo que versou sobre um grupo folclórico infantil (formação das Trocinhas; organização dos grupos infantis; os grupos infantis em ação;

a cultura infantil; processo de formação da cultura infantil) (FERNANDES, 2004 [1944], p. 232).

Cavalcanti e Vilhena propõe enxergar essa obra de Fernandes como tributária a duas nuances:

[...] uma definida como sociológica, onde os grupos lúdicos infantis denominados “trocinhas” são analisados em função do seu papel no processo de socialização; outra de análise folclórica, na qual se analisam os versos provenientes da tradição oral recitados nas rodas, jogos e parlendas infantis desenvolvidos por esses grupos (CAVALCANTI; VILHENA, 1990, p. 82)⁷⁸.

Com o correr das décadas e com a permanência das culturas populares em terras brasileiras, Florestan ensaia um sumário da presença e do avanço dos fatos folclóricos à época, acentuando “a magia de origem folclórica” e sua disseminação a partir dos avanços urbanos, o que contrasta com a sociedade tecnológica que também avançava, ainda que lentamente. Ele já percebia como o folclore estava intimamente ligado a ideais mágico-religiosos:

a magia de origem folclórica continua a existir e a ser praticada, crenças religiosas e mágico-religiosas, que apelam para valores exóticos [sic], encontram campo propício para desenvolvimento graças às inseguranças subjetivas, desencadeadas pelas incertezas morais e fricções sociais do mundo urbano. Mas, no fundo, a civilização que se vincula a este mundo é, por necessidades internas, a civilização por excelência da tecnologia racional, da ciência e do pensamento racional (FERNANDES, 1977, p. 22 apud CAVALCANTI; VILHENA, 1990, p. 88).

As tensões que marcam o estudo do folclore nas Ciências Sociais e nos Estudos em Folclore são relevantes para conhecer o panorama histórico deste campo científico e situar nosso objeto no tempo hodierno. Após reconhecermos as áreas que embasam a pesquisa e as contínuas disputas e progressivos encaminhamentos teóricos da temática ampla em estudos multidisciplinares a partir do termo “folclore”, reconhecemos que importa questionar o termo. Assim, passamos a utilizar o termo

⁷⁸ A socióloga Sylvia Garcia sintetiza que “é nesses estudos que Florestan trava sua primeira disputa disciplinar, na qual se configura sua adesão a uma sociologia científica, baseada na sistematicidade dos procedimentos de observação e na abrangência das explicações. Nesse sentido, é possível acompanhar, no pequeno conjunto de trabalhos sobre o folclore escritos durante seu “período de formação” (1941-1953), os primeiros passos de sua definição da sociologia como ciência, recuperando-os em três linhas complementares de análise: 1. a explicação sociológica das manifestações folclóricas; 2. a explicação sociológica dos estudos folclóricos na sociedade moderna; e 3. a redefinição do folclore como método sociológico” (GARCIA, 2001, p. 143).

culturas populares, nos encaminhando para as especificidades do “religioso” nas culturas populares como eixo teórico macro central do problema de pesquisa.

3.1.2 Culturas populares – breve apanhado histórico-teórico-conceitual

Coexistem amplas possibilidades de perspectivas em torno do termo “cultura”, que se dá nas suas múltiplas adjetivações, as quais também dão lugar a outros termos. Em nosso estudo, o termo *cultura popular* é bastante utilizado como um dos termos alternativos ao termo folclore, como dito no ponto anterior, que é imprescindível como introdução para entendemos a emergência de outros termos em voga. Já antecipamos que, nessa tese, optamos por trazer à baila o termo *culturas populares*, no plural. Ao lado do termo folclore, cultura popular e culturas populares também são repetidamente pensados e repensados na academia e na seara política.

Como vimos, quase ao lado do advento dos ideais folclóricos, temos também o avanço do romantismo (século XVIII, Alemanha, França e Inglaterra), conhecido como tradutor de pensamentos individuais populares diante da cultura que se queria absoluta e nobre em comparação às culturas marginais, cujo acesso a bens literários era nulo. As produções artísticas dessas camadas eram tampouco consideradas, reconhecidas e valorizadas.

Deste modo, o romantismo pode ser visto como um propulsor da cultura popular, não necessariamente sendo essa a novidade, pois, segundo Lúcia Lippi Oliveira, “o foco no povo não era novo; novo era o sinal positivo que o acompanhava” (OLIVEIRA, 2008, p. 87 apud FRANKLIN; AGUIAR, 2018, p. 239). Ruben Maciel Franklin e Antonio Sérgio Pontes Aguiar assinalam que a “gênese do movimento romântico”

[...] com sua ênfase no particular e no local, deu importante contribuição para a valorização da cultura das pessoas comuns, sendo exatamente no momento de seu surgimento que o debate sobre a cultura popular foi promovido [...] (FRANKLIN; AGUIAR, 2018, p. 239). [...] Mas se o movimento romântico valorizou positivamente a cultura popular, o que significava para ele a ideia de povo? Seriam as classes populares como um todo? A nação, enquanto categoria sociocultural, comportaria interesses tão diversos e conflitantes das classes que a compunham? (FRANKLIN; AGUIAR, 2018, p. 240-241).

Os pesquisadores respondem às perguntas acima a partir de Renato Ortiz, autor que também se dedica à empreitada de compreender as polêmicas e os desencontros em torno da noção de cultura popular em contexto brasileiro. Como podemos ver, estas estão diretamente ligadas às diferenças entre classe popular e povo:

Não é a cultura das classes populares, enquanto modo de vida concreto, que suscita a atenção, mas sua idealização através da noção de povo. O critério socioeconômico torna-se então irrelevante; interessa mapear os arquivos da nacionalidade, a riqueza da alma popular. “Povo” significa um grupo homogêneo, com hábitos mentais similares, cujos integrantes são os guardiões da memória esquecida (ORTIZ, 1992, p. 26) (FRANKLIN; AGUIAR, 2018, p. 241).

Basicamente, questões envolvendo classes socioeconômicas, juízos de valor apregoados ao que seria polo contrário do considerado “padrão” (elite), exotismo e a ideia demasiadamente purista de “povo” (nacionalismo) estão entre os pontos mais discutidos no que concerne ao tema “cultura popular”. E nesse sentido, há quem diga que a categoria é ela própria uma erudição, pois não provem daqueles que são descritos em estudos da (s) cultura (s). Este cenário não é totalmente verificado na realidade estudada, como pudemos ver na introdução ao capítulo, nas imagens que mostram eventos onde grupos de culturas populares atuam.

Segundo Franklin e Aguiar (2018), *cultura popular* como ideia surge com mais força no século XIX. E neste período, folcloristas e românticos adentram searas distintas em suas produções e pensamentos, no que Ortiz descreve detalhes sobre cultura popular passando a ser utilizada como “categoria de análise”, para acirrar ainda mais as polêmicas que revestiam esse e outros termos já arrolados. Desta feita, Ortiz argumenta que, mesmo diante de certo mal-estar, não é muito produtivo jogar fora de modo anacrônico essas produções quando fazemos nossas pesquisas já emancipadas dos termos que julgamos inapropriados (aqui podemos pensar tanto no termo folclore quanto no termo cultura popular despluralizado):

Os românticos são os responsáveis pela *fabricação* de um popular ingênuo, anônimo, espelho da alma nacional; os folcloristas são seus continuadores, buscando no Positivismo emergente um modelo para interpretá-lo [...]. Há muito vinha nutrido certa insatisfação em relação ao próprio conceito de cultura popular. Qualquer estudioso que tenha lido os livros dos folcloristas, partilha do mal-estar que se esconde por trás da *disparidade dos dados compilados*; eles dizem *pouco sobre a realidade das classes subalternas*, muito sobre a ideologia dos que os coletaram. No entanto, *é inevitável voltar-nos para eles, pois foram os primeiros a sistematizar uma reflexão sobre a*

tradição popular. Daí a relevância em entender como os inventores do folclore procuraram organizar e difundir seu material. Isso nos permite compreender como a ideia de cultura popular se configura como categoria de análise (ORTIZ, 1992, p. 6-7 apud FRANKLIN; AGUIAR, 2018, p. 247, grifo nosso).

Essas pautas nos fazem perceber que os desacordos em torno desse termo são antigos e persistentes. Além da ideia de antônimos presente no próprio termo popular, também temos envoltas aí as dicotomias entre letrados e não letrados ou orais, entre escrito e oral, entre posições de classes socioeconômicas, entre academia e sociedades, entre nós e eles, entre tradicionais e modernos, rural e urbano, tecnológico e manual, em suma, entre representantes de posições polarizadas nas relações de poder vigentes nas sociedades, sem falar naquela ideia generalizada de que pessoas “possuem” ou “não possuem” “cultura”. E nesse pacote, em geral, estamos lidando com uma das pontas presente na polarização supradita, mas que, na realidade, não existe de forma isolada, mas coexiste numa mescla, num (des) equilíbrio, numa hibridez, em cores que não são chapadas, mas misturadas, como diria Jesús Martín-Barbero (2014)⁷⁹ ao refletir sobre as fronteiras movediças da “hegemonia”.⁸⁰

Num sentido próximo, Stuart Hall atrela o popular e a cultura popular às

[...] formas e atividades cujas raízes se situam nas condições sociais e materiais de classes específicas, que estiveram ancoradas nas tradições e práticas populares. [...] o essencial em uma definição de *cultura popular* são as *relações* que colocam a “cultura popular” em uma tensão contínua (de relacionamento, influência e antagonismo) com a cultura dominante (HALL, 2003, p. 241, grifo nosso).

⁷⁹ Para Martín-Barbero, “está, em primeiro lugar, o conceito de *hegemonia* elaborado por Gramsci, possibilitando pensar o processo de dominação social já não como imposição a partir de um *exterior* e sem *sujeitos*, mas como um processo no qual uma classe hegemoniza, na medida em que representa interesses que também reconhecem de alguma maneira como seus as classes subalternas. E ‘na medida’ significa aqui que não *há* hegemonia, mas sim que ela se faz e desfaz, se refaz permanentemente num ‘processo vivido’, feito não só de força, mas também de sentido, de apropriação do sentido pelo poder, de sedução e de cumplicidade” (MARTÍN-BARBERO, 1997, p. 104, grifo do autor). Depois, ele afirma que “nem toda assimilação do hegemônico pelo subalterno é signo de submissão, assim como a mera recusa não o é de resistência, e que nem tudo que vem ‘de cima’ são valores da classe dominante, pois há coisas que, vindo de lá, respondem a outras lógicas que não são as da dominação” (MARTÍN-BARBERO, 1997, p. 107).

⁸⁰ Nesse sentido, Walter Mignolo fala em “razão subalterna”: “é aquilo que surge como resposta à necessidade de repensar e reconceitualizar as histórias narradas e a conceitualização apresentada para dividir o mundo entre regiões e povos cristão e pagãos, civilizados e bárbaros, modernos e pré-modernos e desenvolvidos e subdesenvolvidos, todos eles projetos globais mapeando a diferença colonial (MIGNOLO, 2003, p. 143 apud LEDA, 2015, p. 120).

Como já vimos, a emergência dos Estudos Culturais – e de certo modo também dos Estudos pós-coloniais e dos Estudos decoloniais – se dá diante desse contexto até aqui identificado. Os Estudos Culturais buscam não apenas criticar perspectivas elitistas envoltas na noção de cultura e nas pesquisas sobre fenômenos culturais como também propor enfoques mais amplos e politizados, como pontuam Franklin e Aguiar ao citar um dos precursores dos Estudos Culturais, Raymond Williams (1921-1988):

Quando percebemos de súbito que os conceitos mais básicos – os conceitos, como se diz, dos quais partimos – não são conceitos, mas problemas, e não problemas analíticos, mas movimentos históricos ainda não definidos, não há sentido em se dar ouvidos aos seus apelos ou seus entrecosques ressonantes (WILLIAMS, 1979 [1977], p. 17 apud FRANKLIN; AGUIAR, 2018, p. 249).

Exatamente por isso, não temos como objetivo propor resoluções e encontrar respostas fixas em torno de “conceitos”, mas esse breve pano de fundo é uma maneira de reconhecer as tensões e os limites de qualquer termo que possamos escolher para nomear nosso objeto de estudo (sem nunca esquecer que o próprio grupo se intitula “grupo folclórico”). Esse encaminhamento também serve para justificar por que, pelo menos, estamos usando o termo *culturas populares* no plural nessa tese. Como falamos no capítulo 1, sobre religião, o caminho é encontrar categorias de análise operacionais, sobretudo quando estamos lidando com “*conceitos-problema*” (WILLIAMS, 1979, p. 17 apud FRANKLIN; AGUIAR, 2018, p. 249). O uso do plural ajuda a abranger, a abrir e a ampliar em vez de fixar e limitar como acontece no singular.

Ademais, com base em elementos históricos sobre folclore, literatura e romantismo, podemos perceber que aquilo que se entende por “cultura popular” esteve, por muito tempo e de certa forma até hoje, comumente atrelado àquilo que é coletivo, grupal, social, não (muito) individual, conforme vimos nas ideias sobre poesia oral⁸¹. Com relação ao *popular* e à poesia (oral), Peter Burke, na obra *Cultura popular*

⁸¹ Nesse sentido, Renato Ortiz reitera que “o popular romantizado retoma inclinações como sensibilidade, espontaneidade, mas enquanto qualidades diluídas no anonimato da criação. Não é, pois, o indivíduo o ponto nodal, mas o *coletivo*. Por isso, para evitar possíveis dúvidas, e associações impróprias, sublinho que na compreensão da problemática da cultura popular, nos deparamos com um determinado tipo de romantismo. Esta é a matriz, que será posteriormente reelaborada pelos estudiosos” (ORTIZ, 1992, p. 18, grifo nosso).

na *Idade Moderna* (2010), cita Herder para afirmar a reconstrução da visão sobre a poesia “culta” e inacessível com base nas características da poesia oral:

[...] no mundo pós-renascentista, apenas a canção popular conserva a eficácia moral da antiga poesia, visto que *circula oralmente, é acompanhada de música e desempenha funções práticas*, ao passo que a poesia das pessoas *cultas* é uma poesia para a visão, separada da música, mais frívola do que funcional. Conforme disse seu amigo Goethe, “Herder nos ensinou a pensar na *poesia como o patrimônio comum de toda a humanidade*, não como propriedade particular de alguns indivíduos refinados e cultos” (BURKE, 2010, p. 7, grifo nosso).

As culturas populares, esse nome composto por dois termos igualmente variáveis, heterogêneos e movediços, estão atreladas a muitos fenômenos, características e práticas: a identidades, a tradições, a hoje, a ontem, a “tradições reinventadas” (Giddens), a clivagens, a hibridez, a “entre-lugares” (Bhabha), a deslocamentos, a colonialismos, a práticas coletivas de grupos e de locais geograficamente demarcados, ao mundo urbano e moderno, ao mundo rural, a modos de viver, a religiões populares, a religiões institucionais, a ortodoxias e ortopraxias, a performances, a rituais, ao lúdico, a danças, a festas, à música, à busca por “autenticidade”, a produções estético-artísticas, à criatividade, a patrimônios culturais, ao turismo, ao consumo e ao capitalismo, a literaturas não canônicas, a linguagens e a narrativas orais, à poesia oral, a classes sociais, a relações de poder, a hierarquias, a relações político-institucionais, a dinâmicas sociais, a conflitos, a interações e negociações, à busca por reconhecimento, a práticas por sobrevivência, a resistências, a exclusões, a desigualdades e relações desiguais, à “romantização”, a ambiguidades [...]. Plurais e polissêmicas culturas populares, que atrelamos ao nosso objeto de estudo sem estradas em linhas retas.

Ademais, o termo “patrimônio” começa a ser mais e mais acionado também no contexto acadêmico, surgindo como uma alternativa a todos os termos supracitados. Mais adiante, vamos trazer uma reflexão acerca disso, sobretudo porque é um tema em voga nas entrelinhas do nosso objeto. Nesse ponto, entretanto, cabe apenas mencionar que nos alinhamos de forma positiva ao termo “patrimônio”. Obviamente, essa palavra e sua semântica, seja na academia ou fora dela, também está envolta em amplas tensões, como ocorre com quase tudo. Contudo, na descrição do nosso objeto, desconsideramos utilizá-lo, pois encontramos dificuldades

para criar tal nomenclatura: grupos patrimoniais? Grupos de patrimônio? Grupos de patrimônio cultural? Grupos-patrimônio?

Como veremos a seguir, apesar de estarem envolvidos na “ideia de patrimonialização”, acreditamos que usar esse termo descritivo, nesse momento histórico da escrita da tese, pode gerar confusões sobretudo por causa da patrimonialização como política pública de setores governamentais. Muitos grupos não são reconhecidos como patrimônio em nível local ou nacional, o que, inclusive, é motivo para conflitos e tensões. Embora seja pertinente angariar uma noção de patrimônio que não esteja automática e diretamente atrelada à patrimonialização como ação de reconhecimento institucional, parece que ainda não é essa a semântica que o termo mobiliza. Desta feita, “grupos-patrimônio” surge como opção válida, mas não nesse momento. Quem sabe seja assunto para estudos posteriores.

Diante do exposto, optamos por usar o termo culturas populares no plural, para que também encabeça uma noção que não se distrai da polissemia que participa da construção histórica e sociológica dos termos folclore e cultura popular. Obviamente, nos distanciamos da ideia primeira de nação e de povo do popular, a qual não consegue dar conta do que se revela na realidade atual dos grupos sociais identificados como agentes dessas culturas. Culturas populares também são polissêmicas e englobam facetas não de todo traduzíveis, mas, como pesquisadores, buscamos pelo menos compreender algumas delas a partir de óticas escolhidas, que são específicas e limitadas a esse escopo.

Como nos dizem Canclini e Cirese,

o caráter popular de qualquer fenômeno deve ser estabelecido com base no seu uso e não por intermédio de sua origem, deve ser encarado “*como um fato e não como uma essência, como uma posição relacional e não como uma substância*” (CANCLINI, 1983, p. 48, citando Alberto Mario Cirese no grifo).

3.2 Religiosidades populares – revisões, panoramas e desconstruções

Tudo em nosso objeto nos leva ao termo *popular*. Embora emaranhado em desacordos, não podemos nos abster de, ao menos brevemente, fazer uma menção ao termo *popular* combinado com o termo *religiosidade*, que, como já vimos alhures,

tem relação com as *práticas* religiosas de indivíduos e grupos sociais, nesse caso, daqueles que em maior ou em menor escala se deslocam das instituições religiosas: grosso modo, “religiosidade seria a extensão das crenças e práticas religiosas institucionalizadas transpostas para o cotidiano (mas ainda com certa dependência de valoração moral em relação ao sistema religioso)” (CALVANI, 2014, p. 671).

Interessa-nos compreender os processos rituais de um grupo das culturas populares de culto aos santos, uma expressão muito comum dos *catolicismos brasileiros*, como diz Maria Isaura Pereira de Queiroz (1968), dentre os quais estão os catolicismos populares⁸².

Em termos de catolicismos e suas inter-relações com religiões de matriz africana no Brasil e outras, o culto aos santos é uma das expressões mais presentes no contexto brasileiro. Mesmo após as ações de romanização do século XIX e o avanço dos evangélicos pentecostais, que fez a Igreja Católica no Brasil perder sua ampla hegemonia ao longo do século XX, as diversas práticas festivas de culto aos santos permanecem atuantes no Brasil, sobretudo na região nordeste.

Enquanto o termo religiosidade é comumente atrelado à religião individual, do *self*, como aprofunda a socióloga da religião Danièle Hervieu-Léger em inúmeras obras, sobretudo em *O peregrino e o convertido* (2008), a junção das palavras *religiosidade e popular* já antecipa as práticas *de grupos* que emergem ao lado e mais ou menos dissociados da religião institucional, embora, muitas vezes, ainda tributária a ela.

À primeira vista, poder-se-ia aventar que religiosidade já encampa a ideia de popular, e novamente parece cabível falar em *religiosidades* sem necessariamente qualificá-las. Entretanto, para não gerar antinomias com a concepção de religiosidade individual, manteremos o uso do termo *popular*. Além disso, estudos em diversas áreas do conhecimento geralmente partem de termos como religião popular ou religiosidade popular para compreender os fenômenos envolvidos nas práticas que se

⁸² Para uma visão geral (e funcionalista) sobre o catolicismo no Brasil em termos históricos, ver: QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. O Catolicismo Rústico no Brasil. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 5, p. 104-123, 1968. Para um panorama de perspectivas e de estudos realizados nas Ciências Sociais sobre o tema, ver: STEIL, Carlos Alberto; HERRERA, Sonia Reyes. Catolicismo e ciências sociais no Brasil: mudanças de foco e perspectiva num objeto de estudo. **Sociologias**, n. 23, p. 354-393, 2010.

descolam das instituições religiosas, sobretudo as hegemônicas, sejam eles de grupos ou de indivíduos. Em alguns casos, também se fala em religiões específicas, como o *catolicismo popular*, o qual é majoritariamente presente no contexto brasileiro e perfaz a gênese do nosso objeto: grupos de culto aos santos (católicos), como já reiteramos.

Pierre Sanchis (2007) afirma que para explicar “religião popular” é preciso andar num campo permeado por intensos debates e controversas. Em sua tentativa, lemos:

O que seria, de fato, uma religião popular? Rapidamente, impõe-se a constatação de que religião popular não é simplesmente religião “outra”, mas é inteiramente religião “relativa”. Ela integra um “campo”, no sentido de Bourdieu, opondo-se dinamicamente. A quê? Na totalidade do campo, pode ser a outras religiões (ou outra religião), dominante (s): existem religiões institucionalmente populares neste sentido. Mas também no interior de uma denominação, correntes “populares” existem, que *se opõem (ou se articulam com) à religião oficial da instituição*. Duas vertentes de definição, às vezes, dificilmente conciliáveis: o *popular referido a classes sociais* populares, e o *popular referido às relações de autoridade no interior das instituições* (SANCHIS, 2007, p. 13, grifo nosso).

Novamente, percebe-se que o entendimento comum sobre “religião popular” parte de um entendimento anterior das religiões que não são populares, mas institucionais e/ou hegemônicas, e Sanchis coloca isso como uma postura de relatividade da religião popular frente à “religião”, o que seria bastante visível em algumas perspectivas das Ciências Sociais brasileiras de anos atrás, sobretudo antes dos anos 60, cujos resquícios ainda permanecem, embora emoldurados por novas descobertas e interesses em torno do fenômeno da religião⁸³; isso parece fazer sentido, pelo menos em termos gerais, em se tratando do modo como esses fenômenos são vistos genericamente, mas também na academia.

⁸³ Nesse sentido, Sanchis complementa que “[...] o ‘popular’ é cada vez menos visto como compondo uma realidade ‘em si’, muitos menos uma realidade social autônoma. Neste sentido é que, para alguns – até hoje – o problema da religião popular teria sido um falso problema. Mas ele é polo de um embate relacional, uma dialética que formata e reformata as realidades sociais em função das metamorfoses das relações sociais de autoridade. Uma religião popular não substantiva, mas *relativa*. E por isso mesmo *política*. Será esta a dimensão em parte secretamente dominante nas Ciências Sociais brasileiras do seguinte período (Quarto momento). No cerne desta fermentação, descobre-se que o fator religioso também pode ser socialmente ativo, num sentido de resistência e libertação. Falo em ‘descoberta’, pois até então a dimensão religiosa tinha chamado pouca atenção no meio acadêmico das Ciências Sociais (SANCHIS, 2007, p. 14, grifo nosso).

Muitas manifestações das religiosidades populares, inclusive, as do grupo aqui estudado, são tributárias a uma ou a mais de uma religião institucional. Deste modo, a existência e a agência dessas religiosidades populares acabam sendo, muitas vezes, enxergadas em *relação* e em *articulação* com e/ou em *oposição* à religião de onde partem. Acreditamos que, no caso das religiosidades populares, na outra ponta da pretensa dicotomia, estão as religiões institucionais. Nessa alçada, a questão de classe parece ser um dado concomitante, não em termos de “vertente”, como diz Sanchis (2007), mas em termos de característica socioeconômica predominante mesmo.

Segundo María Teresa Dawson (2007), inúmeros autores desconsideram a possibilidade de apreender um significado homogêneo para *popular religion*, pois este dificilmente escapa de estereótipos, assim como o próprio termo *religião*. Por essa razão, para muitos autores, é aconselhável (re) construir uma noção localizada e que seja especificamente frutífera no campo dos estudos empíricos. Em Dawson, lemos a lista que Charles Long faz daquilo que compõe amplos entendimentos em torno do termo *popular religion*, apresentados na *Encyclopedia of Religion*:

Long observa que a religião popular foi definida de várias maneiras: (1) ‘idêntica à forma orgânica (geralmente rural e camponesa) de uma sociedade, a religião da cultura popular e camponesa’; (2) ‘a religião dos leigos em uma comunidade religiosa em contraste com a do clero’; (3) ‘as crenças, os rituais e os valores universais de uma sociedade, uma espécie de religião civil coletiva’; (4) ‘um amálgama de crenças e práticas esotéricas que diferem da religião comum ou civil, mas que geralmente estão localizadas nas camadas mais baixas da sociedade’; inclui formas esotéricas de cura, previsões, frenologia, leitura de mãos, astrologia, previsões astrológicas de jornais e revistas; (5) ‘a religião de uma subclasse ou de grupo minoritário em uma cultura’; (6) ‘a religião das massas em oposição à religião sofisticada, discriminatória e erudita dentro de uma sociedade’; e (7) ‘a criação de uma ideologia religiosa pela elite da sociedade’, sobretudo em sociedades folclóricas, museus e pesquisas históricas (DAWSON, 2007, p. 105).⁸⁴

⁸⁴ “Long notes that popular religion has been defined variously as: (1) ‘identical with the organic (usually rural and peasant) form of a society, the religion of folk and peasant culture’; (2) ‘the religion of the laity in a religious community in contrast to that of the clergy’; (3) ‘the pervasive beliefs, rituals and values of a society, a kind of civil religion of the public’; (4) ‘an amalgam of esoteric beliefs and practices differing from the common or civil religion but usually located in the lower strata of society’; it includes esoteric forms of healing, predictions, phrenology, palm reading, astrology, newspaper and magazines astrological forecasts; (5) ‘the religion of a subclass or minority group in a culture’; (6) ‘the religion of the masses in opposition to the religion of sophisticated, discriminatory, and learned within a society’; and (7) ‘the creation of an ideology of religion by the elite levels of society’, best represented in folkloric societies, museums and historical research” (DAWSON, 2007, p. 105).

É possível caracterizar a religião popular e termos derivados a partir de múltiplas perspectivas, como assinala Long. Além disso, como já vimos em detalhes, esse termo também é motivo de extensas discussões ao lado do termo folclore e cultura popular diante da noção porosa de “povo”. As diferenças de perspectivas são ainda mais visíveis quando partimos de óticas localizadas: por exemplo, religiosidades populares na Ásia, na América Latina, na Europa etc. Cada sociedade vê dinâmicas específicas nesse campo, sobretudo devido a fatores históricos e sociológicos diante do modo como se deu o avanço de colonizações, da modernidade, do capitalismo, da era digital etc. em cada contexto.

Devido aos inúmeros impasses já arrolados, há estudiosos que preferem usar termos alternativos como *religião praticada* (Ferretti e Driessen), *religião vivida* (Failing/Heimbrock, Gräb, Ganzevoort e Gutmann⁸⁵), entre outras. Conforme Sergio F. Ferretti,

a ideia de *religiosidade popular* não é aceita tranquilamente por todos, devido segundo afirmam, à própria crítica, indefinição e falta de rigor do conceito de *povo*. Há autores (Driessen, 1989: 82) que comparam os conceitos de religião oficial e popular aos conceitos de cultura de elite e de “folk”, de rural como oposto a urbano, de primitivo como oposto a moderno, ou de proletariado se opondo a capitalismo, preferindo a distinção entre *religião praticada* e *religião prescrita*. Segundo Driessen, no contexto do catolicismo, o que existe é mais uma tensão nas relações entre igreja universal e catolicismo local e não exatamente uma distinção entre religião oficial e popular (FERRETTI, 2007, p. 6, grifo nosso).

Assim, percebemos que, em diversas áreas, surgem termos que pleiteiam substituir religião ou religiosidade *popular*, mas seguimos utilizando *religiosidades populares* nesse estudo em consonância com *culturas populares*, que aqui podem até ser vistas como sinônimos (no sentido de culturas, de modos de vida). Estamos apenas reconhecendo que são termos em disputa e que, com o tempo, provavelmente encontrarão melhores traduções. Ademais, vale pontuar que discordamos com o apontamento supradito tecido por Driessen (com relação ao nosso objeto): as práticas das culturas e religiosidades populares não são diferentes apenas no nível das tensões e das relações conflituosas entre o popular local e o institucional universal (no caso da ICAR), mas, outrossim, no nível dos modos de vida, das práticas e das

⁸⁵ Conforme: ADAM, Júlio César. Deus e o diabo na terra do sol. *Religião vivida, conflito e intolerância em filmes brasileiros. Estudos de Religião*, v. 31, n. 2, p. 77-99, maio-ago. 2017.

dinâmicas sociais dos grupos que, mesmo em relação tributária, têm dinâmicas próprias, incluindo as ritualísticas.

Essa noção de *religiosidades populares* parece caber mais dentro de um mundo onde habitam religiões majoritárias institucionais, como os cristianismos. É preciso todo um estudo para entender como esse termo se aplicaria às religiões de matriz africana no Brasil, por exemplo. Mas, grosso modo, podemos antecipar que os grupos das culturas populares de culto aos santos são um braço das religiosidades populares que se fundam a partir da Igreja Católica e de religiões de matriz africana no Brasil.

A Taieira de Laranjeiras está explicitamente relacionada à Igreja Católica São Benedito e Nossa Senhora do Rosário (santos católicos Nossa Senhora do Rosário e São Benedito) e ao Terreiro Nagô⁸⁶ Santa Bárbara Virgem, todos localizados na cidade de Laranjeiras – Sergipe. De forma geral, percebe-se que a Taieira incorpora elementos das culturas africanas herdadas de grupos que vieram ao Brasil na época da escravidão, como veremos no próximo capítulo. Em referência à cidade de Laranjeiras e à centralidade do culto aos santos, Dantas pontua que,

na década de 70 do século XIX, atingiu seu apogeu econômico e cultural, contando com um quadro de ocupações bastante diversificado para atender as demandas dos senhores de engenhos e comerciantes ricos, habitantes dos muitos sobrados que se ergueram na Rua Direita. Intensa vida cultural movimentava a cidade que tinha jornais, aulas de francês, saraus, teatro, uma elite ilustrada e *festas centradas no culto aos santos* realizadas nas muitas igrejas, dentre as quais a de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, patronos dos pretos, celebrados com rituais em que cantos, danças e fantasias remetiam a tradições caras aos africanos (Oliveira, 1942) (DANTAS, 2018, p. 4, grifo nosso).

Não apenas no cenário laranjeirense, acima descrito, mas no Brasil como um todo, o culto aos santos (católicos) é um fenômeno religioso no qual frutificaram muitas expressões das religiosidades populares, as quais são, em grande medida, híbridas,

⁸⁶ Conforme Beatriz Góis Dantas, estudiosa desse grupo religioso, nagô se refere às “crenças e práticas rituais das quais se pretende estabelecer vinculação de certos candomblés às tradições religiosas de grupos africanos procedentes do Daomé e da Nigéria. [...] Terreiro é um termo que designa tanto o local de culto quanto o grupo religioso e suas práticas em função das quais se avalia seu tradicionalismo, ou seja, sua fidelidade à África [...]” (DANTAS, 1988, p. 20). Para texto mais atual, ver: DANTAS, Beatriz Góis. *Religiões afro-brasileira em Laranjeiras: formação da tradição nagô. Cumbuca VI*, ano 20. 2018. Nesse texto, Dantas assinala que o termo nagô “designava, no Brasil, povos de língua iorubá, habitantes da atual Nigéria e do Benin, e hoje referencia uma importante tradição religiosa” (DANTAS, 2018, p. 6).

reunindo elementos genéticos do catolicismo institucional romano (e português), do catolicismo popular português, das religiões de matriz africana no Brasil, das tradições religiosas indígenas etc. Na atualidade brasileira, essa hibridez conta com camadas de hibridez próprias do seu tempo, as quais são acrescidas àquilo que é considerado “tradição” e “história”: consumo, turismo, era digital, perda de hegemonia do catolicismo, visibilidade, representatividade, patrimonialização de bens culturais imateriais, conflitos e disputas etc.

Destarte e por fim, com base na noção de religião que propomos nesse estudo (religião como linguagem, acompanhada da noção de poesia oral como linguagem, ambas presentes nos processos rituais da Taieira de Laranjeiras), optamos pelo termo *religiosidades* no plural assim como fizemos a escolha metodológica de utilizar o termo *culturas populares*, pois ambos fenômenos se inserem, inclusive em alguns casos concomitantemente, no campo das práticas socioculturais nomeáveis (grupo x e grupo y), enquanto a noção mais ampla (religião como linguagem) encampa o grande guarda-chuva sob o qual essas dinâmicas são identificadas em nosso estudo.

Contudo, como já antevimos, doravante, termos similares serão mobilizados porque nos utilizamos deles na hora da pesquisa inicial e porque também foram utilizados por outros autores de diversas épocas (folclore religioso, religião popular, religiosidade (s) popular (es) etc.).

3.2.1 Religiosidades populares e culto aos santos – um breve panorama de estudos

Neste ponto, desdobraremos algumas pesquisas que surgem relevantes para o estudo ora apresentado por tratarem dos temas “folclore religioso”, “religião popular” e “culto aos santos” na Sociologia da Religião, nos Estudos Culturais e em áreas afins. A revisão bibliográfica sobre o objeto da tese também encontrou estudos remontando aos termos “folclore” e “folclore religioso”; por essa razão, são mantidas as nomenclaturas dadas nas pesquisas citadas. Surge o desafio de buscar uma apropriação das pesquisas de historiadores, folcloristas e antropólogos de modo a significá-las a partir das problemáticas e críticas sociológicas.

William S. Fox, em artigo titulado “*Folklore and fakelore: some sociological considerations*”, publicado no *Journal of the Folklore Institute* (1980), aponta que o

folclore, à época, era objeto de estudo constante da antropologia, cujo foco, em geral, não recaía sobre questões sócio-políticas, ao passo que os folcloristas tinham seus estudos mais centrados na estética e na textualidade dos objetos investigados. Sumariamente, a pesquisa social sobre folclore não era extensa e questões sociopolíticas não foram muito investigadas, o que pode ter relação com o contexto inicial dos estudos folclóricos na Europa (nacionalismo romântico), enquanto nos Estados Unidos, sua introdução teve contornos bastante acadêmicos nos tempos da Guerra Fria.

Para o autor, o uso escancarado do folclore com objetivos políticos, levados ao fim tanto por lideranças autoritárias no campo político, acabou por esconder as consequências sociais e políticas desses fenômenos culturais aos olhos de outras vistas não autoritárias europeias e norte-americanas, especialmente a dos estudiosos. As ações encampadas por agentes envolvidos em fatos folclóricos, no que tange às linguagens que carregam mensagens direcionadas à ordem social, foram pouco abordadas por folcloristas. Segundo Fox, essas vozes também agem para questionar, de forma mais ou menos sutil, “injustiças e esperanças” compartilhadas com a sociedades em geral, as quais encontram-se no passado e no presente da realidade. O foco no exotismo das formas do folclore e a sua romantização como *memórias vivas* não podem excluir o olhar sobre os conflitos, os dinamismos irregulares e complexos e as consequências sociais que esses grupos geram na vida social onde se localizam em tempos e em espaços cambiantes, conclui Fox (FOX, 1980).

Na Sociologia da Religião, considerando a larga abrangência do termo “religião” e “folclore”, “folclores religiosos” foram examinados em maior número de trabalhos com foco em festividades, rituais e culto aos santos. Um trabalho pioneiro é o do sociólogo francês Robert Hertz (1882-1915, *Sociologie religieuse et folklore*, publicado em 1928), que se ocupou com o estudo dos rituais frente à morte (1907) e do culto alpestre italiano a São Besso (estudo realizado em 1913), entre outras temáticas, como pecado, expiação e superstições populares (HERTZ, 1928; HERTZ, 2016).

Renata de Castro Menezes afirma que Hertz foi um sociólogo influenciado por Émile Durkheim, que, entretanto, conseguiu trazer novidades em sua obra, ainda que o escrito sobre a festa em louvor a São Besso não tenha recebido muita atenção à época, pois tratava-se de um objeto secundário para os sociólogos, além da já

identificada tensão entre cientistas sociais e folcloristas por conta dos métodos e fontes comumente utilizados por esses últimos:

[...] o autor de *Saint Besse* traz como um primeiro aspecto interessante em seu texto o fato de quebrar um dos estereótipos que rondam a Escola Francesa de Sociologia, normalmente enquadrada como produtora de uma “antropologia de gabinete”. [...] trouxe para o âmbito da sociologia durkheimiana um campo de análise que até então era consagrado aos folcloristas [...] das “tradições e costumes populares”. E o fez combinando abordagens históricas, folclóricas e etnológicas. [...] Durkheim e seus colaboradores sempre tiveram uma postura crítica [...]: aos estudos do folclore faltaria o rigor científico, visto que seus procedimentos de comparação produziram formulações descontextualizadas ao comparar fatos a partir de pontos superficiais e deslocados de seus contextos. [...] faltando aos estudos folclóricos o método, a especificidade e a cientificidade, seu futuro estaria numa absorção pelas Ciências Sociais. E Hertz, em seu artigo, parecia justamente traçar o caminho inverso (MENEZES, 2009, p. 183).

O texto de Hertz parte das indagações acerca das motivações e significações que dão base à agência dos fiéis que cultuam São Besso, os quais organizam e realizam uma festa em sua homenagem no dia 10 de agosto de cada ano (procissão em escalada ao alto da capela montanhosa, missa e festa com comensalidades e danças posteriores). Apresenta o contexto histórico-geográfico da montanha onde ocorre a festa e suas relações e tensões sociopolíticas com a terra plana, as quais têm gerência sobre a formação da festa religiosa. Seguidamente, o autor expõe as relações que os fiéis estabelecem com o santo, especialmente a partir de suas capacidades miraculosas, razão para sua veneração, ou seja, as questões ritualísticas são mais sobressalentes em suas narrativas do que as mitológicas, sublinha Menezes (2009).

Já em 1913, Hertz faz uma detalhada descrição sobre todas as fases da festa ao santo, com foco na procissão e seus desdobramentos ritualísticos, personagens e objetivos específicos. Outra atenção do escrito é direcionada à formação da comunidade que organiza a festa, composta por cinco paróquias, que são tituladas a liderar a festa a cada ano, não sem conflitos e competições por uma possível posse exclusiva do santo. A festa, bastante antiga e perpassada por mudanças e adaptações contínuas, é marcada pela comunhão sócio religiosa em torno da crença comum no santo, protagonizada por grupos diferentes e que moram em locais deslocados uns dos outros, mas, também, pelas diferenças entre as comunidades envolvidas, as quais constroem e participam da festa buscando *pertencer* e/ou *excluir* (HERTZ, 1928; MENEZES, 2009).

Em outro subitem, o sociólogo explica as diferenças entre a festa de São Besso que se realiza na diocese (que teria se *apropriado* do culto popular, o qual, por seu turno, ressignificou um culto pagão)⁸⁷ e a que se realiza na montanha; uma comparação que traz à tona questões do *catolicismo institucional e popular, urbano e rural*, relação de ampla abordagem na Sociologia da Religião, especialmente no Brasil (HERTZ, 1928; MENEZES, 2009)⁸⁸.

As diferenças no mito de origem do santo seriam provenientes das diferenças entre as próprias comunidades e como elas se identificam e como querem ser identificadas: “para Hertz, cultuar um santo é, então, ‘encontrar-se a si mesmo, mas transfigurado, enobrecido’”. Por fim, Menezes ressalta a importância do trabalho de Hertz por tomar os discursos religiosos da instituição dominante e dos leigos, que registram a festa popular, de forma ampla e sem privilégios aos primeiros ou sem confrontar suas narrativas, focando na modulação que cada mito registra em cada realidade (HERTZ, 1928 apud MENEZES, 2009, p. 190): “como à sua interpretação subjaz a noção durkheimiana de religião como representação social eficaz, isso permite ao autor enquadrar ambas as versões sobre a vida do santo como ‘verdadeiras’ enquanto fatos sociais operativos” (MENEZES, 2009, p. 193).

O artigo de Menezes, uma leitura crítico-analítica da obra de Hertz no Brasil, nos trouxe questionamentos no que concerne ao método a ser utilizado no estudo de

⁸⁷ Segundo Menezes, Hertz conclui que “a veneração a São Besso é, na verdade, um culto ao rochedo que está ao lado da capela, ou melhor, a permanência de um culto pagão à santidade das pedras, uma forma mais geral de devoção primitiva bastante recorrente e ainda viva. Trata-se de um tipo de ‘santidade fixa’ pagã que, com o advento do cristianismo e as perseguições por ele empreendidas, teria se transformado numa ‘santidade móvel’ e personificada” (MENEZES, 2009, p. 191).

⁸⁸ Menezes oferece um resumo de como Hertz apresenta as analogias e os distanciamentos entre o santo cultuado pelas comunidades que sobem a montanha e pela diocese: “Na legenda oficial da diocese, São Besso foi um soldado romano do século II, pertencente a uma legião tebana que se convertera ao cristianismo e que foi por isso massacrada em 286 por ordem do imperador Maximiano. O soldado Besso foi perseguido, submetido a provas cruéis, mas resistiu ao martírio sem renegar sua fé. Essa nota biográfica de cunho oficial é aceita nas quatro paróquias do vale do Soana, que fazem parte da diocese de Ivrea, da qual, como já vimos, São Besso é o padroeiro. Já em Cogne, que pertence à diocese de Aosta, na qual o santo não tem maior destaque, isto é, não é o padroeiro, inexistente uma preocupação em divulgar a versão oficial da vida desse santo. Para os devotos de Cogne, portanto, São Besso seria um antigo pastor, em sua época o melhor da região, o dono do mais belo rebanho, cujo sucesso provocou a inveja dos demais, que por isso o lançaram do alto da montanha. No lugar em que caiu, morto, uma flor maravilhosa brotou em pleno inverno, evento interpretado como milagroso, pois permitiu aos habitantes de Cogne achar o corpo incorrupto do pastor, um sinal inequívoco de sua santidade. E foi assim que São Besso, o pastor assassinado por inveja, começou a ser cultuado” (MENEZES, 2009, p. 190).

grupos das culturas populares de ethos religiosos e as festas que praticam. Ademais, lança a questão do porquê queremos estudar festas populares. O tratamento das entrelinhas do objeto de observação parece ser uma circunstância inevitável ao cientista social, bem como a consciência de que o método e olhar empregados apenas criam *um* enquadramento através do qual estamos vendo e analisando aquele objeto:

Se a festa apresenta múltiplos planos, *nem todos são conscientes* para os que dela participam. [...] Acredito que a observação participante em festas [...] possa nos ajudar a produzir uma “*etnografia do não dito*”, ou seja, daquilo que não é expresso através de formas verbais – seja porque não deve ser enunciado, seja porque se encontra incorporado, naturalizado – mas que mesmo assim é realizado [...] Diante da análise de Hertz, ocorre-me então perguntar [...] *Que tipo de conhecimento pretendemos produzir com isso? Que análise ensinamos realizar? É um inventário das festividades que existem? É a atualização, em um evento específico, dos princípios estruturais e universais do festejar? Ou queremos utilizá-las para pensar a organização social dos grupos que as celebram? Ou para produzir análises de concepções simbólicas?* [...] tomar uma festa como tema é sempre produzir uma operação de construção de um objeto; [...] haverá articulações incluídas no trabalho, enquanto muitas outras serão deixadas de lado (MENEZES, 2009, p. 194-195, grifo nosso).

Também tematizando o culto aos santos, em obra lançada em 1983, Stephen Wilson organiza uma coletânea de estudos já publicados em revistas ou livros das Ciências Humanas: “*Saints and their cults: studies in religious sociology, folklore, and history*”, no qual são apresentados dez artigos sobre a temática com viés interdisciplinar (História, Folclore e Sociologia), incluindo o texto supracitado de Robert Hertz, que abre a obra.

Colocaremos em foco a introdução de Stephen Wilson e dois textos sob o enfoque sociológico: “*Towards a sociological study of canonized sainthood in the Catholic Church*”, do sociólogo belga Pierre Delooz, publicado originalmente no *Archives de Sciences Sociales des Religions* em 1962, e “*Les Romarias portugaises*”, do sociólogo francês Pierre Sanchis, publicado em 1977 na mesma revista. Para essa escrita, pudemos acessar os textos de Delooz e Sanchis apenas no original.

Já na década de 80, Wilson relata que o interesse pela vida dos santos e os eventos que se formam em torno deles tem aumentado, especialmente entre historiadores, que consideram a vida desses personagens emblemáticas por ajudarem a conhecer traços históricos das sociedades onde surgiram, além de proverem pistas “não só sobre sentimentos religiosos, mas também sobre relações

sociais e estruturas políticas”. Cientistas sociais e folcloristas, por sua vez, tomam santos do catolicismo popular, especialmente na América Latina e no mediterrâneo, como constante objeto de estudo, aplicando métodos utilizados com “religiões primitivas” ou não cristãs. Wilson destaca que, em que pese sua relevância, o estudo de Hertz tem sido pouco valorizado em estudos comparativos (WILSON, 1983, p. 1).

De acordo com Wilson (1983), a noção de santidade no cristianismo teve fases iniciais centradas nas ações de mártires, que, em muitos casos, morriam por não se submeterem à religião Romana e eram por isso venerados em suas lápides. Com o estabelecimento do cristianismo no Império Romano, os santos humanos começam a ser identificados também entre os ascetas e os piedosos, cujas vidas eram relacionadas à realização de milagres. Teologicamente, a igreja, desde cedo (Santo Agostinho, os Pais da Igreja e a Escolástica), tratou de estabelecer os limites entre o culto a Deus e as venerações aos santos (populares ou apóstolos) e à virgem Maria – estes últimos seriam apenas “canais de graça” – uma tentativa nem sempre frutífera de controlar a religiosidade (popular) dos fiéis fora dos templos.

A veneração ao túmulo dos mártires, ascetas e bispos na antiguidade deu seguimento à veneração aos restos mortais e relíquias de santos, da Virgem Maria e de Cristo nos primórdios da Idade Média no ocidente, o que originou as imagens e os ícones religiosos, estes últimos muito presentes no oriente já no século 7 e na teologia e culto ortodoxo (WILSON, 1983, p. 2-5; DELOOZ, 1962). No final da Idade Média e advento da era moderna, Wilson destaca que os santos “[...] tendiam a ser um membro de uma ordem religiosa, e as ordens estavam na vanguarda da propagação de novos cultos”. As canonizações institucionalizadas ocorriam desde o início da Idade Média com o aval de bispos, agora também sancionadas pelo papa (em 993, com a supremacia papal no processo de canonização estabelecida em 1234) (WILSON, 1983, p. 5, tradução nossa)⁸⁹.

A canonização se tornou um processo mais burocrático, ao passo que os cultos formais, informais e marginais aos santos não canonizados continuaram a acontecer em várias partes do mundo. Cultos aos santos, santuários, festas, romarias,

⁸⁹ “[...] tended to be a member of a religious order, and the orders were in the forefront of propagating new cults”.

procissões, peregrinações, arquiteturas, artes e grupos folclóricos religiosos [sic] adentram o mundo moderno e portam características e anotações das sociedades onde surgem, sendo assumidos, em muitos casos, como produto local, social, econômico e cultural na esfera pública. Em suma, Wilson afirma que os santos e seus eventos compõem um complexo capítulo da história humana e revelam transformações não só nas noções de santidade e nos níveis de popularidade, mas também desvelam mudanças sociopolíticas e culturais (WILSON, 1983, DELOOZ, 1962, SANCHIS, 1983).

Uma questão interessante que este sumário traz à baila é o fenômeno da transnacionalização dos santos e santas. Ao serem adotados por outros povos, em geral, são geradas adaptações à realidade e à linguagem locais. A transposição de figuras religiosas, em geral, inclui as adaptações por hibridismo, caso dos orixás das religiões africanas e sua construída concomitância com manifestações da Virgem Maria e de Jesus e com santos católicos, característica presente na composição ritualística da Taieira de Laranjeiras, por exemplo.

Delooz, no estudo já citado sobre a canonização dos santos pela Igreja Católica, afirma estar iniciando no escrito em questão a problematização para uma Sociologia da santidade canonizada. Em síntese, considera que compreender a genealogia dos santos é uma maneira de conhecer a quem lhes escolheu, ou seja, o grupo sociocultural é espelhado nos personagens dos santos e no processo que lhe fez ser considerado santo: “de fato, os santos sendo testemunhas do grupo, que o grupo considera como modelos ideais, sem dúvida, revelam o futuro do grupo, ou seja, a sua estruturação sucessiva” (DELOOZ, 1962, p. 17, tradução nossa)⁹⁰.

Metodologicamente, Delooz declara que uma Sociologia da santidade teria um recorte interdisciplinar não tão comum à época, especialmente por conta da natureza do objeto, historicamente complexo e permeado por meandros institucionais e populares:

Nesse sentido, o caminho que parece estar se abrindo, certamente, nos levaria aos confins da sociologia e da teologia e, também, aos limites da

⁹⁰ “En effet, les saints étant des témoins du groupe, que le groupe considère comme modèles idéals, ils vont sans doute révéler le devenir du groupe, est-à-dire ses structurations successives”.

sociologia e da história, forçando essas disciplinas a se definirem em relação umas às outras e permitindo-lhes apreciar, talvez mais radicalmente do que foi tentado até agora, a natureza e a extensão de suas relações (DELOOZ, 1962, p. 43, tradução nossa)⁹¹.

Ainda sobre o universo religioso Católico Romano – que, aliás, compõe o cenário de inúmeras investigações na Sociologia da Religião – Pierre Sanchis tece um estudo sobre as romarias portuguesas (1977). O texto reflete sobre a figura dos santos, sobre as promessas dos devotos e os dons/presentes/doações envolvidos nas romarias predominantes no âmbito rural de Portugal, as quais sabidamente terão grande influência nos festejos do catolicismo popular brasileiro. E esse aspecto da promessa individual do catolicismo popular também está na base do surgimento e da continuidade das práticas da Taieira de Laranjeiras, como veremos mais adiante. Nesse sentido, o cenário descrito nessas pesquisas nos interessa como feixe de luz e pano de fundo para a compreensão do nosso objeto.

Sanchis busca compreender os contornos sociais das romarias, que são peregrinações populares a locais de culto e adoração às memórias de santos. No ponto final das caminhadas, em geral, jaz algum objeto relacionado ao santo, seja uma imagem, figuras, relíquias, restos mortais etc. Na maioria dos casos, essa etapa é seguida de festas ou eventos, os quais são apoiados, inclusive, pelo poder público. As festas são momentos para reunir os moradores dos vilarejos e para receber os vizinhos de perto ou de longe, extrapolando a relação entre santo e devoto. Institucionais e/ou populares, são eventos de reunião e “trocas culturais, comerciais e agonísticas”, também marcadas por disputas entre instituições religiosas, poder político e fiéis, especialmente as lideranças populares. Sanchis chama a atenção para o que extrapola o evento religioso, sendo este um interesse particular do seu estudo (SANCHIS, 1977, p. 54).

Na obra em português “Arraial: festa de um povo. As romarias portuguesas” (recorte traduzido da tese sua de doutorado – de 1976), Sanchis atenta para a dimensão social implicada na festa, no arraial:

⁹¹ “Prolongée dans ce sens, la voie qui semble ouvrir mènerait assurément aux confins de la sociologie et de la théologie, aux confins également de la sociologie et de histoire, obligeant sans doute ces disciplines à se définir l'une par rapport à l'autre et leur permettant d'apprécier, plus radicalement peut-être qu'il n'a été tenté jusqu'ici, la nature et l'étendue de leurs relations”.

[...] é o prado, o campo plantado de árvores, o entroncamento de caminhos, a avenida ou a praça que a festa anexou; é também o ajuntamento que aí se forma, a densidade social que aí se cria, o povo que aí se comprime, o “nós” gratuito que aí se instala; é, enfim, o conjunto de atividades que aí se desenrolam (SANCHIS, 1992, p. 142). [...] A festa é, sem dúvida, a única ocasião em que a comunidade experimenta um autodomínio, um voltar a si própria para se articular livremente e assumir o seu ser e comportamento colectivos (SANCHIS, 1992, p. 318).

Com foco na ação das pessoas que formam uma comunidade, Sanchis assevera que essas festas-romarias são denominadas *festas populares*, frutos das religiosidades populares (noção chave para o entendimento deste fenômeno sócio religioso em diversas culturas), em que pesem suas ambiguidades, conflitos, constantes transformações (um sempre morrer e renascer) e as fronteiras fluídas/híbridas. São identificadas inúmeras mesclas entre ação institucional e popular, além de controles exercidos pelo poder eclesiástico e/ou político, os quais têm, historicamente, boicotado ou reformulado eventos populares em diversos contextos (inclusive utilizando, em muitos casos, o termo “peregrinação” em detrimento de “romarias”) (SANCHIS, 1979). Nesse texto e contexto (português), temos mais uma reflexão de Sanchis em torno da noção *religião popular*:

[...] religião popular é o fenômeno estrutural não se manifestando senão num grupo social frente a outro grupo, dominante e modernizador. Esses grupos sociais não se confundem necessariamente e simplesmente com classes sociais em conflito e uma maior atenção às elites dirigentes, numa e noutra classe fundamental, deverá sempre matizar e, às vezes, balancear as perspectivas unilaterais de uma sociologia da luta de classes, se quisermos, um dia, poder restituir à palavra “povo” a densidade de um conceito puramente operacional (SANCHIS, 1979, p. 258).

Ao tratarmos de grupos antagônicos, nos anos 70, David Clark, sociólogo inglês, teceu uma pesquisa comparativa entre o grupo religioso institucional e o grupo religioso popular (composto por pescadores de uma vila em North Yorkshire, no século XIX), também recorrendo à noção de religião popular como fenômeno lateral às práticas da religião institucional, neste caso a metodista (*Between pulpit and pew: folk religion in a North Yorkshire fishing village* – 1982).

Ele usou o que chamou de “triangulação de fontes e metodologias”, um método interdisciplinar de observação participante composto pelo olhar da Antropologia, da Sociologia e da História. Buscou entender como a religião popular dos pescadores era apreendida pela instituição e como eram as relações e as

dinâmicas sociais entre esses grupos durante as festividades dos calendários cristãos e nos rituais que marcam a vida e a morte dos fiéis (CLARK, 2009).

Concluiu que a religião popular que emergiu naquele contexto era tributária à instituição, contudo, também se empenhava em ser um espaço alternativo ou substituto para a prática religiosa fora do templo institucional, se adaptando e se renovando com os avanços da modernidade. A pesquisa de Clark viabiliza entender como se dá a relação de (in) dependência entre religião popular e religião institucional e reverbera a relevância dessa apropriação “triangular” de fontes para o estudo das religiosidades e culturas populares, haja vista que sem o conhecimento histórico nos absteríamos de compreender as dinâmicas sociais dos grupos de culturas populares que permanecem e que se redesenham na modernidade. E vale acrescentar, como afirma Hall, não há teoria completa (CLARK, 2009, p. 46).

Até aqui elencamos alguns estudos clássicos na Sociologia da Religião, cujo tema é “culto aos santos” ou “religião popular”, os quais preconizam, em maior escala, as religiosidades cristãs. Ao tomarmos apenas o termo “religião popular”, a diversidade de religiões estudadas tende a aumentar.

Magliocco (2012) afirma que, nos Estados Unidos (século XX), os estudos sobre *práticas religiosas populares*, também nomeadas *folk religion*, foram cunhados por folcloristas e antropólogos, sendo difícil separá-los em termos metodológicos. Franz Boas e seus discípulos encabeçaram inúmeros estudos e organizaram o *Journal of American Folklore* (1908-1940). Com o tempo, as temáticas foram se tornando mais abrangentes, não apenas dando atenção ao *folclore* americano, mas abordando objetos da cultura afro-americana, caribenha e africana. Magliocco estima que até 1960 estudiosos viam o folclore como “sobrevivências culturais”. A partir de então, novos olhares surgem e são lançados debates sobre a importância de examinar o contexto amplo e os indivíduos e grupos que fazem os fatos das religiosidades populares acontecer e permanecer (MAGLIOCCO, 2012).

Para complementar o ponto anterior dessa tese, a autora oferece um resumo de como noções como religião *folk* e/ou popular e *folclore religioso* foram desenhadas nos estudos em solo estadunidense no fim do século XX.

No início dos anos 80, as abordagens folcloristas norte-americanas no estudo do folclore e da religião haviam se cristalizado em torno de duas construções

diferentes: “religião popular” e “folclore religioso” (Danielson 1986). Don Yoder, ao escrever no início dos anos 1970, definiu “religião popular” como “a totalidade de todas as visões e práticas de religião que existem entre as pessoas, além das formas estritamente teológicas e litúrgicas da religião oficial” (Yoder 1974: 2). A definição de Yoder abrange tanto práticas não oficiais associadas a religiões tradicionais, também chamadas de “folclore religioso”, quanto religiões que revelavam uma organização menos formal e estruturada do que as religiões estabelecidas e freqüentemente existiam entre populações marginais ou nas margens da sociedade dominante (MAGLIOCCO, 2012, p. 144, tradução nossa)⁹².

Segundo a estudiosa, em nível global, os estudos sobre *religião popular* e *folclore religioso* acompanham a crescente de práticas religiosas tradicionais em suas transformações e de novos movimentos religiosos no mundo, especialmente por conta da mobilidade dos indivíduos do século XXI, marcados por “descolonizações, revoltas políticas e crises econômicas” (MAGLIOCCO, 2012, p. 148-149).

No âmbito dos Estudos Culturais nórdicos, o pesquisador sueco Anders Gustavsson, na obra traduzida para o inglês “*Cultural studies on Folk Religion in Scandinavia*”, oferece um panorama sobre a pesquisa tematizando a religião popular na Escandinávia, bastante frutífera e ampla em objetos pesquisados (movimentos populares de reavivamento, movimentos populares pentecostais, rituais de morte, movimentos satânicos, religiosidade cotidiana etc.). Parte de uma visão holística do que é religião popular, não engessada e dialógica em suas fronteiras consideradas fluídas, indo muito além de festivais religiosos e públicos, interessada *no aspecto cotidiano da religiosidade*. A abrangência das pesquisas em múltiplas áreas do conhecimento cresceu com o passar dos anos, bem como a identificação do que seria passível de ser estudado no espectro da “religião popular”. As pesquisas atuais focalizam religiosidades populares dentro e fora do cristianismo, envolvendo novos movimentos religiosos e também cultos satânicos. “Os rótulos ‘religiosidade anônima’, ‘religiosidade privada’ e ‘religiosidade não organizada’ apareceram com referências

⁹² “By the early 1980s, American folklorists’ approaches to the study of folklore and religion had crystallized around two different constructions: ‘folk religion’ and ‘religious folklore’ (Danielson 1986). Don Yoder, writing in the early 1970s, defined ‘folk religion’ as ‘the totality of all those views and practices of religion that exist among the people apart from alongside the strictly theological and liturgical forms of the official religion’ (Yoder 1974: 2). Yoder’s definition encompasses both unofficial practices associated with mainstream religions, also referred to as ‘religious folklore’, and religions that exhibited a less formal, structured organization than established religions, and often existed among marginal populations or in the margins of mainstream society.”

nas discussões da Sociologia da Religião (Eriksen 1990, Alver et al. 1999, Selberg 2011)” (GUSTAVSSON, 2012, p. 9, tradução nossa)⁹³.

Questões sobre continuidade e mudança no interior da religião popular em nosso tempo e em tempos mais antigos também são objetos importantes de estudo na perspectiva europeia. Um desafio para os pesquisadores é um esclarecimento sobre até que ponto a religião popular constitui uma força transformadora ou restritiva em um mundo em mudança (GUSTAVSSON, 2012, p. 25, tradução nossa)⁹⁴.

Gustavsson corrobora que, na Europa, em geral, os estudos culturais sobre religião popular têm gerado uma gama de pesquisas que abordam as transformações, as (não) continuidades e as (não) permanências destes fatos nas sociedades modernas e secularizadas. A pergunta sobre a “força” da religião popular na Europa nos remete à realidade brasileira, também secular em termos institucionais, mas com um campo religioso muito efervescente no que tange às práticas cotidianas e populares de religiosidades (populares), a manutenção das práticas do catolicismo popular e o crescimento do pentecostalismo popular.

Como já anunciado, no Brasil, a Sociologia da Religião tem inauguração com o sociólogo brasileiro Cândido Procópio Ferreira de Camargo e seus estudos sobre católicos (rural e/ou urbano, tradicional e/ou internalizado), protestantes (de missão e/ou de conversão) e espíritas (umbanda e/ou kardecista), lançado em 1973, em conjunto com vários estudiosos⁹⁵ do CEBRAP (Centro Brasileiro de Pesquisa). O estudo surge em um Brasil no qual a hegemonia católica ultrapassava 90% de pessoas declarantes, o que vinha mudando lentamente após o advento do Brasil república, incluindo no cenário religioso uma crescente pluralidade de crenças e de instituições religiosas. Camargo fez uma análise do catolicismo brasileiro, trazendo dados empíricos acerca das características do catolicismo urbano e rural; sobre este último, identificava-se, entre outras, as marcas dos cultos aos santos, das

⁹³ “The labels ‘anonymous religiosity’, ‘private religiosity’ and ‘unorganized religiosity’ have appeared with references to discussions within the sociology of religion (Eriksen 1990, Alver et al 1999, Selberg 2011).”

⁹⁴ “Issues of continuity and change within folk religion in our own time and in older days are also important objects of study in a European perspective. A challenge for the researchers is a clarification of the extent in which popular religion constitutes a changing or restraining force in a changing world.”

⁹⁵ Beatriz Muniz de Souza, Cândido Procópio Ferreira de Camargo, José Reginaldo Prandi, Melanie Berezowski Singer, Renata Rafaelli Nascimento.

festividades, do hibridismo e da *prática doméstica da religiosidade* (CAMARGO, 1973), onde se proliferam as culturas populares de ethos religioso de maior envergadura no Brasil.

Carlos Rodrigues Brandão escreveu sua tese de doutorado em Ciências Sociais sob o título “Os deuses do povo” (1980). Sua obra faz aproximações entre cultura popular e religião a partir de um exame dos seus líderes e agentes domésticos populares e seguidores, divididos em féis (membros), leigos (membros que exercem atividades de liderança e maior participação em rituais) e clientes (sem membresia fixa, com participação esporádica). O autor também analisa as dinâmicas e os conflitos entre a religião institucional e a popular, bem como entre a cultura popular e a erudita, refletindo sobre classe e identidade social e observando o caráter prático dos acontecimentos religiosos populares, repletos de simbolismos e de resistências. Com essas premissas, Brandão olha tanto para o catolicismo quanto para o protestantismo e para o espiritismo (BRANDÃO, 1981).

Na atualidade, os conflitos entre religião institucional e popular continuam sendo pertinentes para a observação e análise, somados à questão da agência do poder civil e do setor do turismo, que se aproximam das culturas populares e das religiosidades populares por inúmeras razões, como a patrimonialização, a valorização da cultura local e o fomento do turismo, formando novas relações e conflitos sociais entre as diversas partes envolvidas. As obras referidas de Procópio Ferreira de Camargo e de Brandão ensejam um escrutínio histórico e sócio analítico para compreendermos a situação atual da agência de grupos das culturas populares na sociedade, atentando para as suas progressões nas relações estabelecidas com as religiões institucionais e com o poder público e setores afins.

Para além do catolicismo, temos a pesquisa do sociólogo francês Roger Bastide (1898-1974), que chega ao Brasil em 1938. Seu interesse de pesquisa se centrou no candomblé, especialmente o do estado da Bahia, que rende o título da obra resultado de seus anos de estudos entre os praticantes do candomblé: “O Candomblé da Bahia” (1958). A obra e docência de Bastide em terra brasileira trouxeram muitas influências aos sociólogos da religião que pesquisam as religiões de matriz africana no Brasil.

Sua análise partiu da origem das pessoas escravizadas nas Américas, provenientes de vários povos africanos; um êxodo que resultou em práticas e lógicas sócio religiosas também diversas, que foram sendo modificadas conforme a realidade das pessoas escravizadas era invertida, tanto durante o período escravista quanto depois da abolição da escravidão, o que gerou resultados e consequências distintas no campo e na cidade e nas diferentes regiões brasileiras. Bastide considera o surgimento do candomblé como o estabelecimento de um elo entre a nova realidade das pessoas escravizadas e o mundo africano (BASTIDE, 2001).

Neste escopo, com maior incidência na era colonial e com permanência no império, surgem as irmandades religiosas (agrupamentos religiosos populares de solidariedade e de prestação de serviços mútuos entre leigos)⁹⁶, bem como muitos grupos de culturas populares de culto aos santos protetores dos negros, uma das características básicas do grupo que compõe nosso objeto material de estudo, a Taieira de Laranjeiras.

Os processos rituais de um grupo de culturas populares de culto aos santos que buscamos investigar com os métodos sociológicos é um fenômeno das religiosidades populares brasileiras, com diálogo direto e genético com o catolicismo e com a religião nagô, caso específico da Taieira de Laranjeiras. Mas vale frisar que traços de tal hibridismo também estão presente em muitos outros grupos de culturas populares que atuam em Sergipe.

A obra de Bastide é um ponto de partida para adentrar o complexo sistema religioso dos candomblés brasileiros, oferecendo informações históricas para a compreensão da formação dessa religião e de suas transformações e dinâmicas sócio religiosas. Na mesma linha, estão as obras de Pierre Sanchis e Reginaldo Prandi, este último com pesquisas mais atuais na Sociologia da Religião no Brasil. Prandi faz análises abrangentes das relações híbridas e conflituosas entre as religiões que compõe a realidade brasileira. Nas palavras de Prandi, “do ser humano como

⁹⁶ Em traços gerais, as irmandades eram grupos de fiéis leigos que se reuniam para promover assistência mútua, convivência social, diversão, festas e devoções em comunidade; formavam-se a partir de membros com histórias confluentes e previamente autorizados a fazer parte de dada confraria, comumente marcados pela exclusão racial, social e econômica. Na união, buscavam fortalecer as suas identidades e promover um acompanhamento constante para os membros e suas famílias, na vida e na morte (SANTOS, 2011, p. 2-3).

indivíduo à sociedade, a construção religiosa desenha uma outra concepção de mundo, com a demarcação de espaços sagrados e mecanismos de inclusão social, fomentando rituais profanos e festivos que celebram o mundo” (PRANDI, 2013, p. 12), e esses processos rituais festivos, vividos como sagrados e lúdicos na esfera social e religiosa perfazem o nosso objeto de pesquisa.

3.3 Culturas populares e religiosidades populares: questões envolvendo a (ideia de) patrimonialização

Como já assinalamos, bens culturais de diversos tipos e de inúmeras áreas costumam ser categorizados por instituições consideradas especializadas em certas produções, as quais, em alguns casos, adquirem status canônico e oficial, como é o caso do cânone literário, da patrimonialização de bens materiais e imateriais, entre outros. No Brasil, podemos citar a construção histórica do cânone literário, a atuação da Academia Brasileira de Letras (órgão cultural não governamental) e o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) (instituição governamental).

Em maior ou em menor escala, esses espaços têm relação com o objeto dessa tese (rituais de culturas e religiosidades populares, poesia oral etc.). Doravante, vamos refletir sobre algumas questões envolvendo a (ideia de) patrimonialização de bens culturais imateriais e de saberes e fazeres das culturas e religiosidades populares.

3.3.1 Patrimônio material e imaterial – história e atualidade no contexto brasileiro

No Brasil, o conceito de patrimônio cultural foi emprestado do dicionário jurídico, corriqueiro no senso comum e atrelado aos bens materiais. Historicamente, o Patrimônio Artístico Nacional está vinculado à construção de uma identidade nacional. No Estado Novo (1937-1946), Vargas convoca Mário de Andrade para criar um texto que suporte a discussão do Patrimônio Artístico Nacional. Em 1936, Mário de Andrade finaliza o texto, levando em consideração o que hoje chamamos de *saberes e fazeres*, já indicando uma relação com as culturas populares. O texto não é aceito na íntegra. Neste interim, Vargas cria o Departamento de Imprensa e

Propaganda, e também é criada a primeira política pública de turismo. O papel deste departamento era criar uma imagem positiva do Brasil para o estrangeiro, celebrando a censura e escondendo as mazelas do governo Vargas (perseguições políticas aos opositores do governo, especialmente os comunistas). Utilizava aqui o rádio e lá fora cartazes traduzidos do português (AZEVEDO, 2018⁹⁷, AZEVEDO; ANDRADE, 2014).

No governo Vargas, é criado o Serviço do Patrimônio Histórico, Artístico e Natural (SPHAN), que parte de uma reformulação do texto de Mário de Andrade. Só seria aceito o patrimônio feito por brasileiros, e houve um privilégio máximo a um modelo arquitetônico e a um padrão, o que acaba por negar traços da diversidade nacional que já existia. Nesta fase, o barroco⁹⁸ é bastante privilegiado tanto nos bens materiais móveis quanto nos imóveis. Houve uma vasta produção sacra e arquitetônica com essas faces, e as cidades com história colonial acabaram sendo selecionadas. As cidades mineiras, por exemplo, passaram a ser o grande ícone a ser replicado e entendido como modelo de Patrimônio Histórico, Artístico e Natural. Monumentos naturais também foram determinados em sítios e paisagens arqueológicas. Assim, Patrimônio Histórico, Artístico e Natural compreende bens materiais e palpáveis. A exceção é a natureza; ainda assim, ela pode ser vista como “material” em alguns sentidos (AZEVEDO, 2018, AZEVEDO; ANDRADE, 2014)⁹⁹.

⁹⁷ Sobre a referência “Azevedo, 2018”: alguns dados foram coletados com base nas anotações da aula proferida pelo professor Denio Santos Azevedo, na disciplina Teorias da Cultura (Programa de Pós-Graduação em Culturas Populares – Universidade Federal de Sergipe), cuja temática foi “Patrimônio Cultural” (ano de 2018).

⁹⁸ Estilo artístico-arquitetônico-literário que surge na contrarreforma, no século XVI em contexto europeu. Acaba se espalhando para outras partes do mundo via colonizadores, como é o caso do Brasil. O apelo religioso medieval é muito forte nesse estilo de época, o que se expressa em opostos dualistas e conflituosos do mundo humano: “sagrado x profano”, “bem x mal” etc. As características estéticas comportam traços fortes e hiperbólicos. No Brasil, o culto aos santos surge e acopla características barrocas com base nos moldes portugueses.

⁹⁹ Decreto-lei N. 25 de 30 de novembro de 1936, Art. 4º: “O Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional possuirá quatro Livros do Tombo, nos quais serão inscritas as obras a que se refere o art. 1º desta lei, a saber: 1) no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, as coisas pertencentes às categorias de arte arqueológica, etnográfica, ameríndia e popular e também os monumentos naturais, como mencionados no § 2º do citado artigo 1º; 2) no Livro do Tombo Histórico, as coisas de interesse histórico e as obras de arte histórica; 3) no Livro do Tombo das Belas Artes, as coisas de arte erudita, nacional ou estrangeira; 4) no Livro do Tombo das Artes Aplicadas, as obras que se incluírem na categoria das artes aplicadas, nacionais ou estrangeiras. § 1º Cada um dos Livros do Tombo poderá ter vários volumes. § 2º Os bens, que se incluem nas categorias enumeradas nas alíneas 1, 2, 3 e 4 do presente artigo, serão definidos e especificados no regulamento que for expedido para execução da presente lei. (BRASIL, 1937b, art. 4º)” (CÂMARA DOS DEPUTADOS. Centro de Documentação e Informação. DECRETO-LEI Nº 25, DE 30 DE NOVEMBRO DE 1937. Organiza a

A conservação desses bens era defendida como interesse público, contudo, pergunta-se sobre a consulta à população no que diz respeito ao seu interesse em, de fato, defender aqueles bens como *seus*. Quais seriam os fatos memoráveis do Brasil como nação complexa que é? Quem elegia esses fatos memoráveis, automaticamente, selecionava o que deveria ser esquecido. O que é *valor* e que *tipo de valor* está sendo adotado também é determinado pelas pessoas com poder para determina-los em seus discursos e em suas ações políticas (AZEVEDO, 2018, AZEVEDO; ANDRADE, 2014).

A valorização do barroco seria uma maneira de memorar a ação do colonizador, apagando as realizações dos povos negros e indígenas. O nascimento do SPHAN faz parte de um conjunto dialógico, mantendo e conferindo poder a quem sempre teve o poder. O SPHAN ficou vinculado ao Ministério da Educação e, entre 1937 e 1969, esteve sob a direção de Rodrigo de Melo Franco. Com o tempo, surge a ideia de *tombamento*, havendo casos de tombamento municipal, estadual e nacional (AZEVEDO, 2018, AZEVEDO; ANDRADE, 2014).

No intervalo temporal que compreende o Estado Novo, Sergipe teve 21 tombamentos de bens, perdendo apenas para Minas Gerais e Bahia. Lourival Fontes foi um sergipano que estava envolvido no DIP (Departamento de Imprensa e Propaganda). Em carta, foi pedido a um intelectual do lugar para indicar os bens passíveis de serem tombados, a fim de que o SPHAN avaliasse a plausibilidade. Em sua maioria, foram tombados bens como igrejas, capelas, engenhos, fazendas de café, bens que tinham como base a arquitetura oficial, isto é, a barroco. O intelectual sergipano supracitado enviou 21 bens que julgava passíveis de tombamento, e todos foram oficialmente tombados (AZEVEDO, 2018).

O período que abarca 1946 a 1964 e conhecido como o período desenvolvimentista foi o tempo em que ocorreram menos tombamentos devido à valorização do que é novo e moderno. Em Sergipe, houve apenas um bem tombado. Com o golpe de 1964, há um retorno da política de patrimônio com muita força. Com o tempo, estabelece-se que o tombamento, como processo legal no Brasil, pode ser

total ou parcial. O proprietário pode vender, e o comprador deve estar ciente de que não pode reformar o prédio, apenas restaurá-lo (AZEVEDO, 2018).

Nessa alçada, é importante perceber que, com o tempo, a noção de gentrificação ou de enobrecimento de lugares passa a pautar cada vez mais os usos sociais para os bens tombados com fins de fomentar o turismo. Há uma relação com a iniciativa privada, e comumente a comunidade local é deslocada. Lugares que perdem centralidade nas cidades acabam por se tornar bairros-fantasma. Quando há um processo de enobrecimento, ocorre uma limpeza social que elimina as pessoas à margem social que habitam esses lugares. O bairro ganha uma nova estética, e o custo de vida aumenta; assim, os pobres são convidados a se retirar (LEITE, 2007).

O sociólogo Rogerio Proença Leite (2007) discute, em “Contra-usos da cidade”, os processos de enobrecimento a partir do caso de um bairro do Recife – Pernambuco. Em sua análise, revela que a revitalização não inclui os antigos moradores, mas eles voltam para realizar outras atividades no espaço, fazendo um “contra-uso” daquele patrimônio agora *enobrecido*. Isso acontece em diversas cidades com características muito semelhantes, onde há patrimonialização ou avanço do setor imobiliário. Em complementação, o autor reflete sobre espaços urbanos, gentrificação, tradição e cultura a partir das práticas de consumo, o que terá incidências sobre a questão da patrimonialização, algo que informa, outrossim, sobre ações que são realizadas também no âmbito imaterial, numa palavra, nas culturas populares, que são chamadas a repovoar esses espaços em determinados momentos:

Os espaços urbanos enobrecidos são precisamente um desses lugares de consumo, nos quais os processos contemporâneos de *gentrification* promovem um duplo movimento: ajustam flexibilizações dos conteúdos culturais locais ao mesmo tempo em que reabilitam certos conteúdos culturais locais, objetivando a retraditionalização desses nichos urbanos de consumo, mediante a inserção de eventos da cultura popular local como forma de legitimar as intervenções urbanas com base numa suposta tradição cultural comum (LEITE, 2005, p. 79).

Devido à situação dos espaços patrimonializados, infere-se que o patrimônio cultural material, em grande medida, não representa a maioria dos brasileiros, assim que a população não se engaja com o seu cuidado e manutenção. Nos últimos anos, tem havido campanhas educacionais de incentivo à preservação do “seu patrimônio”. Em termos mais abrangentes, o título de Patrimônio da Humanidade é uma chancela com validade de 10 anos, sob a demanda de uma manutenção acordada, caso da

Praça São Francisco, em São Cristóvão, Sergipe. Esse lugar começa a ser mais valorizado como destino turístico do Estado de Sergipe em ações do poder público e privado (agências de turismo), contudo não é sinônimo forte e central de Sergipe quando olhamos para o cenário turístico cultural do Estado na atualidade em nível nacional (AZEVEDO, 2018). Nesse âmbito, passamos agora a olhar para as culturas populares, comumente atreladas às cidades históricas sergipanas.

A partir da Constituição de 1988, o patrimônio passa a ser dividido em patrimônio cultural material (tombado, conforme o que foi explicitado no breve histórico acima) e imaterial (registro). O Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, oficializa o registro e o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial. Em 2003, o Brasil instala o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), no que se adota a política de manutenção das práticas culturais partindo do registro de patrimônio cultural imaterial. Surgem, assim, os quatro livros de registro do patrimônio cultural imaterial.

O “Livro de Registro de Saberes” está atrelado aos conhecimentos e aos fazeres de grupos e de comunidades, atentando para as maneiras específicas utilizadas para a realização de determinadas atividades:

[...] Os Saberes são conhecimentos tradicionais associados a atividades desenvolvidas por atores sociais reconhecidos como grandes conhecedores de técnicas, ofícios e matérias-primas que identifiquem um grupo social ou uma localidade. Geralmente estão associados à produção de objetos e/ou prestação de serviços que podem ter sentidos práticos ou rituais. Trata-se da apreensão dos saberes e dos modos de fazer relacionados à cultura, memória e identidade de grupos sociais (IPHAN, s/d).

O registro apresenta os saberes que seguem listados a seguir, que muitas vezes são atrelados a situações geográficas: Modo Artesanal de Fazer Queijo de Minas, nas Regiões do Serro e das Serras da Canastra e do Salitre, Modo de Fazer Cuias do Baixo Amazonas, Modo de Fazer Viola de Cocho, *Modo de Fazer Renda Irlandesa – Sergipe*, Ofício das Baianas de Acarajé, Ofício das Paneleiras de Goiabeiras, Ofício dos Mestres de Capoeira, Ofício de Sineiro, Produção Tradicional e Práticas Socioculturais Associadas à Cajuína no Piauí, Saberes e Práticas Associados aos Modos de Fazer Bonecas Karajá, Sistema Agrícola Tradicional de Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira, Sistema Agrícola Tradicional do Rio

Negro, Tradições Doceiras da Região de Pelotas e Antiga Pelotas (Arroio do Padre, Capão do Leão, Morro Redondo, Turuçu).

Pesquisas indicam que pode haver uma alteração nos fazeres por conta das mudanças nos tempos, como as exigências da legislação local ou nacional. Um exemplo, no âmbito da culinária, é a feitura do Beiju: hoje, muitas pessoas não têm condições de comprar madeira de reflorestamento e optam por fazer o beiju na chapa a gás. Para carregar seus produtos e para coloca-los à venda, precisam seguir as regras da vigilância sanitária estadual, e, por essa razão, muitos escolhem usar potes transparentes com tampa, o que os faz deixar de lado os cestos artesanais de palha usados no passado (AZEVEDO, 2018).

No campo dos registros dos patrimônios imateriais¹⁰⁰, há também o “Livro de registro das Celebrações”, as quais ocorrem independentemente de religião e de fé, ou seja, o termo *celebrações* é usado de forma mais abrangente e concerne à noção de *coletividade* e *práticas sociais* de inúmeros grupos brasileiros, espalhados nas regiões do país. Ainda assim, percebe-se que uma base bastante presente nas celebrações brasileiras é o catolicismo, havendo casos de hibridismo religioso com religiões de matriz africana no Brasil e com rituais de povos indígenas, entre outros.

Nesse livro, encontram-se as variadas manifestações coletivas festivas, ritualísticas e lúdicas das culturas populares encabeçadas por grupos ditos *folclóricos* nesse contexto, o que oportuniza dar visão à diversidade dessas expressões no contexto brasileiro. São comumente atreladas às noções de *cultura*, *memória* e *identidade* de grupos sociais. De acordo com texto oficial do IPHAN, o Livro de registro das Celebrações

reúne os *rituais e festas* que marcam *vivência coletiva, religiosidade, entretenimento e outras práticas da vida social*. Celebrações são ritos e festividades que marcam a vivência coletiva de um grupo social, sendo considerados importantes para a sua *cultura, memória e identidade*, e acontecem em lugares ou territórios específicos e podem estar relacionadas à religião, à civilidade, aos ciclos do calendário etc. São ocasiões diferenciadas de *sociabilidade*, que envolvem práticas complexas e regras próprias para a distribuição de papéis, preparação e consumo de comidas e bebidas, produção de vestuário e indumentárias, entre outras (IPHAN, s/d,

¹⁰⁰ Para mais pesquisas nessa área, ver: Regina Abreu, José Reginaldo Gonçalves, Antonio Augusto Arantes, Cecília Londres Fonseca.

grifo nosso).

No livro em tela, estão registrados os seguintes patrimônios: Círio de Nossa Senhora de Nazaré, Complexo Cultural do Boi Bumbá do Médio Amazonas e Parintins, Complexo Cultural do Bumba meu boi do Maranhão, Festa do Divino Espírito Santo de Paraty, Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis, Festividades do Glorioso São Sebastião na Região do Marajó, Festa do Pau da Bandeira de Santo Antônio em Barbalha, Festa de Sant'Ana de Caicó, Festa do Senhor Bom Jesus do Bonfim, Procissão do Senhor dos Passos de Santa Catarina, Ritual Yaokwa do Povo Indígena Enawene Nawe, Romaria de Carros de Bois da Festa do Divino Pai Eterno de Trindade.

O terceiro item é o “Livro de Registro das Formas de Expressão”, que pode ser relacionado em nível primário às artes e suas diferentes representações. Estão aí registradas as seguintes expressões: Arte Kusiwa – Pintura Corporal e Arte Gráfica Wajãpi, Caboclinho, Carimbó, Cavalo-Marinho, Fandango Caiçara, Frevo, Jongo no Sudeste, Literatura de Cordel, Marabaixo, Maracatu Nação, Maracatu de Baque Solto, Matrizes do Samba no Rio de Janeiro: Partido Alto, Samba de Terreiro e Samba-Enredo, Toque dos Sinos em Minas Gerais, Roda de Capoeira, Rtxòkò: Expressão Artística e Cosmológica do Povo Karajá, Samba de Roda do Recôncavo Baiano, Tambor de Crioula do Maranhão, Teatro de Bonecos Popular do Nordeste.

Criado para registrar as manifestações artísticas em geral. Formas de Expressão são *formas de comunicação* associadas a determinado grupo social ou região, desenvolvidas por atores sociais *reconhecidos pela comunidade* e em relação às quais o *costume define normas, expectativas e padrões de qualidade*. Trata-se da apreensão das *performances culturais de grupos sociais*, como manifestações *literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas*, que são por eles consideradas importantes para a sua *cultura, memória e identidade* (IPHAN, s/d, grifo nosso).

O último item é o “Livro de Registro de Lugares”, no qual são reconhecidos como patrimônio os lugares; a escolha se dá por conta das práticas culturais e artísticas que ali se realizam, por exemplo, a Cachoeira de Iauaretê – Lugar Sagrado dos Povos Indígenas dos Rios Uaupés e Papuri, Feira de Campina Grande, Feira de Caruaru e a Tava, Lugar de Referência para o Povo Guarani. Segundo o IPHAN, neste livro

são inscritos os mercados, feiras, santuários e praças onde se concentram e/ou se reproduzem *práticas culturais coletivas*. Os Lugares são aqueles que

possuem *sentido cultural diferenciado* para a população local, onde são realizadas práticas e atividades de naturezas variadas, tanto cotidianas quanto excepcionais, tanto vernáculas quanto oficiais. Podem ser conceituados como lugares focais da vida social de uma localidade, cujos atributos são reconhecidos e tematizados em *representações simbólicas e narrativas*, participando da construção dos sentidos de pertencimento, memória e identidade dos grupos sociais (IPHAN, s/d, grifo nosso).

Os textos oficiais do IPHAN, nos quais são descritos sumariamente o tipo de registro que é feito em cada livro, e a lista de patrimônios imateriais de cada livro deixam claro o caráter primariamente social-coletivo da patrimonialização nesses termos; aparentemente, não há espaço para expressões individuais. Caberia todo um estudo para compreender como se dá a construção de um *sentido cultural diferenciado*, que é certamente algo ambíguo quando pensamos nos fenômenos religiosos, por exemplo. Os termos *cultura*, *memória* e *identidade* perpassam quase todas as descrições, indicando que existe uma preocupação provável com fatores modernos que são desmobilizadores de algumas práticas culturais hodiernamente.

Quanto aos sentidos e valores, em 2004, o Departamento do Patrimônio Imaterial (DPI) foi criado como órgão organizador das ações de patrimonialização e salvaguarda das práticas envolvidas nos patrimônios imateriais, em consonância com o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), que é uma

metodologia de pesquisa desenvolvida pelo Iphan para produzir conhecimento sobre os domínios da vida social aos quais são atribuídos *sentidos e valores* e que, portanto, constituem marcos e referências de identidade para determinado grupo social (IPHAN, s/d).

Parece que, diferentemente do patrimônio material (inicialmente atrelado a uma construção de nacionalidade e marcado por visões pouco plurais), essas ações já surgem para permitir que mais nuances culturais sejam colocadas em foco, ainda que não estejam livres de hierarquias, relações de poder desequilibradas, conflitos, exclusões e ambiguidades, como assinalamos acima.

O discurso do IPHAN é construído com base em premissas da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) e versa sobre a centralidade desta política para a salvaguarda das instâncias admitidas dentro do rol do patrimônio imaterial em parceria com a sociedade, argumentando a partir de noções como cultura, identidade, memória, tradição, passado e futuro. Com vistas à manutenção e continuidade de memórias identitárias de povos brasileiros, são

estabelecidas *linhas de ação*, como *sustentabilidade, organização comunitária, promoção e capacitação*, desenvolvidas e geridas pelo Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI) (IPHAN, s/d).

Com base no que foi exposto até aqui, é notório que práticas religiosas advindas das diversas crenças e estabelecidas por instituições religiosas ou por grupos sociais também conhecidos como culturas populares podem ser admitidos nos livros de registros de patrimônio cultural imaterial, especialmente no livro das celebrações e dos lugares. Fica posto que a noção de religião que perpassa estas políticas do IPHAN é a de *religião como faceta da cultura*, como característica identitária de grupos sociais brasileiros (dentro do que o catolicismo popular¹⁰¹ está bastante evidente). Alguns desses grupos são portadores de nuances que fazem o poder público, com base em pesquisas e análises, acolher a importância de salvaguardar suas memórias e práticas.

Em passado não tão distante, sabe-se que o catolicismo possuía predominância como presença nos tombamentos patrimoniais materiais. Com o tempo, a paleta de cores da patrimonialização vem aumentando no que tange às práticas religiosas imateriais e aos templos materiais. Ainda assim, dada a construção histórica e a atuação majoritária do catolicismo em solo brasileiro, a lista de bens registrados relatados acima revela que as práticas imateriais católicas superam as de outras religiões, seguindo o rastro histórico que tombou como patrimônio material muitos templos da ICAR em solo brasileiro, sobretudo nas cidades históricas.

¹⁰¹ Segundo o Tesouro de Folclore e Cultura Popular Brasileira, o catolicismo popular é um “sistema de crença cujo núcleo estruturante é a relação estabelecida entre o crente e os santos padroeiros, reconhecidos ou não pela Igreja, mediante promessas, devoções, romarias e procissões. Abrange um conjunto de interpretações e práticas que extrapolam do catolicismo oficial”. (CENTRO NACIONAL DE FOLCLORE E CULTURA POPULAR, s/d, *on-line*).

E sistema de crença refere-se a “conjuntos de representações, práticas e valores organizados na forma de sistemas coerentes que dividem o mundo em coisas sagradas e coisas profanas. Abarcam dimensões cosmológicas, filosóficas, históricas, sociológicas e psicológicas em seu enfrentamento das questões essenciais da vida humana. Associam-se às múltiplas construções das identidades sociais, étnicas ou civilizatórias” (CENTRO NACIONAL DE FOLCLORE E CULTURA POPULAR, s/d, *on-line*).

3.3.2 Patrimônios e religiosidades populares – discursos extraoficiais e desafios para o registro

Como exposto alhures, o patrimônio material, em geral, acolhe as produções das religiões institucionais, como os templos e lugares considerados sagrados (ou qualidade correlata), também passível de estar presente no patrimônio natural. O patrimônio imaterial, em grande parte, é composto pelas práticas das religiosidades populares, como podemos ver nas listagens acima descritas. Sublinhe-se que as fronteiras entre religiosidades populares e religiões institucionais, muitas vezes, são fluídas, de modo que não se trata de uma separação rígida com base em suposta pureza do *popular* ou *institucional*.

Em pesquisas recentes, estudiosos da temática Religião e Patrimônio, nas Ciências Sociais, tem analisado as dificuldades que se impõem na patrimonialização de bens simbólicos e práticas religiosas no contexto brasileiro, plural em termos de presença e de atuação de religiões. A diversidade de práticas e sistemas simbólicos religiosos é uma questão que torna complexas essas ações. Além disso, o racismo estrutural e a intolerância religiosa são fenômenos com raízes profundas na cultura brasileira, e afetam sobretudo as religiões de matriz africana no Brasil, certamente também no processo de patrimonialização, como nos diz a história.

A antropóloga social Regina Abreu e a estudiosa em memória social Marluce Magno analisam a Folia de Reis fluminense e lançam a seguinte questão: “para produzir registros, a equipe que realiza um inventário como esse será conduzida a realizar escolhas. Com base em que critérios”? No caso em tela, as Folias de Reis de 15 dos 92 municípios do Rio de Janeiro foram selecionadas pelo IPHAN para serem inventariados, especialmente nas cidades consideradas históricas. Essa seleção – que inevitavelmente gerou exclusões – angariou questionamentos por parte dos coletivos que não foram incluídos.

As autoras supracitadas discorrem sobre a amplitude que práticas religiosas populares no Brasil podem atingir, tornando bastante desafiador tecer uma diferenciação entre os regionalismos de expressões culturais homônimas, exemplificando a Folia de Reis que ocorre em diversas regiões e cidades do país. Na análise, buscam ver o “*processo de patrimonialização como processo de atribuição de valor*” (ABREU; MAGNO, 2017, p. 19).

Em texto anterior, Abreu comenta a constatação da não unanimidade e da não abrangência da valoração aqui envolvida ao afirmar que “o projeto do Patrimônio Cultural Imaterial, que visa ‘salvar’ as diferenças, as alteridades ou as diversidades culturais, apresenta sua face universalista numa lógica racionalista fundada em conceitos e categorias ocidentais” (ABREU, 2014, p. 43 apud ABREU; MAGNO, 2017, p. 23). Nessa alçada, o processo implica em “alfabetizar” os envolvidos na patrimonialização por meio de uma burocratização trazida ao cotidiano dessas pessoas, as quais não convivem com o molde de racionalidade envolvida neste processo (por exemplo, coleta de documentos e cópias, cartas de anuência, autorizações, entrevistas etc.), o que, com frequência, é questionado por eles em termos de “qual a necessidade disto”? (ABREU; MAGNO, 2017).

Ao tratar da patrimonialização de aspectos e práticas das religiosidades populares, a pesquisa de Abreu e Magno revela que as semânticas em torno da vivência e da compreensão de questões religiosas, por parte dos chamados *foliões de Reis*, são repletas de diferenças, e tais dissonâncias dão vazão a conflitos sobre vários aspectos da Folia de Reis que é protagonizada naquele contexto (Valença, RJ): por exemplo, existem muitos desencontros quanto às vestimentas, imagens a serem pintadas nas roupas, cantos e modos de realizar os diversos momentos ritualísticos.

A Folia de Reis no contexto mais amplo fluminense, segundo Abreu e Magno (2017), é protagonizada por vários *catolicismos institucionais, populares e híbridos*; é perpassada por ampla mobilidade religiosa dos participantes (vivência e mescla com umbanda e espiritismo), gerando o que Andréa Paiva (2016) chama de dinâmica dos “trançados” religiosos, que é “própria e impermanente” (ABREU; MAGNO, 2017, p. 41).

Conclusivamente e com base nessas constatações, as autoras problematizam a seguinte questão: “como identificar e traduzir em registros essa polifonia, os múltiplos sentidos, na maioria das vezes objeto de silêncio e negação, que subjaz nas relações tensas e conflituosas enredadas nas expressões da religiosidade popular”? (ABREU; MAGNO, 2017, p. 40). Certamente um desafio que segue vivo não apenas para pesquisadores, mas sobretudo para os próprios realizadores dessas políticas públicas culturais.

Apesar de muitos grupos de culturas populares não estarem no Livro de registro de Celebrações tidas como patrimônio imaterial em nível nacional, um *sentido patrimonial* perpassa a existência destes grupos, incluindo a Taieira de Laranjeiras (embora seja patrimônio em nível estadual). Como pontua a pesquisa de Luciana Aguiar (sobre o Encontro Cultural de Laranjeiras¹⁰²), o poder público não deixa de usar o termo *patrimônio* para enaltecer a existência e a resistência desses grupos em solo sergipano. Segundo Leite (2005, p. 82), ao tratar de bens tombados como patrimônio material nos centros urbanos, é possível “compreender o patrimônio antes pelos significados a ele atribuídos”, neste caso, além dos discursos oficiais em torno de bens patrimonializados, percebe-se a compreensão em torno de bens materiais (e também imateriais) não patrimonializados, que são significados com caráter e *sentido de patrimônio*.

A construção de um sentido extraoficial de patrimonialização é feita e indica um discurso de valoração também de muitas práticas religiosas (como o tapete de Corpus Christi¹⁰³ e a procissão Senhor dos Passos em São Cristóvão – SE) e de várias outras manifestações das culturas populares num dos estados que mais preserva esse tipo de prática no Brasil. A Taieira de Laranjeiras, por seu turno, é um grupo oficialmente inscrito como Patrimônio imaterial do Estado de Sergipe.

Muitos grupos das culturas populares em Sergipe têm um forte apelo religioso, seja nas narrativas, nas nomenclaturas, nas danças e cantos e nos rituais, cuja característica híbrida é evidente. No meio disso, a questão da longevidade do grupo parece ser um dos primeiros fatores determinantes para mobilizar valoração e sentido

¹⁰² Aqui vale pontuar o que nos ensina Dantas sobre a cidade de Laranjeiras e o Encontro Cultural de Laranjeiras: “Entre 1971, ano em que Laranjeiras tornou-se patrimônio histórico tombado pelo Estado, e 1976, ano do I Encontro Cultural, alguns feitos no campo da cultura devem ser lembrados, devido às repercussões que tiveram na cidade. No plano federal, o governo criou o *Programa de Integração e Reconstituição das Cidades Históricas do Nordeste* (1973), e Laranjeiras se beneficiou dos recursos que foram canalizados para a área de patrimônio arquitetônico. Contou com um Plano Urbanístico elaborado por equipe de especialistas da Universidade Federal da Bahia (1975) e, aos poucos, renovou-se o visual da cidade através das restaurações de ruas, igrejas e prédios mais significativos. Considerada como centro de forte presença negra, Laranjeiras passou a contar com o Museu Afro-brasileiro, inaugurado em 1976 durante a abertura do I Encontro” (DANTAS, 2015, p. 103-104).

¹⁰³ Em artigo já publicado, trouxemos uma reflexão sobre esse evento em: SENGGER, Daniela. Religiosidades e espaços públicos: questões emergentes a partir da procissão de Corpus Christi em São Cristóvão. Sergipe. In: ENNES, Marcelo Alário. (Org.). **Leituras Sociológicas Contemporâneas**. 1 ed. São Cristóvão: Editora UFS, 2020, p. 17-28.

patrimonial, ao lado de outras características (como veremos em mais detalhes a seguir). A Taieira, por exemplo, tem quase que como um *slogan* o fato histórico de ser reconhecida como um grupo com “mais de 150 anos de história”. Ademais, é amplamente estudado na academia, especialmente em Sergipe, mas também no Brasil, incluindo nomes como Beatriz Góis Dantas, antropóloga sergipana pioneira no estudo desse grupo, cuja revisão bibliográfica será exposta no próximo capítulo.

Em suma, há um *nível de tradição* que hierarquiza grupos das culturas populares que são patrimonializados ou transformados em estátuas no Largo da Gente Sergipana, intervenção urbana cultural na capital Aracaju¹⁰⁴. Entretanto, os grupos que não são inseridos nesses espaços oficiais também podem fazer uso dos *sentidos de patrimonialização* em seus próprios discursos, os quais são constantemente atrelados e eles por outras vozes, em geral, por agentes públicos e turísticos e pela academia que se ocupa com pesquisas sobre esses grupos. Para entender como isso acontece, vamos examinar brevemente o caso do Largo da Gente Sergipana, que acolhe a figura da Taieira de Laranjeiras, entre outras personagens das culturas populares.

3.3.3 *Sentidos patrimoniais, turismo e sergipanidade – o caso do Largo da Gente Sergipana*

Em artigo publicado em 2021, “Largo da Gente Sergipana: representatividade e conflitos em espaços culturais urbanos”, fizemos uma breve análise sobre a receptividade do Largo da Gente Sergipana, inaugurado em 2018, com projeto do arquiteto e urbanista Ézio Déda. O Largo se localiza às margens do Rio Sergipe, na Avenida Ivo do Prado, no centro histórico de Aracaju, Sergipe. O espaço é uma espécie de píer, que conta com uma área para circulação, socialização e passeio e um atracadouro para pequenas embarcações. As imagens do Lambe-Sujo e Caboclinhos¹⁰⁵, Chegança, Cacumbi, Taieira de Laranjeiras, Bacamarteiro, Reisado,

¹⁰⁴ Escrevemos sobre isso em: SENGER, Daniela. Largo da Gente Sergipana: representatividade e conflitos em espaços culturais urbanos. In: LEITE, Rogerio Proença; VIEIRA, Ewerthon C. J. (Org.). **Distopias urbanas**. 1 ed. Aracaju: Editora Criação, 2021, v. 1, p. 129-144. A parte final desse capítulo, que trata do Largo, se pauta, portanto, nesse artigo já publicado, conforme referência acima.

¹⁰⁵ Uma das festas mais conhecidas de Laranjeiras. Ver mais em: SANTOS, Mesalas Ferreira.

São Gonçalo, Parafuso, Barco de fogo¹⁰⁶ foram construídas pelos artistas plásticos Felix Sampaio e Tatti Moreno (SENGER, 2021). A seguir, temos uma imagem área do espaço:



Fonte: Portal Sergipe Turismo (2018). Foto: “Largo da Gente Sergipana”.

Entre os objetivos socioeducativos e culturais do espaço está a meta de trazer para o centro urbano expressões nascidas e mantidas nos âmbitos rurais e nas cidades localizadas no interior de Sergipe, pois essas manifestações não são muito conhecidas na vida urbana da capital, como atesta a historiadora Josevanda Franco. Ela afirma que as nove expressões são as *mais representativas* do estado de Sergipe, de acordo com estudo realizado por ela e pela folclorista Aglaé D’Ávila Fontes. (EXPRESSÃO SERGIPANA, 2018, grifo nosso). Nesse contexto, a questão da *preservação das memórias* também aparece como central no discurso, que, apesar de não ser uma ação oficial de patrimonialização, carrega o sentido patrimonial, declarando valoração de alguns grupos como os *mais representativos* do estado (SENGER, 2021).

Performance e escárnio na Festa do Lambe-Sujo. São Cristóvão: Editora UFS, 2012.

¹⁰⁶ Para saber mais sobre cada manifestação, veja a aba “Largo da Gente Sergipana/Esculturas” no portal do Museu da Gente Sergipana. Disponível em: <<http://www.museudagentesergipana.com.br/>>. Acesso em: mar. 2021.

Segundo Josevanda Franco,

do ponto de vista da *preservação da memória cultural*, o Largo tem um valor inestimável. Na realidade, a cultura popular tende a ficar concentrada mais no âmbito das comunidades onde elas existem e dificilmente a gente tem oportunidade de trazer esses elementos para o grande público. O Museu da Gente Sergipana está colocando fora – para que todos tenham acesso, dentro de um espaço urbano, de possibilidades de visitação e apreciação –, esse grupo de manifestações, danças e folguedos como os *mais representativos do estado*. É fundamental que a população tenha acesso a esse tipo de informação. O investimento na Cultura significa investir em Educação. E quando a gente investe em Educação, a gente cria possibilidades de gerações que consigam compreender melhor o *valor* desse *arcabouço histórico* que acaba se manifestando através da cultura popular” (EXPRESSÃO SERGIPANA, 2018, grifo nosso).

No site do Museu da Gente Sergipana, o Largo é descrito como uma “instalação artística urbana”, que centraliza a ação na “valorização de *nossa* identidade cultural”, cujo projeto (e suas escolhas) são qualificados como *genuínos* e *atemporais*.

O Largo da Gente Sergipana é uma *instalação artística urbana* integrada à paisagem natural do Rio Sergipe e ao Centro Histórico de Aracaju, potencializando uma experiência sensorial marcada pela *valorização de nossa identidade cultural*. [...] A *concepção do projeto está balizada em referências conceituais e formais cujos arquétipos são representantes genuínos e atemporais da identidade cultural sergipana – integrando natureza, arte, cultura, arquitetura e urbanismo* (MUSEU DA GENTE SERGIPANA, 2018, grifo nosso).

O então governador Jackson Barreto pontua que a obra traz mais beleza à cidade, oportunizando valorização e homenagem às culturas *do povo* no contexto urbano. Como o espaço fica linearmente próximo àquela instalação artística (Ponte do imperador) que foi construída para um dia (no passado) homenagear o imperador, essa obra, do presente, justamente homenageia o povo detentor das *raízes sergipanas*, como afirma o governador¹⁰⁷.

¹⁰⁷ “Eu acho que essa vai ser a obra que irá marcar muito a nossa cidade. É o mais belo presente de Aracaju no seu aniversário. Vai ser a *marca de Aracaju, para o Brasil e para o mundo*. Vai projetar muito a nossa cultura popular, oferecer a oportunidade para se discutir a *origem e a nossa raiz popular, nas suas diversas manifestações*. Quem ama Aracaju quer vê-la cada vez mais bela. O *Largo homenageia e celebra a origem e a raiz da nossa cultura popular*. Estou extremamente feliz pela beleza da obra, pelo trabalho de Ézio, do Banese e o trabalho de Tatti Moreno. No passado, fez-se uma obra para receber o imperador. No presente, nós entregamos um monumento à cultura para homenagear o povo em suas diversas manifestações” (SERGIPE: GOVERNO DO ESTADO, 2018, grifo nosso).

Os discursos deixam claro que trazer essas figuras para o âmbito urbano da capital é uma maneira de dar visibilidade às práticas culturais *do povo* que vive em cidades do interior de Sergipe, cujas manifestações são tidas como *folclóricas* e *tradicionais*. As vozes de governantes, de realizadores culturais e de parte da população reconhecem a importância dessa obra para a *cultura*, para a *identidade* e para o *turismo* sergipano. Por outro lado, portais de notícias que veicularam reportagens sobre a inauguração do Largo também registraram que alguns cidadãos consideraram os investimentos muito altos e que tanto dinheiro poderia ser utilizado de forma mais ampla no turismo estadual e em outros *setores mais necessitados*, o que costuma ser uma problemática comum entre brasileiros, que, muitas vezes, não compreendem os mecanismos das políticas públicas e das verbas destinadas a determinados setores. Além disso, críticas quanto à localização do monumento também foram levantadas, especialmente por conta de questões ambientais envolvendo o Rio Sergipe (SENGER, 2021).

Isso também revela que o entendimento de parte da população no que concerne às questões como cultura, identidade, tradição e turismo está mais distante do entendimento acadêmico e sociopolítico de setores detentores de poder de ação na via da *cultura*, termo que agrega um mundo de possibilidades de compreensão na área acadêmica e também fora dela, na sociedade em geral. A questão da *identidade*, por exemplo, pode ser um fator complicador para a valorização da diversidade cultural, e isso é muito comum no que tange à religião, pois existem modos de vida que se encaixam como identitários que são moralmente ancorados em religiões de ethos ortodoxo, fundamentalista etc., o que acarreta em exclusão, não reconhecimento, intolerância, violência e preconceitos. Isso, certamente, afeta grupos das culturas populares cuja característica é o hibridismo religioso, o que inclui o marcador de raça, além do de classe e de gênero, por exemplo.

Não que essas dimensões estejam separadas, mas no turismo, outro fator seria a questão de classe social: a elite facilmente entende o turismo como espaço para culto ao moderno, ao atual, ao contemporâneo, aos avanços em tecnologia, à cultura de massa socialmente aceita etc. Assim, quando vemos a importação das práticas das culturas populares para dentro do mundo urbano, dos contextos elitizados, dos grandes resorts e de hotéis especializados em áreas enobrecidas, nos perguntamos até que ponto essa presença é uma alegoria, uma amostragem do outro,

do de fora que faz parte “do nós” quando se torna produto rentável para consumo? E em termos de renda, quanto lucra a agência turística e quanto recebem os grupos das culturas populares por suas performances “populares”? Essa performance é vista como arte? Arte popular? Música? Poesia oral?

O modo como nomeamos as coisas atrela valor e valoração a elas, porque a noção de valor é uma construção social. Parece que aqui podemos ver com clareza as problemáticas das nomenclaturas que acionamos e que aparecem nessa tese: grupos folclóricos, culturas *populares* etc. Termos como patrimônio, arte, poesia (oral) já estariam em outro patamar? Até onde sabemos, grupos das culturas populares ativos no mundo moderno e capitalista não angariaram uma valoração (inclusive e sobretudo financeira) do seu capital simbólico, se é que de fato poderíamos usar esse termo: até que ponto sua agência se reveste do reconhecimento capitaneado pela elite cultural e econômica?¹⁰⁸

Nesse sentido, retomando o que levantamos no artigo sobre a questão do preconceito (SENGER, 2021), o então governador assinala que o excesso de críticas revela preconceitos diante das culturas populares e até uma falta de “formação cultural” para entender o que está envolvido nesse tipo de empreendimento: fortalecimento do que já existe como “raízes” (passado formador) do povo sergipano e resgate daquilo que está, provavelmente, em risco, no que ele cita os “grupos folclóricos tradicionais”.

A fala do governador¹⁰⁹, apesar de não entrar em detalhes, parece estar ligada a um outro tipo de colocação que surgiu nesse contexto: aquelas que abordam questões de raça e de religião a partir das figuras representativas dos grupos de

¹⁰⁸ Segundo Bourdieu, o capital simbólico é o “poder atribuído àqueles que obtiveram reconhecimento suficiente para ter condição de impor o reconhecimento” (BOURDIEU, 1987, p. 164 apud CAMPOS; LIMA, 2018, p. 110).

¹⁰⁹ “Aqueles que têm formação cultural compreendem que é papel do Governo fortalecer as *raízes do povo*, investindo na parte cultural e *resgatando os grupos folclóricos tradicionais*. O largo em frente ao Museu da Gente Sergipana tem essa vertente, pois cada escultura representa uma dança, um viés do folclore sergipano e da cultura popular. Tem gente que não gosta da cultura popular e não tem uma visão concreta do assunto’, disse. O governador questionou os motivos das críticas e revelou enxergar preconceito com a *cultura do povo*. ‘Porque a crítica? Porque não se aplaudir um investimento feito para valorizar a cultura popular? Porque o preconceito com a cultura do povo? Quando vejo essas coisas, vejo um Brasil de hoje, que é cheio de preconceito. Abaixo ao preconceito e viva a cultura popular’, finalizou” (CLICK SERGIPE, 2018).

culturas populares, como dito acima. Para alguns, o apelo negro, indígena e afrorreligioso de algumas manifestações é *muito exagerado* [sic] naquele espaço dito de “todos nós”. Essas entradas narrativas denotam casos de intolerância religiosa e de racismo contra determinados grupos, termos que parecem estar por trás da observação do então governador sobre “preconceito” (SENGER, 2021).

Em notícias sobre a inauguração do Largo no Aniversário de Aracaju, o Portal Infonet, numa reportagem de opinião, afirma que o monumento é uma oportunidade para a criação artística, para o crescimento turístico e para a valorização das coisas do povo sergipano, o que certamente inclui as práticas de consumo (SENGER, 2021).

O debate já está posto e coloca mais uma vez a cultura em pauta. Que as grandiosas esculturas virem souvenirs pelas mãos dos artesãos sergipanos e encantem turistas. Que as esculturas se perpetuem em visita como os sagrados orixás em Salvador (BA). Que sejam ponto de partida para mais valorização e resguardo da raiz popular de nosso povo. Que os debates continuem e se formulem mais políticas públicas. Parabéns. Aracaju, por seus 163 anos, parabéns ao Largo da Cultura Sergipana, da Gente Sergipana, *fruto das mãos de quem emana vontades e deveres de se construir a outrora adormecida sergipanidade*. Parabéns àqueles que pensam, planejam e fazem. Afinal, construções arrojadas sempre demandam criatividade e coragem. O resto é somente blábláblá (INFONET, 2018).

O dito acima também traz à baila a questão da sergipanidade¹¹⁰. Esse termo surge nesses debates como forma de reivindicar a identidade sergipana que se potencializa ao se reconhecer como tal. Segundo a reportagem, o Largo da Gente é uma maneira de reacender a *outrora adormecida sergipanidade*, algo que o autor julga ser central na construção do espaço, “o resto é somente blábláblá”, ou seja, as críticas não tiram o potencial da obra e o que ela representa para o estado, confirma a reportagem do portal Infonet (SENGER, 2021).

Denio Azevedo é um estudioso da área do turismo e da sociologia que pesquisa *sergipanidade* como construção social, e ele pontua que esse termo está

¹¹⁰ Segundo o portal Sergipe em Foco, “24 de outubro, é celebrado o 'Dia da Sergipanidade', uma data que surgiu há cerca de 20 anos e possui um grande significado, principalmente por enaltecer a história do nosso povo, da nossa cultura, da nossa história. Esta é a segunda data mais importante, em termos histórico-culturais, seguida do 'Dia da Emancipação Política de Sergipe', comemorada em 8 de julho”. Fonte: SERGIPE EM FOCO. Sergipanidade: conheça um pouco da história e cultura da nossa gente. 24/10/2020. **Portal Sergipe em foco.** Disponível em: <<https://sergipeemfoco.com.br/v2/noticia/sergipanidade-conheca-um-pouco-da-historia-e-cultura-da-nossa-gente/25170#:~:text=Hoje%2C%2024%20de%20Outubro%2C%20%C3%A9,nossa%20cultura%2C%20da%20nossa%20hist%C3%B3ria.>>>. Acesso em: fev. 2021.

atrelado às vivências individuais e coletivas daqueles que são de Sergipe ou que vivem (em) Sergipe, as quais são dinâmicas e constantemente cambiantes (SENGER, 2021). O autor também mobiliza termos caros à patrimonialização ou aos seus sentidos, como *saberes e fazeres*:

A Sergipanidade é um sentimento de pertença a Sergipe. Por ser um sentimento, é algo difícil de explicar, pois é algo *intangível e dinâmico*. As construções identitárias são variadas e as percepções também são distintas. Narrativas, imagens, fatos históricos, aspectos geográficos, literatura sergipana, intelectuais sergipanos, ícones oficiais, arte sergipana, música sergipana, gastronomia Sergipana, enfim, diferentes *saberes e fazeres* são utilizados ao longo dos anos como *representantes de múltiplas narrativas que procuraram concretizar as identidades sergipanas*. A valorização do *eu sergipano*, a diferença com o outro, o não sergipano e a percepção dos diferentes sergipanos, geraram *Sergipanidades*. As marcas das Sergipanidades são infinitas e renováveis, mas alimentam os diferentes álbuns contidos na memória individual e/ou coletiva. A minha Sergipanidade é um conjunto de vivências que foram/são experienciadas ao longo da minha trajetória, portanto, ela continua sendo (re) construída (AZEVEDO, 2019, *on-line*, grifo nosso).

Nesse sentido, a contratação de um artista bahiano para a feitura das figuras também foi alvo de críticas. Muitas pessoas questionaram se não haveria uma pessoa sergipana para fazer a obra. Pode-se inferir que esse questionamento se liga à ideia de uma *outrora adormecida sergipanidade*, que o próprio Largo visa (re) construir por meio da celebração da cultura do povo sergipano em um espaço público de central importância, visibilidade e prestígio. Mas a crítica diante da escolha do artista que fez as estátuas faz pensar que a ideia de sergipanidade contida aí não se atrela àquela que leva em conta a dinamicidade da sergipanidade, em outras palavras, uma sergipanidade que não é fixa tampouco pronta, como pontua Azevedo. Percebe-se que houve um conflito em torno da ideia de representatividade, afunilada no caso da noção de sergipanidade (SENGER, 2021).

Ademais, houve críticas com relação à escolha das imagens consideradas representativas do estado de Sergipe, pois existem inúmeras outras manifestações ditas folclóricas que não foram contempladas neste projeto, o que, possivelmente, torna-se um contributo para os conflitos sociais entre os próprios grupos das culturas populares que lutam por *representatividade*, prestígio simbólico, apoio logístico e financeiro, reconhecimento e visibilidade no campo das práticas sociais turísticas, culturais e socioeconômicas de Sergipe, possibilitadas pelo trânsito desses grupos na

seara urbana, onde os eventos culturais e as práticas de consumo de bens culturais têm maior volume (SENGER, 2021).

A cientista social Luciana de Araújo Aguiar realizou estudos sobre as culturas populares sergipanas com foco no Encontro Cultural de Laranjeiras, que ocorre anualmente desde 1976. A pesquisadora analisa as relações de disputa por prestígio e autenticidade que geram rivalidade entre os grupos no âmbito da vivência das culturas populares em programas e projetos culturais promovidos e apoiados pela iniciativa pública.

A caracterização dos grupos como folclore tradicional, mirim ou parafolclore (“grupos artísticos de projeção folclórica”) (AGUIAR, 2013, p. 87), segundo Aguiar e outros estudiosos das culturas populares sergipanas, é um dos gatilhos que instiga a competitividade tanto em festivais quanto em vivências cotidianas, e isso provavelmente se estende aos casos mais recentes de patrimonialização dos grupos ou ao sentido de patrimonialização, o que inclui o Largo da Gente Sergipana, com o adendo de ser hoje um dos espaços de maior visibilidade e prestígio simbólico no estado (SENGER, 2021).

No Encontro Cultural de Laranjeiras, a Taieira, o Cacumbi e a Chegança são os grupos que estão no topo da cadeia de prestígio simbólico por fazerem parte dos rituais em homenagem aos santos dos negros, São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, e esses três foram incluídos no Largo da Gente Sergipana, sendo que a Taieira de Laranjeiras é reconhecida como Patrimônio Imaterial Sergipano desde o ano de 2013, como já foi dito. Por outro lado, inúmeros grupos apenas desfilam em cortejo pelas ruas, não sobem ao palco e nem se apresentam na igreja. Segundo Aguiar (2013), essas localizações espaciais das *performances* têm associação com o prestígio simbólico de cada grupo, o que gera relações sociais conflituosas e algumas questões paradoxais no que tange à busca por autenticidade (tradição) e/ou visibilidade (modernidade) (SENGER, 2021).

Néstor Canclini reflete sobre isso na obra “Culturas híbridas” (1998), especialmente no capítulo “Das utopias ao mercado”, quando fala da constante luta por *divulgação* (visibilidade, consumo, ganhos) e *distinção* (diferenciação frente ao que é massivo), uma espécie de corda bamba do capitalismo por onde tentam se

equilibrar as diversas expressões artísticas populares na modernidade (SENGER, 2021).

Conforme Aguiar,

a presença do palanque para as apresentações folclóricas gera muitas controvérsias entre os participantes das danças e os pesquisadores e políticos envolvidos com o Encontro. As controvérsias giram em torno de dois polos opostos: *autenticidade x desejo de ser mais bem visto*. Para alguns políticos e alguns pesquisadores, e mesmo para alguns atores da cultura popular, o palanque tira a autenticidade dos grupos folclóricos. Por outro lado, para a maioria dos participantes desses grupos, o palanque é considerado a melhor maneira de ser mais bem visto pelos espectadores (AGUIAR, 2013, p. 94, grifo nosso).

No que tange ao Largo da Gente Sergipana, tal paradoxo parece não se aplicar e, na realidade, parece ser exatamente o contrário, pois ali estão representados, por escolha e por importância, expressões culturais sergipanas que são mostradas de forma fixa e representativa ao maior público possível, no âmbito urbano de consumo de bens culturais, revestidos por termos e ideias como *tradição, cultura, cultura sergipana, sergipanidade, patrimônio, preservação, manifestações de valor inestimável, do povo, de raiz* etc. Como a questão da performance não está presente no espaço fixo do Largo da Gente, a visibilidade, a representatividade e a ideia ou o sentido de patrimonialização são elementos para, provavelmente, gerar outras disputas entre os grupos (SENGER, 2021).

Sabe-se que o selo de patrimônio imaterial, que é conferido a alguns grupos por instâncias públicas, também gera conflitos e desequilíbrios nas relações sociais entre os membros e os mestres dos grupos das culturas populares. No estado de Sergipe, grupos como a Taieira de Laranjeiras, São Gonçalo de Amarante (da Mussuca de Laranjeiras) e o Grupo Folclórico Batalhão de Bacamarteiros de Aguada, do município de Carmópolis, são oficializados como Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial do Estado pelo Conselho Estadual de Cultura (CEC), por meio de inscrição no Livro de Registros, pela Diretoria do Patrimônio Histórico, Artístico e Cultural (DPHAC) (SECULT, 2016).

Quando falamos em *ideia ou em sentido de patrimonialização*, o fazemos porque muitos desses grupos não têm um selo de patrimônio oficial, inscrito no Livro de Registros de patrimônios imateriais, mas o termo *patrimônio* é comumente utilizado

nos discursos que embasam a construção de uma valorização desses grupos em ações como a criação do Largo da Gente Sergipana (SENGER, 2021).

Os grupos que são patrimonializados ou os que são escolhidos como representativos de Sergipe para ocupar lugares que são física e simbolicamente “espaços de prestígio” passam por um processo de inclusão e de exclusão, no caso de ações como os encontros culturais e a criação de espaços culturais como o Largo da Gente Sergipana. As ações de “valorização” e a ideia de patrimonialização acabam por gerar discursos de contrapartida por parte dos grupos, especialmente quando precisam se caracterizar em prol da sua manutenção e do direito à ocupação dos espaços culturais (SENGER, 2021).

A categoria latouriana de “antigrupos” nos leva a pensar nas disputas e conflitos já abordados em pesquisas sobre culturas populares no que tange às relações sociais e de poder estabelecidas nesses, sendo a prática e a ideia da patrimonialização um tema a ser investigado neste sentido. Consonante com Latour, a delineação de um grupo apresenta quatro ramos: 1) há sempre alguém (uma ou mais pessoas) que fala pelo grupo (porta-voz), delimitando quem são, quem deveriam ser ou o que já foram; 2) delimitar-se envolve apontar quem são os antigrupos do grupo (comparação e vínculo de concorrência); o grupo se forma e se mantém também dentro de fronteiras bem definidas e cuidadosamente conservadas a fim de superar pressões e antigrupos, para se delimitar e se preservar; 4) cientistas sociais, as ciências sociais, a estatística social e jornalistas sociais também se tornam porta-vozes da definição de grupos, ensaiando diferentes formas de reconhecer a sua formação (LATOUR, 2012, p. 55-58) (SENGER, 2021).

Latour (2012) busca compreender a formação de grupos também a partir de suas relações de alteridade, o que está visível nas descrições aqui elaboradas: grupos buscam se delimitar apontando quem são os antigrupos do seu grupo (o que engloba a comparação e o vínculo de concorrência). O grupo se forma e se mantém também dentro de fronteiras bem definidas e cuidadosamente conservadas, a fim de superar pressões e antigrupos, para se delimitar e se preservar, neste caso, dentro das adjetivações que se consolidaram como relevantes para a sobrevivência do coletivo: sendo o termo *tradicional* um dos mais acionados no campo das culturas populares,

ao lado de termos como *antigo, do passado, centenário, autêntico, original, de raiz, do povo, genuíno* etc. (SENGER, 2021).

Essa análise nos leva à afirmação de Leite (2005, p. 86) ao refletir sobre a noção moderna de patrimônio como relíquia em Giddens:

A dimensão possivelmente alienada do patrimônio retraditionalizado, que sugere a existência de um fetichismo das tradições, relaciona-se à problemática levantada por Giddens (1997), relativa à transformação do patrimônio em relíquias na sociedade pós-tradicional. Para Giddens, essa transformação ocorre quando os costumes locais perdem suas conexões com o presente e tendem a subsistir como uma “relíquia”. Uma das consequências dessa transformação é que a relíquia perde sua relação afetiva com o lugar ao se transformar em um ícone do passado.

Os discursos mobilizados até aqui transparecem que visões sobre os grupos das culturas populares considerados representativos do estado de Sergipe estão fortemente pautadas nessa ideia de *relíquia*, que, muitas vezes, se concentra bastante no passado, quase que como um objeto de culto. Quando uma qualificação se torna critério para determinar valores, que também são socialmente construídos, é inevitável que surjam conflitos, pois certas características acabam excluindo alguns grupos à medida que outros são incluídos. No caso em tela, o objetivo final da escolha é o contexto urbano, de consumo, de trânsito, de visibilidade, de prestígio (SENGER, 2021).

É comum que obras e projetos protagonizados pelo poder público, neste caso o estadual, tenham seus processos marcados, concomitantemente, por reconhecimentos e por críticas provenientes de diversas partes. As críticas levantadas com o advento dessa obra na seara cultural giraram em torno da escolha dos artistas que fizeram as figuras (contrastante do que se espera da *sergipanidade*), do local escolhido para a instalação do Largo, do valor de investimento público e da escolha dos grupos representativos do estado de Sergipe, entre outras narrativas (SENGER, 2021).

Como vimos, nem todos os grupos escolhidos são oficialmente Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial do Estado, mas a ideia de patrimonialização costuma estar presente nos discursos, e tal noção está bastante atrelada ao passado e à antiguidade do grupo. Essas construções também acabam gerando rivalidade e conflitos entre os grupos das culturas populares. Não é incomum haver discursos

pautados no “nós” e no “eles”, o que se assemelha ao que diz Latour ao descrever a noção de antigrupos. A marca do passado é bastante reivindicada pelos próprios grupos e também pelos agentes responsáveis por organizar ações e políticas públicas no âmbito da cultura, caso do Largo da Gente. O presente dos grupos, por seu turno, se materializa em práticas bem mais complexas, que incluem vestes específicas, cantos, performances e rituais. Esses grupos buscam diariamente meios para continuar sobrevivendo dentro dessa materialidade, e participar desses espaços de prestígio acaba se tornando importante por conta disso (SENGER, 2021). No próximo capítulo, os dados levantados na pesquisa revelam as dificuldades enfrentadas pela Taieira de Laranjeiras para garantir continuidade e manutenção.

Podemos inferir que a realidade de sobrevivência e de resistência ao longo de anos e séculos, confere a eles um selo patrimonial extraoficial. Embora a reivindicação de tradição e de antiguidade esteja sempre muito presente, ditadas como *reliquias*, questões relacionadas ao ethos e à realidade palpável de cada grupo continuam sendo pouco conhecidas pela população em geral, mesmo quando inseridas em um espaço público urbano de grande visibilidade como o Largo da Gente Sergipana (SENGER, 2021).

Diante do exposto, a ação de salvaguardar patrimônios imateriais se pauta, em alguma instância, na possibilidade de que as práticas possam desaparecer. Assim, os inventários se propõem a reconhecer os bens culturais que correm esse risco (ABREU; MAGNO, 2017).

Salvaguardar um bem cultural de natureza imaterial é *apoiar sua continuidade* de modo sustentável, atuar para *melhoria das condições sociais e materiais de transmissão e reprodução* que possibilitam sua existência. O conhecimento gerado durante os processos de inventário e registro é o que permite identificar de modo bastante preciso as formas mais adequadas de salvaguarda (IPHAN, s/d, grifo nosso).

A salvaguarda pressupõe um conhecimento sobre as características e a situação dos bens culturais, a fim de que ações sejam pensadas para a sua permanência em tempos e em espaços atuais. Assim, os discursos que investem nos *sentidos patrimoniais* buscam explicitamente garantir a sobrevivência e as resistências dessas práticas culturais, rituais, poéticas, religiosas e coletivas, que é o caso da Taieira de Laranjeiras e de outros grupos atuantes no contexto das culturas populares em terras sergipanas.

CAPÍTULO 4: RELIGIÃO E POESIA ORAL COMO LINGUAGEM NOS PROCESSOS RITUAIS DE CULTO AOS SANTOS DA TAIEIRA DE LARANJEIRAS EM SERGIPE

“Tá errado! Tá errado! Se a tradição é tirar a coroa da cabeça de Nossa Senhora e colocar na rainha da Taieira, isso tem que ser feito”!

(Dona Ciza)

Nesse quarto e último capítulo, faremos algumas costuras para aproximar as categorias de análise propostas nessa tese do objeto de estudo: um grupo de culturas populares que cultua santos, a Taieira de Laranjeiras, situada no município histórico homônimo, no estado de Sergipe. Antes de tudo, traremos à baila algumas revisões e panoramas sobre o grupo em tela, além de mostrar outras leituras que têm sido feitas sobre culturas populares no contexto de Sergipe, sobretudo às atreladas ao Encontro Cultural de Laranjeiras, espaço de atuação central da Taieira. Por fim, buscaremos perceber de que forma as categorias religião e poesia oral, aqui entendidas como linguagem, estão presentes nos processos rituais da Taieira de Laranjeiras e corroboram a sua continuidade como fatores mobilizadores.

4.1 Taieira de Laranjeiras: revisões e panoramas

A Taieira é um dos grupos das culturas populares de Sergipe mais pesquisados nas Ciências Humanas em contexto estadual e nacional. Devido ao acesso a materiais produzidos sobre esse grupo, apresentaremos, doravante, revisões iniciais sobre composições históricas, religiosas e socioculturais da Taieira de Laranjeiras, perceptíveis em pesquisas em diversas áreas, especialmente na Antropologia.

O estudo realizado pela antropóloga sergipana Beatriz Góis Dantas e publicado em 1972 (*A Taieira de Sergipe*) foi um dos elementos que instigou a construção do problema de pesquisa apresentado nessa tese. Alguns estudiosos de áreas múltiplas realizaram pesquisas sobre esse grupo em anos recentes. Pesquisas sobre o grupo da Taieira de Laranjeiras, contudo, não são encontradas na Sociologia da Religião em diálogo com Estudo Culturais e Literários.

Como já destacamos anteriormente, a Taieira de Laranjeiras foi reconhecida como Patrimônio Imaterial Sergipano em 2013 (Decreto nº 29.558, de 23 de outubro de 2013).¹¹¹ No documento que estabelece os termos da patrimonialização da Taieira e do grupo São Gonçalo de Amarante, ambos de Laranjeiras-SE, lemos que os grupos em tela são reconhecidos como “manifestações de tradição africana”, cujas práticas revelam “sincretismos” religiosos:

Os instrumentos de proteção da nossa cultura são quase sempre frágeis e sem continuidade, embora a nossa *diversidade cultural* tão conclamada atualmente tenha até relevantes instrumentos intencionais de proteção. *Manifestações da tradição africana* em Sergipe, que se destaca pela sua *continuidade histórica e importância sócio religiosa*, onde o *sagrado e profano se interligam* num encontro do sincretismo *Gege [sic] Nagô com o catolicismo cristão* (FUNCAP-SE, 2016, grifo nosso).

Numa descrição enxuta e sem referências com relação à Taieira, ganha relevo a formação e o ethos religioso do grupo que se constitui como patrimônio do estado de Sergipe:

[...] A Taieira de Laranjeiras [...] dedicada a São Benedito e Nossa Senhora do Rosário traz a presença afro não só nos *elementos da fé*, através dos cultos afro desenvolvidos desde sua fundação por Mãe Bilina cultuando seus orixás, mas também cumprindo as “*obrigações*”, pois é um folguedo de intenção religiosa (FUNCAP-SE, 2016, grifo nosso).

Certamente, a pesquisa de Dantas contribuiu para o enaltecimento e para a consequente patrimonialização da Taieira no contexto sergipano muitos anos mais tarde, quando a cultura patrimonial tinha adquirido corpo. Dantas pesquisou a existência e a dinâmica da Taieira de Sergipe no final dos anos 60, e o título de sua obra é “A Taieira de Sergipe. Pesquisa exaustiva sobre uma dança tradicional do Nordeste”, a qual teve uma nova edição lançada no ano de 2013, mesmo ano da patrimonialização estadual: “A Taieira de Sergipe: uma dança folclórica”.

Dantas ensina que a Taieira provavelmente chegou e se difundiu em Sergipe por meio da proximidade e da relação com o estado da Bahia, onde infere-se que a Taieira ocorria desde os fins do século XVIII: as “talheiras” dançavam e animavam

¹¹¹ No documento oficial, lemos: “Processo nº. 054/07/CEC. Assunto: Tombamento da Taieira e do São Gonçalo do município de Laranjeiras/SE. Interessado: Conselheiro: José Severo dos Santos. Procedência: Câmara de Letras e Artes (C.L.A). Relator: Conselheira Aglaé Fontes. Decreto nº. 29.558 de 23 de outubro de 2013. Obs.: Onde se lê tombamento, lê-se registro” (FUNCAP-SE, 2016).

festas, introduzindo elementos das culturas e das religiões africanas em suas roupas, cantos e alegorias, característica também presente na Taieira de Laranjeiras. É provável que o início dos festejos em Sergipe date do século XIX, persistindo até os dias atuais, tendo passado por transformações, releituras e reconfigurações ao longo dos tempos (DANTAS, 2013; RIBEIRO, 2003a; AGUIAR, 2008, 2011).

A Taieira mais antiga de Sergipe tem aproximadamente 150 anos e concentra-se no município de Laranjeiras. Esse grupo, em geral, autodenomina-se “grupo folclórico religioso” e se organiza em torno de festividades católicas, nomeadamente, a Festa de Reis, em culto a São Benedito e a Nossa Senhora do Rosário. O grupo é formado por uma maioria de personagens femininas, as rainhas e as dançantes taieiras, as quais devem ser virgens para entrar e permanecer no grupo, característica também outorgada à Lôxa (mãe de santo) do terreiro nagô Santa Bárbara Virgem, que lidera as taieiras.

O festejo ocorre próximo ao dia seis de janeiro, data em que se comemora o dia dos santos protetores dos negros: São Benedito e de Nossa Senhora do Rosário. Na ocasião desse festejo, dançando e cantando aos santos, as taieiras acompanham as rainhas e o rei de Nossa Senhora do Rosário pelas ruas e adentram a celebração festiva na Igreja Católica São Benedito em Laranjeiras para dançar, cantar e coroar as rainhas em um ritual que dura cerca de uma hora. Apresentam-se, também, na festa de Bom Jesus dos Navegantes, em janeiro, no Natal e no Ano Novo.

Histórica e geograficamente, Dantas aponta que, em 1869, existiam 57 engenhos em Laranjeiras. Neste contexto, sabe-se que senhores de engenhos e pessoas escravizadas não possuíam direitos igualmente proporcionais, muito pelo contrário. A discriminação contra as pessoas escravizadas era visível em todas as esferas, incluindo a religião e a forma de diversão e lazer desses grupos. Frente a essas circunstâncias, surgem as irmandades religiosas. A irmandade de São Benedito, por exemplo, formou-se com membros negros analfabetos e estava ligada às manifestações ditas “folclóricas”, que dariam origem aos grupos como o da Taieira (DANTAS, 1972, p. 18). A realidade explicitada implicou em ações e construções coletivas com vistas às necessidades comuns, o que se refletiu também na vivência da religião.

Em 1970, Umbelina Araújo, Bilina, era a líder e a organizadora do grupo, a “cabeça da festa”. Era descendente de avós vindos da África e nasceu em Laranjeiras logo após a abolição da escravidão. Tornou-se líder de um culto fundado por seus ancestrais nagôs (Terreiro Santa Bárbara Virgem) e do grupo da Taieira, ambas as posições herdadas da mãe, a Negra Calu¹¹². Sua posição como mãe de santo lhe permitiu reinterpretar a Taieira a partir de um olhar cunhado no sistema de crenças ancestrais africanas, aproximando as duas manifestações. Aprendeu tudo com a mãe e nunca fez uso de material escrito. Alicerçada na oralidade, sua memória era sua fonte de conhecimento e sua maneira de conservar as tradições populares religiosas (DANTAS, 1972).

No dia da festa, conforme relato histórico, dançavam e cantavam em saudação ao porto, às margens do rio Continguiba e ao som do tambor (ação relacionada aos orixás). A seguir, as taieiras chegavam à igreja dos santos protetores dos negros. Em um momento da missa, no domingo de Reis, as rainhas eram coroadas e as taieiras louvavam os santos protetores e ofertavam-lhe flores, depositadas no altar-mor (DANTAS, 1972).

Ao se retirarem, ganhavam as ruas para continuar as danças nas casas que as convidavam ou onde havia presépios natalinos montados. Nestas casas, havia uma oferta de doces, comidas e bebidas para depois da dança. À tarde, seguiam os festejos e danças pelas ruas com destino à igreja do Rosário para a procissão aos santos homenageados (DANTAS, 1972). É observável que o ritual de cunho religioso era marcado por uma ordem fixa, organizada e internalizada pela líder e pelas participantes do grupo que faziam o evento acontecer.

¹¹² Importante dado histórico nos traz Dantas na obra sobre o Terreiro Nagô Santa Bárbara Virgem, escrita anos após a sua inserção na Taieira, na qual relata como Bilina era enaltecida mais por sua posição de liderança na Taieira do que no Terreiro Nagô: “Bilina, que organizou essa dança por mais de cinquenta anos, teria recebido esse encargo, independentemente da chefia do terreiro, como herança de sua mãe, que a realizaria *como pagamento de promessa*. Não tenta, contudo, vincular a dança à África, como faz insistentemente com o Nagô, embora os cantos da Taieira falem frequentemente nas Rainhas de Congo e incluam várias palavras tidas como africanas. Segundo Bilina: ‘O Nagô e a Taieira são duas coisas diferentes: a Taieira é feita pra São Benedito e o Nagô pros santos da África’. Mas as diferenças observáveis nas funções manifestas e na forma dos rituais se atenuam, e mesmo se diluem, quando se trata de acionar a rede de relações sociais através da qual conseguirá os recursos necessários à realização de ambos. Setores brancos que poderiam mostrar-se indiferentes, ou mesmo agressivos em relação ao Xangô, sujeito ainda à estigmatização, são ‘domesticados’ através da Taieira’. Esta integra o conjunto das tradições populares da cidade, ou seja, *as partes da cultura recortadas para valorização*” (DANTAS, 1988, p. 224, grifo nosso).

Antes dos eventos, realizavam-se ensaios obrigatórios com as personagens da Taieira. Bilina se esforçava para que os ensaios mantivessem o ethos religioso: entoavam o Benedito (canto religioso), outros cantos e danças na igreja e, depois, os cantos profanos. As participantes aprendiam por meio da observação e imitação das mais velhas. A ensaiadora e as personagens mais velhas incentivavam as mais novas, que, amiúde, já conheciam os passos do festejo por longa data. Por conta da experiência de observação durante toda a vida, quando chegavam ao grupo, a aprendizagem ocorria de forma natural e espontânea (DANTAS, 1972).

Bilina, ao tomar parte na organização do evento, indicou e normatizou a entrada e a predominância de jovens no grupo. Tal feito rendeu uma porcentagem alta de crianças e de jovens taieiras (81,8% tinham menos de 20 anos). Apenas as rainhas, as lacraias e as guias eram mais velhas. Nesse cenário, as pessoas jovens passaram a se desligar do grupo ao atingir a idade adulta, a fim de preservar seu status como tal. Ou seja, eximiam-se da posição categorizada como espaço para as mais jovens para garantir seu reconhecimento como pessoa adulta na sociedade (DANTAS, 1972). Ainda assim, a composição coletiva nunca sofreu um esvaziamento, e novas taieiras continuaram a tomar parte no ato popular religioso ao longo das décadas seguintes.

Por outro lado, ao resgatar a história das Taieiras de Lagarto e de São Cristóvão, a autora relata que a Taieira de Lagarto desapareceu por volta dos anos 50 devido à pressão da classe dominante e eclesial. Da mesma forma, a Taieira de São Cristóvão, formada por mulheres negras de idade mais avançada, perseverou até os anos 1930, para, então, silenciar, assim como outros grupos sergipanos de culturas populares. (Adendo: um novo grupo Taieira surgiu em São Cristóvão anos mais tarde). A Taieira de Laranjeiras, por sua vez, praticamente não interrompeu atividades diante das transformações de cada época, dos ideais secularizante e moderno e de um iminente esvaziamento de sentido, o que será explicado a seguir (DANTAS, 1972).

Historicamente, a função primeira das taieiras era fazer cortejo às rainhas e aos reis de Nossa Senhora do Rosário; pelo que Dantas lembra que é importante conhecer o reinado dos Congos, a fim de compreender a sua conexão com a “realeza da Taieira”. No contexto da irmandade Nossa Senhora do Rosário, no Brasil Colônia, os negros elegiam reis e rainhas do Congo, mediante a permissão das autoridades da alçada civil e religiosa. Para os negros, o Reinado dos Congos significava reviver a

monarquia africana; para os brancos, era uma maneira de exercer dominação sobre os negros pelas vias de terceiros, a saber, a voz do rei que impunha ordens aos negros. Os reis eram coroados na Igreja após festa e cortejo (MELO, 1908 apud DANTAS, 1972).

A Taieira teria, então, surgido ou se moldado no âmbito desses cortejos. A relação entre a dança da Taieira e os reis do Congo, agora denominados reis e rainhas de Nossa Senhora do Rosário, pode ter sido original ou incorporada ao festejo. No tempo da pesquisa em questão (década de 60), a autora pontua que a relação entre Taieira e realeza não era mais posta dessa forma, visto que as rainhas agora seguiam as taieiras, ficando conhecidas como Rainhas da Taieira. Bilina, contudo, afirmava que os reis e as rainhas eram “reis e rainhas de Nossa Senhora do Rosário”.

Com o movimento abolicionista e mudanças sociais, a decadência do Reinado dos Congos foi inevitável. No entanto, este nunca se extinguiu totalmente, pois as irmandades do Rosário, incumbidas de fazer a “parte festiva do catolicismo brasileiro”, continuaram a dar vida ao Reinado do Congo “em alguns lugares onde a sociedade menos se modificou” (RIBEIRO, 1956, p. 73 apud DANTAS, 1972, p. 61). Em Laranjeiras e em Lagarto, por exemplo, o reinado era de caráter vitalício. Com a morte deles, surgiu a pergunta pela continuidade do reinado e o sentido da festa sem os soberanos, especialmente para as taieiras que lhes prestavam cortejo. A opção foi *adaptar-se* à situação vigente. Passou-se a escolher reis e rainhas sem a intervenção da irmandade religiosa. Nesse formato, os organizadores do festejo tornaram-se “fazedores de reis”, como assinala Dantas (1972, p. 64-65).

As rápidas mudanças que se operavam na sociedade trouxeram dificuldades para os “fazedores de Reis”. Segundo Dantas (1972), a visível perda de significado e a situação financeira da população eram entraves impostos à continuidade da Taieira. Bilina assegurava que antes era “natural” escolher senhores para assumir o reinado vitalício; com o tempo, contudo, a tarefa tornou-se complicada, e a organizadora optou por coroar crianças em vez de adultos. Dantas infere que a dificuldade estaria não somente na responsabilidade financeira (arcar com despesas das festas, ou seja, a questão econômica) de “um reinado sem sentido”, mas também na liderança de uma mulher.

Bilina resolveu que reis e rainhas não mais precisariam arcar com as despesas do festejo. Ela, como organizadora, se encarregaria dos gastos e passaria a auxiliar as rainhas com as suas vestimentas. A pesquisadora assevera que o reinado continuava em situação delicada pelo esvaziamento de sentido que perpassava a Taieira, arriscando a sua continuidade, visto que o ethos religioso caro à Bilina não se refletia na vivência da Taieira como grupo. Nos ditos de Dantas, as Rainhas eram filhas de santo e ocupavam a posição de rainhas, sobretudo, em respeito à Bilina (DANTAS, 1972). Com isso, não incorporavam, em nível primário, o significado da posição simbólica outrora carregada de sentido e vivida para dar luz ao ato de coroação dos Reis do Congo (agora reis e rainhas de Nossa Senhora do Rosário) (CALASANS, 1951, p. 179 apud DANTAS, 1972, p. 67).

Além desses impasses de caráter interno das personagens, a relação conflituosa entre o grupo e a instituição religiosa também impôs incertezas ao longo de sua história, as quais são até hoje recorrentes, como veremos mais adiante. À época, a Taieira já estava ligada à Igreja Católica Romana e aos padres que lideravam as comunidades onde ela se apresentava. O desaparecimento da dança das Taieiras em Lagarto e em São Cristóvão teve convênio com alguns fatores conflituosos, segundo Dantas (1972): 1) a extinção das irmandades do Rosário; 2) o cancelamento da importância dessas associações dentro do catolicismo institucional; 3) o fato de que alguns padres passaram a se portar contrários às manifestações populares; 4) a título de exemplo, em Lagarto, um novo líder religioso nomeou a dança como “dança de negro”; 5) a igreja passou a desbancar as festas que considerava profanas e populares dessa linhagem em território brasileiro.

Em contraponto, a Taieira de Laranjeiras persistia nos anos 70, outrossim, por encontrar apoio para a realização da festa junto ao pároco local, que permaneceu na comunidade por aproximadamente 60 anos. Após a saída do líder religioso apoiador da Taieira, os novos padres oriundos de outros contextos e desconhecedores dos festejos e dos louvores da Taieira “consideravam por vezes estranhamente pagã aquela forma de expressão de religiosidade”, assevera Dantas (1972, p. 71).

Assim, a Taieira passou a lutar por sobrevivência também no meio em que encontrava a sua razão para existir: na religião católica. A mudança de postura dos líderes católicos frente à Taieira evidenciava as transformações da sociedade na qual

a comunidade religiosa estava inserida. “[...] O catolicismo tradicional, festivo e doméstico é suplantado pela religião católica oficial” (DANTAS, 1972, p. 72), isto é, ações institucionais *buscavam* suplanta-lo, mas muitas dessas práticas até hoje vigentes atestam que essa campanha de romanização do catolicismo encontrou barreiras em solo sergipano, muito marcado pelas práticas religiosas domésticas agenciadas por grupos de culturas populares (DANTAS, 1972, ANDRADE, 2010).

Dois outros fatores importantes estariam envolvidos nesse desprestígio, os quais são elencados pela antropóloga: (1) Tratava-se de uma liderança feminina e negra; (2) Bilina era uma líder do candomblé. Como podemos ver em sua obra “Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e abusos da África no Brasil (1988), quanto ao segundo fator, Dantas assinala que a Taieira é uma dança (de poética oral) que incorpora elementos de religiosidades de matriz africana. A tradicional dança surgida em ambiente católico mistura-se à religião nagô de sua líder, tanto no passado quanto no presente. Quanto ao estudo atrelado à regência de Bilina, Dantas afirma que as influências da religiosidade da organizadora existiam e se mantinham nas práticas do grupo da Taieira e vice-versa (como vimos na nota de rodapé n.113).

Em suma, a obra em tela trouxe à tona argumentos que atestavam porque a Taieira corria riscos de silenciar o ritual de canto e dança em louvor aos santos protetores dos negros. Desaparecida em outros contextos e já considerada extinta por alguns folcloristas à época, estaria sujeita às constantes mudanças do tempo e do espaço social, político e eclesial, bem como às transformações oriundas do ideal modernizante e da secularização da sociedade no século XX.

A sinopse histórica do grupo popular religioso até os anos 70, mostrada a nós pela pesquisa clássica e pioneira de Beatriz Góis Dantas, revela que houve a necessidade de esforços cotidianos para a sobrevivência da Taieira e da sua atuação ritualístico-religiosa. As mulheres do grupo persistiram às transformações da sociedade; enfrentaram a decadência da simbólica da realeza (razão inicial para a existência da Taieira), crises econômicas e conflitos eclesiais; encararam preconceitos raciais e de gênero, intolerância religiosa e desprestígio social, mas elas se reformularam e se adaptaram, continuando em atuação até os dias hodiernos.

Em dissertação de mestrado em Sociologia, a pesquisadora Díjina Andrade Torres (2012) estudou as construções de gênero na religião nagô e na vivência do

grupo da Taieira de Laranjeiras, posto que outra importante nuance da Taieira atual é a exigência da virgindade das jovens participantes. Essa é uma característica da Lôxa (mãe de santo) da religião nagô e também é uma postura requerida das meninas taieiras de Laranjeiras. Por serem jovens crianças, infere-se que o atendimento a essa condição seja facilitado. No Nagô de Laranjeiras, a virgindade está diretamente ligada ao ethos da religião: pureza e tradição a partir da ancestralidade e das raízes africanas (TORRES, 2012).

Na Taieira de Lagarto, em 2002, sob a coordenação do Sr. Gerson, a exigência era não ter mais contato sexual com homens, visto que o grupo era composto por idosas. Segundo Gerson, essa exigência parte de crenças em torno da vida de São Benedito e de suas devotas seguidoras. O grupo Taieira Boa Vida, de São Cristóvão, não apresenta essa exigência (RIBEIRO, 2003a).

Na atualidade dessa pesquisa, a Taieira de Laranjeiras está sob a liderança da Lôxa Bárbara Cristina dos Santos. Estudos recentes continuam a revelar a constante necessidade de recriação e de resistência imposta à dinâmica da Taieira e de outros grupos de culturas populares dessa natureza, como podemos ver no estudo do doutor em Sociologia Péricles Andrade (2010), que inicia sua obra sobre a Igreja Católica em Sergipe compartilhando um relato que repete o cenário conflituoso entre alguns líderes religiosos católicos e a Taieira, conforme vimos nas narrativas de Dantas.

No ano 2000, o pároco de Laranjeiras fechou as portas do templo da igreja de São Benedito para os grupos populares que tradicionalmente participam da missa em homenagem a São Benedito e à Nossa Senhora do Rosário (Taieira, Cacumbi e Chegança), que há alguns anos ocorre em consonância com o Encontro Cultural de Laranjeiras. Segundo o religioso, “tais práticas prejudicavam a ‘ordem’ do culto e representavam ‘desrespeito’ ao sagrado” (ANDRADE, 2010, p. 13).

A ação ocorrida em 2000 reitera a tese de Andrade de que a Igreja Católica sergipana, desde o século XIX, apresenta uma agenda cunhada a partir da intenção de converter o catolicismo sergipano em um catolicismo mais institucional e romano e menos popular e doméstico. Sabe-se que a Taieira voltou ao interior da igreja para cantar, dançar e louvar os santos em anos seguintes e o faz até os dias atuais, embora haja registro de novos desafios, como pudemos testemunhar em nossa observação

de campo, que será trazida à baila adiante neste capítulo. Essas ocorrências ilustram que há uma dinâmica de manutenção desse grupo, capaz de garantir o seu lugar na sociedade, no espaço público e na instituição religiosa que lhe confere razão de existência, ainda que com limites e com fronteiras a serem constantemente transpostas.

O doutor em Música Hugo L. Ribeiro (2003a) desenvolveu sua dissertação de mestrado a partir das relações sociais da Taieira e suas implicações para a música que permeia as atividades do grupo: “Etnomusicologia das Taieiras de Sergipe: uma tradição revista”. A pesquisa foi concluída no final de 2002 e, posteriormente, em 2008, a obra foi lançada em livro, sob o título “As Taieiras”. Primeiramente, a obra oferece um apanhado descritivo da Taieira no Brasil: na Bahia, em Sergipe, em Alagoas, em Tocantins e o Maracatu das Taieiras em São Paulo. Segundo: apresentam-se os cinco grupos existentes em Sergipe à época (2002), caracterizando-os e estabelecendo comparações entre eles. Terceiro, reflete sobre as relações sociais entre os indivíduos e entre os diferentes grupos, identificando de que forma a relação entre o sagrado e o profano perpassa a realidade interna dos grupos e se reflete na sociedade onde estão inseridos. No quarto capítulo, analisam-se as músicas e os elementos musicais dos grupos, apontando para as transformações e mudanças angariadas com o passar da história.

Em outro estudo, Ribeiro (2003b) revela que os grupos de Taieiras emergentes ou renascidos no cenário sergipano no início dos anos 2000 são rotulados por alguns estudiosos das culturas populares (às vezes, ainda chamados de folcloristas) como “grupos de parafolclore”. Esses grupos surgem ou ressurgem ao lado de grupos chamados de *tradicionais* (tema recorrente nas obras da estudiosa sergipana Aglaé Fontes de Alencar, 2003). Ribeiro complementa que essa categorização é vivida e entendida diferentemente dentro dos próprios grupos e em suas inter-relações sociais.

Tanto na Festa de Reis quanto em outros eventos, como é o caso mais amplo do Encontro Cultural de Laranjeiras, a Taieira interage com outros grupos de culturas populares. Em entrevistas ou falas públicas recentes, a atual mestra da Taieira deixa claro que o grupo que lidera é “folclore tradicional religioso” e que a única mudança que ocorre no grupo é a troca de dançarinas, em geral, pelo fato de se casarem e de

não estarem mais dispostas ao ideal da virgindade. A manutenção do ethos tradicional é uma ação constante do grupo, ao lado do cuidado com a observância dos elementos e ordens de rituais religiosos. Em miúdos, o grupo da Taieira está alocado em um contexto religioso híbrido (catolicismo institucional e popular e religião nagô), com atuação intensa no Encontro Cultural de Laranjeiras. Nestes espaços, a Taieira busca garantir a continuidade dos seus rituais e performances públicas, que serão apresentadas alhures nesse capítulo, com base nos dados coletados para a pesquisa.

4.2 Encontro Cultural de Laranjeiras: conflitos, reconhecimento e agência de grupos de culturas populares

Outro ponto que é amplamente abordado em pesquisas são as disputas e os conflitos no que tange às relações sociais e de poder estabelecidas nos âmbitos das culturas populares, sendo a prática da patrimonialização um tema a ser investigado nesse âmbito. Como vimos no capítulo anterior, Luciana de Araújo Aguiar realizou estudos sobre o Encontro Cultural de Laranjeiras, criado em 1976¹¹³, que ocorre anualmente em Laranjeiras, Sergipe, dentro do ciclo natalino (divisão cíclica e religiosa das produções das culturas populares sergipanas). De acordo com Aguiar (2012, p. 83):

Além de um simpósio¹¹⁴ temático anual, no qual folcloristas e intelectuais se reúnem para debater questões relacionadas à cultura popular brasileira, o

¹¹³ Para mais detalhes históricos sobre o Encontro Cultural de Laranjeiras, ver: DANTAS, Beatriz Góis. O encontro Cultural de Laranjeiras segundo uma observadora participante. Revista **Geonordeste**, São Cristóvão, Ano XXVI, n. 2, p. 100-114, ago./dez. 2015.

Ver também: NUNES, Verônica Maria Meneses, **Laranjeiras: de cidade histórica a Encontro Cultural**. Busca de elementos para integração da ação cultural. Dissertação (Mestrado em Administração de Centros Culturais), Universidade do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.

Dantas observa que: “ao contrário do FASC [Festival de Artes de São Cristóvão], que tinha uma proposta abrangente no sentido de incluir artes eruditas e populares e promover um largo intercâmbio com centros prestigiados de produção cultural renomada, o ECL tinha a produção cultural de Laranjeiras como seu foco de interesse inicial, e como tal centrava-se na cultura popular. Embora tenha alargado seu horizonte, tornando-se palco para apresentações folclóricas de todo o estado e mesmo do Brasil, jamais perdeu o vínculo com a produção folclórica local, mesmo quando passou a dividir espaço com os grandes shows de bandas que mobilizam as massas, tão vilipendiados pelos puristas da cultura e motivo de tantas discordâncias” (DANTAS, 2015, p. 103).

¹¹⁴ Esse simpósio, na realidade, em dado momento histórico, passou a incluir agentes das culturas populares nas mesas, não apenas “folcloristas e intelectuais”. Um dado interessante é trazido por

festival se promove pela apresentação de grupos folclóricos não só de Laranjeiras, mas também de outras cidades do Estado de Sergipe. O evento inclui outras atividades, como apresentações de teatro e dança, exposição, oficinas de artesanato, concertos e, as que mais público atraem, shows noturnos.

Em que pese toda a riqueza do evento, é um âmbito que não está livre de disputas e de conflitos constantes, e a divisão de grupos em tradicional, mirim ou parafolclore, também chamados de “grupos artísticos de projeção folclórica” (AGUIAR, 2013, p. 87) é um fator que desmobiliza as relações sociais, constatação também presente na obra e estudos do musicista Hugo Ribeiro (2003a, 2003b). O autor complementa que essa categorização é vivida e entendida diferentemente dentro dos próprios grupos, gerando desacordos.

Segundo o doutor em Sociologia Denio Azevedo (2018) é importante evitar confusões entre “grupos mirins” e “grupos parafolclóricos”: “o grupo parafolclórico representa outros grupos folclóricos. São atores e atrizes que encenam, captam e tentam apresentar os passos, as vestes, as músicas dos grupos tradicionais. Os grupos mirins representam a continuidade, o processo de passagem, a manutenção da tradição e a formação de novos brincantes. As crianças, em alguns grupos, vêm da necessidade de pureza, da virgindade”, caso do grupo da Taieira de Laranjeiras-SE¹¹⁵.

Na pesquisa de Aguiar, os relatos de participantes de grupos das culturas populares também deixam claro que não há um entendimento único acerca dos limites

Dantas (2015, p. 108): “O reflexo dos movimentos da sociedade e seus delineamentos políticos sobre o Simpósio se tornaram mais visíveis 20 anos mais tarde, quando o PT assumiu o Governo do Estado e a organização do Encontro, e os movimentos sociais passaram a ter presença marcante na sociedade, através da segmentação étnica, dentre outras. Em 2008, o deslocamento parcial do evento para a Mussuca, área rural de Laranjeiras reconhecida oficialmente como quilombo em 2009, foi muito expressivo no sentido de vincar a marca da identidade quilombola em construção. Se antes atores populares estiveram algumas vezes nas Mesas do Simpósio e foram alvo de homenagens, naquele momento eles dominaram a cena. Alguns investiram contra a presença dos intelectuais, conseguindo desalojar o núcleo original de pessoas que criaram o ECL, sobretudo aqueles etiquetados como folcloristas, com o caráter pejorativo agregado a esse termo. [...] No âmbito federal, o termo *folclore* se tornou invisível no Plano Nacional de Cultura (2007), eclipsado pelo Patrimônio Imaterial, tema recorrente nas Mesas do Simpósio nos últimos anos, bem como a globalização, a mídia e o turismo em anos precedentes”. Como vimos na abertura do capítulo 3, durante o Governo Bolsonaro (2018-2022), o termo Folclore aparece em muitos cursos ofertados no âmbito do IPHAN, para citar apenas um exemplo.

¹¹⁵ Informação coletada em situação de comunicação de pesquisa no Colóquio de Doutorado II, 2018, UFS.

e das características que marcam o escopo do que são “grupos folclóricos mirins”, tradicionais e parafolclóricos, e essa compreensão está diretamente ligada a questões como tradição, tempo, autenticidade e singularidade dos grupos e de suas linguagens variadas (AGUIAR, 2013).

É possível inferir que esses grupos buscam espaço e *reconhecimento* com base em uma identidade pautada em inúmeras características que os atores reconhecem como detentoras de poder simbólico na alçada das culturas populares, embora suas perspectivas não sejam lineares e únicas. Como já citamos, alguns fatores que mobilizam essas lutas por reconhecimento são tradição, tempo de atuação, autenticidade, singularidade de práticas etc. Na singularidade de práticas, podem estar englobadas questões como cantos, vestes, rituais (religiosos), apresentações ditas “profanas” e fora do espaço de culto ritualístico etc., as quais, às vezes, são traduzidas em ações de patrimonialização.

Nos distanciando um pouco da revisão específica sobre a Taieira, neste momento, gostaríamos de fazer um excerto para trazer à baila uma reflexão sobre a questão do *reconhecimento*, elemento que aparece muito nas vivências das culturas populares, como já vimos no item sobre patrimonialização e no que está aqui supradito. Nesse sentido, o texto *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (1992/2003), do filósofo e sociólogo alemão Axel Honneth, é uma ferramenta teórica para entender as lutas sociais do mundo moderno. O autor vem da tradição teórica da escola de Frankfurt, desenvolvendo seu pensamento na teoria crítica (crítica à razão instrumental, razão enquanto realização em si mesma). Em torno da Escola de Frankfurt, Honneth dialoga com Habermas (sendo seu sucessor) e o critica pela não atenção às demandas subjetivas e intersubjetivas dos atores sociais. A razão comunicativa de Habermas se desenvolveria a partir de lógicas sistêmicas em uma razão independente.

Para Honneth, a luta por reconhecimento é essencial para o desenvolver moral das realidades sociais, e sua fomentação se dá no processo de formação identitária e intersubjetiva dos sujeitos na esfera emotiva (amor, empatia e afeto recíprocos; autoconfiança), no direito (esfera jurídico-moral; auto respeito) e na estima social (solidariedade; autoestima). As duas últimas (direito e estima social) são as

principais constantes no campo das lutas por reconhecimento, marcadas por conflitos e tensões que dão vasão às lutas.

A estima social encabeça as lutas de grupos que objetivam visibilidade e valorização dos seus *modos de vida*, no que parece estar as reivindicações dos grupos das culturas populares, sobretudo a Taieira. Honneth acentua que a estima social é desenvolvida a partir de noções pré-estabelecidas nas culturas das sociedades, ou seja, não é natural e dada aos indivíduos com o nascimento. Seres humanos se relacionam intersubjetivamente e constroem, a partir das regras postas no meio social, visões sobre as qualidades e capacidades uns dos outros; essas visões, no entanto, não surgem à revelia, mas têm fundamentos ancorados nos valores culturais que servem de medida para que o reconhecimento recíproco/mútuo ocorra ou não.

Dito de outro modo, pensando especificamente no tempo moderno, a estima social se origina em concomitância com os valores morais comuns e vigentes na cultura. Destarte, Honneth reafirma que a estima social e o reconhecimento jurídico são histórica e culturalmente moldados. Variações quanto à capacidade de abrangência social e simetria são igualmente definidas pelas contingências que estampam a construção de valores e ideais nas culturas modernas. Para Honneth, as normas jurídicas têm peso social (desde Hegel). Na sociedade moderna, a lei tem peso motriz nas relações que se estabelecem entre os indivíduos e entre os grupos identitários (HONNETH, 2003, p. 199-200). As culturas populares, como vimos no capítulo anterior, além de buscar o reconhecimento do seu *modo de vida*, também estão inseridas nas lutas por liberdade religiosa e contra o racismo, esses fenômenos mais atrelados ao campo jurídico, no sentido das criminalidades aí envolvidas.

Quando Honneth fala em desrespeito, rebaixamento e desprezo, cabe compreender que esse fenômeno pode ocorrer no âmbito da corporeidade (violência e ameaça à integridade física-corporal), dos diretos (desigualdade) e da desvalorização moral. Os modos de desrespeito têm uma dupla circunscrição: ameaçam e negam a integridade das pessoas e, ao mesmo tempo, dão razão para que suas lutas sejam articuladas no âmbito social. Embora tenhamos hoje um maior e até oficial reconhecimento das culturas populares pelo poder público, o mesmo não pode ser dito da sociedade brasileira em geral, que é pautada por preconceito e

discriminação racial, religiosa, de gênero, de sexualidade, de classe etc. Ou seja, quanto às experiências de repúdio ao corpo, é possível pensar em inúmeras formas de violência que acometem indivíduos na modernidade, ainda que sejam inscrições presentes em todos os tempos da história, como é o caso da violência de gênero, racismo e racismo religioso, por exemplo, entre outros fenômenos.

O reforço do termo “identidade” que é comumente mobilizado pelos grupos das culturas populares e até pelo poder público, para Honneth, faz parte do processo de luta por reconhecimento (direito e estima social), no qual é comum o estigma passar a um realce da identidade quando esta é negada em alguma instância. Não pode haver reconhecimento se há negação da identidade do outro. Isso é, segundo Honneth, incompatível com a teoria do reconhecimento¹¹⁶.

[...] saber empiricamente se o potencial cognitivo, inerente aos sentimentos da vergonha social e da vexação, se torna uma convicção política e moral depende sobretudo de como está constituído o entorno político e cultural dos sujeitos atingidos – somente quando o meio de articulação de um movimento social está disponível é que a experiência de desrespeito pode tornar-se uma fonte de motivação para ações de resistência política (HONNETH, 2003, p. 224).

Historicamente, os movimentos sociais passaram a ocupar lugares no espaço público, ensejando formas de alcançar transformação social a partir das demandas de reconhecimento e visibilidade. Reconhecimento, grosso modo, é o não desprezo social, pensando na teoria em debate, seriam, por exemplo, as demandas da situação dos movimentos étnico-raciais, feministas, LGBTQIA+ e também aquelas de grupos das culturas populares, entre outros.

Nesse sentido, Nancy Fraser, filósofa estadunidense alinhada à teoria crítica, tece críticas a Honneth por ele não tratar da redistribuição material como constituinte

¹¹⁶ Em termos de críticas a Honneth e à sua teoria, temos a voz de Nancy Fraser. Nancy e Honneth se encontram desde suas tomadas analíticas quanto à teoria de Habermas e, outrossim, nas críticas que margeiam suas teorias, as quais se pautam em identificar lacunas na teoria habermasiana da ação comunicativa e no dualismo entre mundo da vida e sistema. Fraser continua a utilizar o dualismo em sua própria teoria (primeiro distanciamento entre ela e Honneth), mas constata em Habermas questões que considera incompatíveis com sua visão, especialmente em torno do cerceamento da questão relativa ao poder e às relações de poder: “restringir o uso do termo ‘poder’ a contextos burocráticos me parece um erro grave” (FRASER, 1989, p. 121; tradução nossa). Ademais, Fraser critica Habermas ante a sua noção de espaço público, considerando-a muito estreita por contemplar um espaço público unilateral em termos de gênero, totalmente masculino e excludente em termos dos discursos das mulheres. Fraser afirma a existência de *contra espaços públicos*, nos quais grupos estão na luta por suas demandas de redistribuição e de reconhecimento (FRASER, 1989a).

de uma teoria da justiça. Ainda que Honneth rebata a crítica afirmando que a noção de reconhecimento que propõe inclui a justiça econômica, para Fraser, ele não atenta clara e abertamente para as questões redistributivas, operando a partir de uma redução das injustiças socioeconômicas a questões socioculturais, o que, segundo ela, indica uma desconexão das lutas protagonizadas pelos diversos movimentos atuais, pois suas pautas estão para além do reconhecimento e respeito mútuo, mas visam *assegurar inclusões e direitos também no campo socioeconômico*. Em resumo, as lutas provêm de ambos os espaços e esses estão imbricados, ainda que sejam motivadores de injustiças específicas e careçam de correções diferentes. Para Fraser, tanto a luta por redistribuição quanto a luta por reconhecimento são dotadas de importância central nos tempos capitalistas e devem ser consideradas sob uma ótica de não oposição e não monismo (teoria honnethiana).

Honneth, por seu turno, explica que compõe a teoria da luta por reconhecimento a partir de uma noção ampla de *reconhecimento*, haja vista que a injustiça que permeia a má distribuição material entre indivíduos e grupos gera lutas conflitivas por redistribuição, sendo estas, outrossim, lutas por reconhecimento. Para ele, a arena econômica é dependente da interação social e se encontra radicada na cultura, assumindo a moral vigente nesta (HONNETH, 2004, FRASER; HONNETH, 2003). Para Fraser, responder à pergunta *o que dá base às relações de poder assimétricas nas sociedades* é essencial (FRASER, 2003a). Esta distinção entre cultura e economia, ainda que vistas como interligadas, tem sido fonte de críticas à teoria de Fraser, encetadas, inclusive, por Honneth e Judith Butler, a qual trata da questão no campo dos estudos de gênero na filosofia política.

Assim, parece impossível dissociar as diferentes lutas por reconhecimento no campo da cultura e da economia. Nesses diálogos, percebemos paridades com discussões sobre a forma como grupos das culturas populares são materialmente remunerados por suas performances artísticas (sejam elas de cunho religioso ou não). Bem, na verdade, muitas vezes, não há sequer o reconhecimento de que as apresentações das culturas populares sejam “arte”, “apresentação artística”, “música”, “poesia oral” etc. E se o grupo é patrimônio, “merecem” uma remuneração mais alta ou os títulos e o sentido patrimonial são apenas simbólicos, não se traduzindo em valorização que gera benefícios financeiros e materiais para melhorar a (qualidade de) vida dos seus membros?

Sabe-se que o prestígio daquilo que é *popular* no sentido *massivo* é sempre traduzido em valorização que extrapola o simbólico e se estende para o financeiro, mas quando o *popular* aparece nas *culturas populares* não se vê essa mesma dinâmica. Aí vemos a romantização das culturas populares que devem ser *valorizadas* para *continuar* carregando a cultura do *povo*, da *nossa terra*, algo que é *bonito*, *genuíno*, que “não tem preço”, no sentido literal do termo. Do mesmo modo, temos o fenômeno da apropriação cultural¹¹⁷, quando indivíduos e/ou artistas de outras esferas sociais usam motes das culturas populares em suas produções artísticas sem repartir resultados, prestígios e (às vezes, enormes) lucros.

Aqui, abrimos um parêntese para compartilhar a reflexão de Rodney William sobre a noção de apropriação cultural, que está relacionada à sociedade capitalista e de consumo:

O conceito de apropriação cultural que estamos buscando começa com as reflexões de Abdias Nascimento sobre o genocídio do negro brasileiro. Não se trata simplesmente de reconhecê-la como uma prática negativa, que faz uso dos elementos de uma cultura sem compreendê-la ou, muitas vezes, desrespeitando seus significados simbólicos e históricos (e é justamente isso a diferencia do intercâmbio cultural). Embora ainda não seja considerada um crime do ponto de vista legal ou jurídico, a apropriação cultural tem implicações éticas que passam por questões diretamente relacionadas ao racismo e à *desumanização de grupos perseguidos ou discriminados*. [...] Tomando como exemplo a *sociedade de consumo*, onde tudo se transforma em *produto*, e mais especificamente a realidade brasileira, percebe-se que há muito tempo se usa uma estratégia para *tornar palatável a cultura afro*: *apagar* os traços negros, a origem ou qualquer outro elemento passível de rejeição, sobretudo aqueles que de alguma forma remetem à *herança religiosa* (WILLIAM, 2019, p. 80, grifo nosso).

No contexto amplo do objeto empírico estudado, sabe-se que alguns grupos se encontram diante do paradoxo já apontado por Aguiar, isto é, manter-se *autêntico* e *tradicional* ou filiar-se às práticas de consumo da sociedade moderna e capitalista? Acreditamos que, em se tratando de rituais de cunho religioso, isso se torne ainda mais complexo para a agência dos grupos e para quem os acompanha, assiste ou

¹¹⁷ Segundo resumo do livro que faz parte da série *Feminismos Plurais*, “o doutor em Ciências Sociais e babalorixá Rodney William trata o tema da *apropriação cultural* sob a ótica histórico-cultural do colonialismo, lembrando o processo de aculturação e aniquilamento dos costumes pelo qual passaram os povos escravizados. Faz, a partir daí, a conexão com as práticas predatórias dos *mercados capitalistas colonizadores atuais*, que se valem dos traços culturais de um povo para lucrar, e esvaziam de significado esses símbolos de pertencimento”. Disponível em: <<https://feminismosplurais.com.br/produto/apropriacao-cultural/>>. Acesso em: 15 nov. 2021. Ver: WILLIAM, Rodney. **Apropriação cultural**. São Paulo: Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

apoia. Esses paradoxos são mobilizadores de muitos conflitos entre as várias partes envolvidas e causam estranheza na parte da sociedade civil que consome e reproduz ideias como a “educação por amor”. Haveria, assim, as “culturas populares por amor”, dotadas de *valor* simbólico (em um sentido quase sacro), mas sem *preço* (“coisa por demais mundana”).

Mais uma vez, acreditamos que isso seja fruto da romantização cultivada por parte da sociedade e por parte de setores públicos e privados. Essas visões colocam as culturas populares como detentoras de um conhecimento que não “tem preço”, ainda que tudo na sociedade capitalista tenha preço, sim, e embora a qualidade de vida esteja diretamente ligada à remuneração financeira justa. É aquela máxima que também é aplicada a algumas profissões, como a dos professores: “ensine por amor, não por dinheiro”. Como dito acima, isso parece valer para as culturas populares também. Todo mundo está ganhando dinheiro com as suas apresentações artísticas, inclusive, muito dinheiro em alguns casos, mas *“vocês”, guardadores do passado, da tradição, da identidade da “nossa terra”, podem se apresentar ganhando transporte, alimentação e alguns reais. Na segunda-feira, vocês voltam aos seus trabalhos, onde podem ganhar seus salários mínimos fazendo aquilo para o que lhe cabe a “devida” remuneração. No dia da festa, vocês têm espaço para extravasar alegria, afinal, a vida é dura, mas vale à pena quando podemos esquecer o problema que é viver com limitações financeiras, com pouco acesso a direitos, à educação, à saúde, à bens culturais etc.* Esse discurso parece anedótico, mas tem como base histórias reais que escutamos ao longo da vida e das observações de campo. Do mesmo modo, existem discursos nesse tom quando se trata de patrimonialização de saberes e de fazeres: “para que virar patrimônio se eu não estou comendo melhor”? Nada é totalmente generalizável, mas é eticamente importante que essas questões estejam postas como pano de fundo em estudos sobre as culturas populares.

Após compreendermos as diferentes formas de conceituar reconhecimento em Honneth, baseados em diálogos críticos com Nancy Fraser, e após obtermos informações sobre a noção de apropriação cultural em Rodney William, evidencia-se a importância de conhecer perspectivas teóricas múltiplas e colocá-las em posição dialógica para pensar e analisar o mundo social contemporâneo, especialmente no âmbito dos estudos de grupos sociais. Na tessitura de teorias sociais, importa

reconhecer a complexidade que perfaz os grupos e seus atores, marcadamente em constante transformação e em situações conflituosas.

A noção de reconhecimento, sem desconsiderar seus limites, aparece como agência dos atores sociais em atos de *resistência* no interior das relações de poder ou nas lutas por direitos e estima social, eixos conceituais caros à teoria crítica e às teorias sociais na contemporaneidade. Axel Honneth e seus interlocutores oferecem ferramentas úteis para a compreensão dessa categoria cara às teorias sociais na atualidade, sublinhando a agência dos atores nas lutas por reconhecimento e em suas resistências, algo para mantermos em mente quando escutarmos as vozes das líderes da Taieira.

Às vezes, os estudos com foco nas culturas populares se constroem numa ótica romantizadora, cultuando o ato de resistência sem apontar para as violências e desigualdades estruturais envolvidas nesse processo. Ainda que esse não seja o enfoque de nosso estudo, é certamente um elemento formador da história e da agência do grupo de culturas populares que estamos observando que não queremos deixar de pontuar. A Taieira e outros grupos são majoritariamente compostos por pessoas pobres, e alguns deles são majoritariamente formados por mulheres pobres e negras. Ali onde está o termo *popular* há questões de classe envolvidas, além de toda a bagagem interseccional composta pelos marcadores de raça, gênero, sexualidade, religião etc.

Ao fecharmos o excerto e a reflexão que ele nos provocou, voltamos ao Encontro Cultural de Laranjeiras, incluindo outras nuances do evento, que também se atrelam, de alguma maneira, às discussões sobre reconhecimento. Ao analisar o processo ritual e festivo do Encontro Cultural de Laranjeiras, Aguiar assinala que originalidade, peculiaridade dos mitos de origem, aspectos artísticos e performáticos singulares, idade dos participantes e antiguidade são as principais características presentes nos discursos dos organizadores de eventos, mestres de grupos e brincantes ao se posicionarem quanto ao prestígio simbólico e autenticidade (AGUIAR, 2010, 2011, 2013). Além disto, a musicalidade e as indumentárias surgem como elementos de distinção para alguns grupos, elementos que participam da noção de poesia oral, que envolve vários aspectos além da voz. Essas peculiaridades, ao lado das supraditas, chamam atenção de diversos olhares e são possíveis

catalizadoras de hierarquias e assimetrias nas relações entre grupos e agentes culturais públicos, afirma Aguiar:

Taieira, Chegança, Cacumbi, Dança de São Gonçalo e Samba de Pareia – embora não sejam os únicos grupos que praticam essas manifestações folclóricas, já que há, por exemplo, em outras localidades do Brasil [...] *distinguem-se facilmente dos demais pela indumentária, pelas músicas, pelos toques dos tambores*. Isso não ocorre, por exemplo, com os grupos que praticam reisados e os sambas de coco, todos muitos parecidos entre si, de modo que é difícil identificar sua localidade de origem. Os cinco grupos mencionados são conhecidos pela maioria dos turistas que se dirige a Laranjeiras para vê-los. Os mestres desses grupos são também muito procurados pelos turistas, pela imprensa e pelos pesquisadores (AGUIAR, 2013, p. 86).

Acerca da idade, a atual líder da Taieira de Laranjeiras explica à pesquisadora que a idade das participantes da Taieira não é algo inautêntico, pois “sempre foi assim”, validando o ethos do grupo como “tradicional”: “presenciei uma conversa de Bárbara, mestra da Taieira, com uma pessoa que perguntava se, na Taieira, só dançavam crianças, e ela respondeu ‘sim, mas não é um grupo mirim, não, sempre foi assim’” (AGUIAR, 2013, p. 88). Vários informantes para a pesquisa de Aguiar afirmam que os grupos antigos e contínuos são tradicionais e, logo, autênticos e “folclóricos de verdade” (AGUIAR, 2013, p. 87), o que também é visualizado na idade dos participantes.

A Taieira surge como exceção frente a esse discurso, pois a sua continuidade histórica se dá pela formação infanto-juvenil. Ademais, no âmbito do Encontro Cultural de Laranjeiras, a Taieira (patrimônio imaterial de Sergipe), o Cacumbi e a Chegança são os grupos que estão no topo da cadeia de prestígio simbólico por fazerem parte dos rituais em homenagem aos santos protetores dos negros, São Benedito e Nossa Senhora do Rosário (performances na rua, mas que se desenvolvem em rituais dentro da igreja, no espaço considerado sagrado), seguidos pela Dança de São Gonçalo (patrimônio imaterial de Sergipe), pelo Samba de Pareia da Mussuca e por outros grupos (performances em palcos, na rua, no espaço público). Evidencia-se que o *ethos religioso* dos grupos lhes confere um selo de reconhecimento específico dentro do rol das manifestações das culturas populares (AGUIAR, 2013).

Além disto, é comum haver conflitos entre os diversos grupos que se apresentam no palco, especialmente entre os grupos do palco e da rua e os shows das “bandas de fora”, que disputam o espaço físico e sonoro do evento ao longo do

dia e da noite, tanto durante ensaios ou passagens de som quanto durante a apresentação. Se houver algum percalço, os grupos das culturas populares podem acabar perdendo espaço em prol das apresentações musicais *de massa*, o que já ocorreu na última década, confirma Aguiar (2013). Como dito acima, o valor investido nas “bandas de fora” é sempre muito mais volumoso.

Destarte, manter-se no rol dos grupos tradicionais é, para alguns, o que lhes indica razão para não deixar de manter suas vestes, seus cantos (poesia oral) e suas características gerais o mais próximo possível da *ideia de tradição* que os carregou até ali, ainda que mudanças e transformações pareçam inevitáveis e inerentes à existência do grupo. Isso aponta para a “invenção das tradições”, de Eric Hobsbawn e de Terence Ranger (1984). Na introdução da obra, Hobsbawn diz que busca analisar como as tradições surgem e se mantem, sem vislumbrar suas chances de permanência ou de desaparecimento.

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar *certos valores e normas de comportamento* através da repetição, o que implica, automaticamente; uma *continuidade em relação ao passado*. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um *passado histórico apropriado* (HOBSBAWN, 1984, p. 9). Consideramos que a invenção de tradições é essencialmente um processo de formalização e ritualização, caracterizado por referir-se ao passado, mesmo que apenas pela *imposição da repetição* (HOBSBAWN, 1984, p. 13, grifo nosso).

Percebe-se que a qualidade religiosa dos grupos ditos tradicionais influencia no modo como os brincantes e mestres constroem seus discursos para argumentar sobre sua autenticidade calcada na manutenção das práticas do passado, que é religiosa, apoiada pela instituição, pelo padre, pela mãe de santo, pelo poder público etc. Os ditos “sempre *foi* assim” ou “é um grupo antigo” estão carregados de uma defesa pública da dita autenticidade dessas práticas aos moldes do que seria uma defesa da crença com base na estrutura das instituições religiosas, nos mitos acerca dos santos populares cultuados e nas narrativas das experiências históricas dos fiéis, entre outros argumentos dessa linhagem, os quais conferem sentido à agência dos indivíduos que formam o grupo.

Essa defesa, do ponto de vista êmico, não estaria no âmbito da cultura (como a entendemos), mas no campo da ontologia, haja vista que a religião, em grande medida, é vivida e entendida como uma questão de *ser* e não de *se tornar*, como

afirma Hall ao delinear um conceito fluído de cultura. Quando pessoas religiosas são questionadas sobre suas crenças, é comum haver uma argumentação sobre suas práticas religiosas com base em uma ideia de totalidade da experiência na vida do presente e do passado, como reitera Greschat (2005): a religião – como totalidade e não apenas como uma esfera da cultura – compreende a comunidade, o sistema de atos, a doutrina e a sedimentação de experiências, e é uma totalidade viva e dinâmica. Neste sentido, a defesa da tradição e da religião são práticas que encontram similaridades nos discursos dos grupos das culturas populares e de seus pares.

O sociólogo Anthony Giddens reitera que as culturas tradicionais guardam o passado e os símbolos como via para manter viva a experiência dos povos. Nestes termos:

A tradição é um modo de integrar a monitoração da ação com a organização tempo-espacial da comunidade. Ela é uma maneira de lidar com o tempo e o espaço, que insere qualquer atividade ou experiência particular dentro da continuidade do passado, presente e futuro, sendo estes por sua vez estruturados por práticas sociais recorrentes. *A tradição não é inteiramente estática*, porque ela tem que ser *reinventada* a cada nova geração conforme esta assume sua herança cultural dos precedentes (GIDDENS, 1991, p. 38, grifo nosso).

Com base nesta definição, Giddens destaca o contraste entre modernidade e tradição a partir do modo como cada qual opera esta *monitoração reflexiva da ação*¹¹⁸, que ele define como *reflexividade*: na modernidade, a monitoração das ações e das práticas sociais está sob uma constante racionalização e não sob a autoridade do passado (GIDDENS, 1991, p. 39). Essa ideia parece estar contrastada nos discursos dos grupos das culturas populares citados por Aguiar. Segundo Giddens, mesmo quando o *conhecimento renovado* justifica uma prática tradicional, inclusive os seus valores, não se trata de uma autenticação da própria tradição, pois “a tradição justificada é tradição falsificada e recebe sua identidade apenas da reflexividade do moderno” (GIDDENS, 1991, p. 39). No que diz respeito à identidade, se, em consonância com o sociólogo Rogério Proença Leite (citando Giddens¹¹⁹), “a tradição

¹¹⁸ “[...] que reflete essa perspectiva de ver as relações sociais como condutas cotidianas que envolvem não apenas os indivíduos, mas o conjunto de atores envolvidos” (LEITE, 2010, p. 249).

¹¹⁹ “Para Giddens, ‘a identidade é a criação da constância através do tempo, a verdadeira união do passado com o futuro antecipado. Em todas as sociedades, a manutenção da identidade pessoal, e sua conexão com identidades sociais mais amplas, é um requisito primordial de segurança ontológica’” (GIDDENS, 1997, p. 100 apud LEITE, 2007, p. 91 – nota 1).

que orienta as ações de modo temporalmente contínuo e espacialmente localizado pode ser considerada *meio* de identidade e *base* para a segurança ontológica” (LEITE, 2007, p. 37, grifo do autor), significa que tais processos de *falsificação da tradição* implicariam em relativização de segurança ontológica?

No caso dos grupos das culturas populares, o contraste implica em dilemas que repercutem na manutenção e na perpetuação de suas práticas. À medida que se mesclam iniciativas modernizantes às referências tradicionais (como a religião)¹²⁰, ocorreriam processos de falsificação e fragilização da tradição dos grupos populares? Se “a tradição não é inteiramente estática, por que ela tem que ser reinventada a cada nova geração” (GIDDENS, 1991, p. 38)? Que papel tem a religião neste processo em que identidades são (re) construídas de forma não linear no seu lugar e no seu tempo (LEITE, 2010, p. 254)? Questões para pensarmos em outros estudos.

Prosseguindo com a questão da formação do grupo, no que tange à noção de “coletivo”, a Teoria Ator Rede (LATOUR, 2012), que integra atores humanos e não humanos, é um aparato teórico para compreender a formação do grupo, especialmente por sua autodenominação religiosa (culto aos santos católicos) e vozes coletivas presentes na performance ritual, como já dissemos no capítulo 3. Para Latour, nem sempre as ações são racionais, assim como nem sempre os atores obtêm os resultados pensados para as suas ações. A noção de rede vem da antropologia e é trabalhada por esta via: há vários atores na rede, incluindo os não humanos; a agência é ampla. Latour busca desconstruir a noção de que a intenção é fundamental para entender a ação social, dando caráter subjetivo para a ação. Para pensar o social no mundo contemporâneo, é preciso pensar nos atores que se constituem em redes; estas são formadas por seres com ou sem intenção, dotados de razão ou não. Há diversas formas de se aproximar do social; o social não pode ser reificado; o social só existe na relação. Logo, não existe o social, existem as associações; não há grupo, há formação de grupo. O coletivo é um conjunto de atores que se relacionam em torno de algum tipo de questão relevante para o grupo (LATOUR, 2012), no caso da Taieira de Laranjeiras, a crença em santos é uma delas.

¹²⁰ Tais como o apoio do poder público ou a *espetacularização da cultura* (LEITE, 2010) em resposta às demandas da *cultura do consumo* (consumo de lugares e de patrimônio cultural) (LEITE, 2007).

Segundo o mesmo autor, a formação do grupo supera o grupo em si, visto que o sentido está em reconhecer a dinamicidade do grupo, não uma simples investigação do grupo dado, admitindo a “incerteza: não há grupos, há formação de grupos”. O grupo, na sua formação social, busca se manter dentro de fronteiras definidas e conservadas, dentro das adjetivações que se consolidaram como relevantes para a sobrevivência dos grupos das culturas populares de Laranjeiras e de Sergipe: “grupos folclóricos tradicionais” (antigos, do passado, centenários, autênticos, originais etc.). No campo das culturas populares, esses grupos não são, em geral, sinônimos de “expressões artísticas” no sentido amplo, mas carregam suas próprias características, mormente por conta do adjetivo “popular”.

A pesquisa de Aguiar revela que os grupos parafolclóricos, em geral, não são vistos e descritos como manifestações das culturas populares *tradicionais*, como *folclore* [sic], o que é, em alguns casos, corroborado tanto pelos grupos tradicionais quanto pelos grupos considerados parafolclóricos¹²¹. E o crivo central para esta separação é a noção de tradição construída pelos sujeitos, a qual, como dito alhures, é bastante tributária à ideia de *antiguidade* e tempo de existência (AGUIAR, 2013). Contudo, outras falas coletadas pela pesquisadora denotam que há linhas que diferenciariam os grupos mirins dos parafolclóricos (não tradicionais, não autênticos, não originais):

Há, contudo, um efeito paradoxal na denominação dos grupos mirins como não originais, já que, embora eles sejam considerados “não autênticos”, sua presença atesta uma continuidade futura do grupo “autêntico”. Em nome da valorização do original e do autêntico, se adotam comportamentos e condutas que não são por eles mesmos considerados autênticos. Há uma descontinuidade de discurso em nome de uma continuidade cultural: “O grupo parafolclórico foi criado para alimentar os grupos autênticos, porque antigamente os jovens tinham vergonha de dançar, então se acostumasse desde criança eles iriam crescer e não iriam ter vergonha de ir para os grupos folclóricos (...) a maioria dos meninos que iniciaram no Cacumbi-mirim estão hoje na Chegança (Jorge, entrevista indireta, 11.1.2011; grifo meu)”.

¹²¹ Aguiar coleta a seguinte afirmação da mestra popular Nadir, do grupo Samba de Pareia da Mussuca, de Laranjeiras, sobre o grupo Samba de Pareia Mirim e Reisado: “porque é o grupo mais novo. O meu Reisado também é parafolclórico, não é folclórico *ainda*. Porque eles estão contribuindo agora, aí é “*para*”, não é mesmo o original. Original é o São Gonçalo e o Samba de Pareia, porque esse Samba de Pareia ele não é de agora, não (...) foi no tempo da escravidão, então esse grupo é velho, é *folclore*” (Nadir, entrevista, 17.1.2011 apud AGUIAR, 2013, p. 88, grifo nosso).

A partir destas colocações, pode-se aventar que os grupos mirins não são os antigrupos primários dos grupos folclóricos tradicionais, ao passo que um grupo parafolclórico, sobretudo os que surgem fora dos âmbitos das culturas populares, seriam antigrupos do grupo tradicional? Conforme o exposto pela mestra Nadir, não (ver nota 121), pois as práticas parafolclóricas também ocorrem no seu contexto, resta saber se ela usa o termo por estar misturando as noções (como explicou Azevedo no capítulo anterior) ou se para ela não faz sentido fazer uma diferenciação entre grupo mirim e parafolclórico. Em alguns casos, sabemos que surgem grupos parafolclóricos em espaços universitários, em cursos de danças, de artes, como atesta a pesquisa de mestrado de Amorim (2008) sobre os Cocos no Ceará. Amorim informa que existem

[...] os jovens universitários que montam grupos de reisado tradicional; os grupos de boi-bumbá etc. Todos esses movimentos, liderados em sua maioria por jovens universitários, realizam o movimento de ir “beber na fonte” da “cultura popular tradicional”, como eles dizem. Ou seja, quando pretendem organizar um grupo dessa natureza, esses jovens visitam os lugares onde moram os chamados ‘mestres’, que são nessa perspectiva os guardiões do saber tradicional dos brinquedos populares. [...] O curioso é que, passado o período de aprendizagem, esses grupos de jovens reivindicam a sua própria autenticidade como um grupo herdeiro de mestre “fulano”, portanto, também pertencente à cultura popular tradicional. E, como os desdobramentos dessa trama são infinitos, o mestre que os formou é o primeiro a reconhecê-los como autênticos brincantes tradicionais (AMORIM, 2008, p. 40).

Não temos (até o momento) informações sobre a existências de grupos formados e atuantes que apresentem estas características em Sergipe. Grupos dessa alçada seriam vistos como *antigrupos* pelas lideranças e pelos membros de grupos das culturas populares arrolados nesse item? Como já apontamos anteriormente, poderia ser um caso de apropriação cultural? Comumente, essas práticas de apropriação cultural acontecem em ações pontuais, em músicas, em apresentações, em produções artísticas diversas, na moda, em souvenirs no âmbito do mercado turístico etc. (sobretudo quando há possibilidade de ganho financeiro e quando extrapola a prática da “homenagem”). Entretanto, desconhecemos a existência fixa de grupos parafolclóricos que replicam produções artísticas das culturas populares em Sergipe fora do âmbito popular (na universidade, por exemplo).

Conforme Ribeiro (2003a), grupos parafolclóricos surgem como novidade no espaço geográfico das culturas populares e, a partir de sua liberdade de renovação, criam e recriam suas agendas a partir de e em consonância com as necessidades

(culturais) modernas, incluindo o turismo e as demandas advindas da sociedade de consumo, que também atingem as atividades culturais, artísticas e religiosas. Estes fenômenos estão bastante atrelados às necessidades de projeção e readaptação econômica das localidades (RIBEIRO, 2003a). Nesses casos, é comum não haver, necessariamente, comprometimento com agências religiosas. Outra característica é que, nesse contexto, se dá muito mais uma *replicação* de práticas do que uma dinâmica de produção própria; essa replicação raramente (ou nunca) está amparada em criações poéticas orais e em crenças religiosas que remontam a práticas tradicionais, com bastante frequência orais.

Ademais, em alguns casos, as ações de entidades gestoras de turismo também buscam angariar manutenção, reposicionamento ou reconstrução da imagem da região, da cidade, do país (GOMES, 2011), o que pode incluir formas de incorporação de certas práticas das culturas populares na agenda turístico-cultural das localidades e na busca por patrimonialização via Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) ou via órgãos locais que se dedicam à mesma finalidade.

Ribeiro critica iniciativas políticas que usam indivíduos e grupos para uma manutenção mecânica do folclore [*sic*], ou seja, com fins de lucro, prestígio político e prestação de serviço turístico, sem atentar para as características do grupo, comumente religiosas. Ademais, os organizadores dos eventos começam a patrocinar ao invés de apoiar estes grupos. Segundo o autor, isto coloca *as cultuas populares nas mãos do poder público*, que angaria o direito de lhes direcionar, interferindo em suas vestimentas, nas datas e no tempo de suas apresentações, pagando-lhes cachê e tornando-os meros “animadores de festas”. Estas intervenções consolidam o *esvaziamento de sentido e a descaracterização dos grupos* na atualidade, *corrompendo a sua autenticidade e tradição*, assevera Ribeiro em sua leitura da realidade pesquisada (RIBEIRO, 2003a, 2003b).

Embora essas colocações sejam importantes em vários aspectos, é mister que acepções como estas sejam investigadas a partir das vozes dos atores que dinamizam a existência, as readaptações e as permanências dos fenômenos culturais populares (e religiosos, quando for o caso) em suas multidimensões sociais, nas relações com religiões institucionais, com outros grupos, com a sociedade e com o poder público. Como vimos no capítulo 2, existem discursos de fronteira nas culturas

populares, e elas não são desprovidas de agência, embora partícipes de relações de poder desproporcionais.

Não podemos, sem maiores sinais, colocar as pessoas que atuam de forma coletiva em grupos de culturas populares como vítimas que foram simplesmente colocadas na posição de “fantoche” pelo poder público. Ainda que haja conflitos e descontentamentos amplamente conhecidos e até já relatados nesse trabalho, não quer dizer que esses grupos não tenham uma agência autônoma e consciente; não significa que não escolheram participar dessas relações e desses eventos, independentemente das consequências, dos desequilíbrios e até das injustiças que venham a surgir. O mesmo pode ser pensado com relação à apropriação cultural. Sabe-se que o fenômeno existe, mas para identificar sua ocorrência é preciso compreender se existe (ou não) consciência sobre a prática, escolha, participação e anuência por parte dos sujeitos envolvidos (quando se trata de grupo específico).

Como dito alhures, temos que ter muito cuidado com a “síndrome de salvador” no campo acadêmico. E, aqui, podemos lembrar da reflexão de Jesús Martín-Barbero, já referida em nota em outro momento, a qual atesta as complexidades dessas inter-relações:

Nem toda assimilação do hegemônico pelo subalterno é signo de submissão, assim como a mera recusa não o é de resistência, e que nem tudo que vem “de cima” são valores da classe dominante, pois há coisas que, vindo de lá, respondem a outras lógicas que não são as da dominação (MARTÍN-BARBERO, 1997, p. 107).

4.3 Taieira de Laranjeiras – processos rituais e desafios na atualidade



Foto: Neu Fontes (2019). Foto: “Cortejo desde o Terreiro Santa Bárbara Virgem para a Igreja Nossa Senhora do Rosário e São Benedito”.



Fonte: acervo da pesquisadora (2019). Foto à esquerda: “Igreja N. S. do Rosário e São Benedito”. Foto à direita: “Grupo da Taieira em frente ao altar para participar da missa”.



Fonte: acervo da pesquisadora (2019). Foto: “Padres, rainhas e coordenadora da Taieira”.

Em Sergipe, no dia seis de janeiro, comemora-se o dia dos santos protetores dos negros, São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. Um dia de festa que conta com a participação de grupos das culturas populares de cunho religioso, a Taieira, a Chegança (ver Anexo 1) e o Cacumbi (Ver Anexo 2). Na íntegra, segue o texto disponível no portal do Museu da Gente Sergipana, que explicita a descrição atualmente disponível, via QR Code, na placa em frente ao monumento da Taieira no *Largo da Gente Sergipana*, amplamente referido nesse estudo. Ao iniciar o texto com colocações históricas, a descrição detalha a indumentária, os instrumentos e as ações da Taieira na Festa de Reis, sempre colocando em relevo seu caráter religioso:

A talheira, denominação antiga do folguedo, já fazia suas apresentações na Vila de Nossa Senhora da Purificação e Santo Amaro, na Bahia, em festejos importantes como nas comemorações pela celebração do casamento de Dona Maria I com Dom Pedro III, de Portugal e Algarves, realizado em junho de 1760. O som do tambor e dos ganzás, chamados de querequeché, anunciam a chegada das Taieiras. *De forte influência africana, ligada ao culto nagô, se apresenta em louvor à Nossa Senhora do Rosário e a São Benedito, santos protetores dos negros.* Sendo uma *dança-cortejo de intenção religiosa*, estão presentes nas festas dos seus Santos de devoção, no Natal, para louvar o Menino Jesus, no Ano Novo e no dia dos Santos Reis, quando a rainha das Taieiras é laureada, com a coroa de Nossa Senhora do Rosário, pousada sobre sua cabeça, pelo Padre, durante a missa. Terminada a cerimônia, as Taieiras saem da Igreja, sem dar as costas para o altar, passando o cortejo para as ruas. Integram o folguedo, as Taieiras que usam trajes com blusa vermelha e saia branca, adornadas por laços de fitas

coloridos, e chapéus brancos igualmente enfeitados com fitas e flores vermelhas, levando nas mãos as varetas, feitas de madeira, forradas com papel colorido e encimadas com flores, ou ainda pequenas cestas enfeitadas com fitas e flores; o Ministro, que acompanha de perto o Rei; a Rainha, chamada Perpétua, que veste um traje diferenciado e carrega manto e coroa dourada ou prateada feita com papelão e papel laminado; as Guias, que lideram os cordões e usam a mesma indumentária das Taieiras, diferenciada por uma fita que cruza o peito; as Lacraias, brincantes que seguram a sombrinha para a Rainha, com trajes iguais as Taieiras; os Capacetes, meninos que guardam o Rei; e o Figural ou Patrão, que toca o tambor. *O grupo, dividido em dois cordões dançam e cantam. Tirante: Sinhô São Binidito, taiê, São Binidito, valei-me!!! Coro: Sinhô São Binidito, taiê, São Binidito, valei-me!!!* A dança tem uma coreografia simples e sincronizada pela música e pela batida das varetas, que cadencia o ritmo nos chamados combates, quando cruzando ou girando em um movimento chamado de meia lua, demonstra uma grande beleza estética. São destacados os grupos dos municípios de Japaratuba, Lagarto e Laranjeiras. *A Taieira de Laranjeiras é a mais antiga manifestação desse folguedo em Sergipe, cujo ponto alto é a coroação*, quando o badalar dos sinos e o estourar dos fogos de artifício, anunciam para a cidade que a Rainha foi coroada. Participam desse momento de festa os demais grupos que louvam o dia dos Santos Reis, como os Cacumbis, a Chegança, o Reisado, o Samba de Pareia, com suas coreografias (MUSEU DA GENTE SERGIPANA, s/d, grifo nosso).

Nesse ponto, com base em materiais coletados em observações de vivências ritualísticas e de falas públicas, vamos descrever o ritual de Coroação da Rainha da Taieira na Festa de Reis em Laranjeiras-SE e, também, um evento ocorrido alguns meses depois, no Museu da Gente Sergipana em Aracaju-SE. Na ocasião, as lideranças da Taieira foram convidadas para participar da amostra de um documentário sobre a Taieira e de uma roda de conversa, evento relativo ao Mês da Consciência Negra. Optamos por fazer essa descrição de forma corrida, sem ainda adentrar na parte analítica, para não comprometer o entendimento do fio narrativo.

4.3.1 Ritual de Coroação da Rainha da Taieira na Festa de Reis de Laranjeiras – Sergipe (2018)

Acompanhamos o grupo da Taieira desde 2014. Em 2017, 2018 e 2019, anos iniciais do doutorado em Sociologia, estivemos em campo para observar o Ritual de Coroação da Rainha da Taieira na Festa de Reis de Laranjeiras – Sergipe. Nesse espaço de relatório de dados, optamos por descrever os dados colhidos no ano de 2018, devido ao acontecimento diferenciado e histórico que presenciamos, o qual será descrito a seguir. O material advindo de observação direta coletado nos anos de 2017 e 2019 revelou uma descrição muito parecida no que tange à realização do ritual. Por essa razão, esses dados não serão repetidos nessa seção, embora tenhamos

escolhido usar algumas imagens fotográficas coletadas nessas ocasiões. Como salientamos na introdução, a partir do início de 2020, nossa pesquisa doutoral foi em alguma medida prejudicada pela impossibilidade de inserções complementares no campo devido à pandemia de Covid-19.

Como revelam as imagens acima, na manhã de domingo, no dia 7 de janeiro de 2018, a igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito¹²², em Laranjeiras-Sergipe, está de portas abertas e os sinos badalam para anunciar a missa que está prestes a acontecer. Na cidade histórica e de fortes raízes negras, Laranjeiras, cujos elementos arquitetônicos, históricos e paisagísticos foram tombados pelo IPHAN no ano de 1996¹²³, a missa da Festa de Reis faz parte da programação do Encontro Cultural de Laranjeiras, mas essa festividade pode acontecer na mesma época fora do Encontro ou independente dele. Na verdade, historicamente, o Encontro surge em torno desse evento religioso e do ritual de Coroação da Rainha da Taieira, e não o contrário. A Festa de Reis de Laranjeiras faz parte do *ciclo natalino* no estado de Sergipe. Como explicamos na introdução, essa festa está entre outras milhares de festas religiosas que acontecem no estado de Sergipe anualmente, muitas delas reconhecidas como “festas-patrimônio”, conforme propõe Vargas (2014).

Em documento elaborado pelo Governo do Estado no ano de 2010, lemos que

os festejos do Ciclo Natalino traduzem, como aqueles do Ciclo Junino, a religiosidade dos nordestinos e a *capacidade de produção de rituais pagãos* associados às bênçãos, novenas, trezenas e procissões. Entretanto, *sem a mesma animação e participação popular*. O período natalino é caracterizado por *manifestações mais restritas e familiares de iniciativa das comunidades católicas*. As danças do Ciclo Natalino estão mais presentes no território Grande Aracaju. O Reisado é a manifestação mais cultivada, presente em várias cidades. Maracatu, Taieiras, Pastoril, Cacumbi e Guerreiro permanecem em atividade em outros municípios. O São Gonçalo é preservado em alguns municípios, com destaque para Campo do Brito (Agreste Central) e Laranjeiras (Grande Aracaju) (GOVERNO DE SERGIPE, 2010, p. 37, grifo nosso).

¹²² Essa edificação religiosa de Laranjeiras surgiu como espaço segmentado de culto para os negros. Segundo Santos (2006, p. 19), “os aristocratas cultuavam seus santos nos altares domésticos ou na Igreja do Sagrado Coração de Jesus, sede da Irmandade do Santíssimo Sacramento, que associava os ricos da localidade. Pretos e pobres congregavam-se na Irmandade de São Benedito, sediada na Igreja de mesmo nome [...]”.

¹²³ Ver: BRASIL. Lista dos bens culturais inscritos no Livro de Tombo. Ministério da Cultura. Brasília: IPHAN, 2013.

A missa da Festa de Reis, alocada no ciclo natalino, homenageia Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, santos protetores dos negros. E três grupos fazem seus rituais ao longo da manhã: a Taieira, o Cacumbi e a Chegança (a descrição dos dois últimos, disponível no site do Museu da Gente Sergipana, consta nos Anexos 1 e 2). A Taieira é a primeira a fazer uma parte do seu ritual (a coroação da rainha), que acontece um pouco antes da benção final da missa. Ou seja, esse ritual de coroação integra a liturgia oficial da celebração religiosa católica. Os outros grupos fazem suas participações após o término da missa, e a Taieira também retorna para entoar seus louvores e danças aos santos após o encerramento do ato litúrgico de tradição católica.

Saindo em cortejo desde o Terreiro Nagô Santa Bárbara Virgem, localizado no centro histórico de Laranjeiras, o grupo das taieiras, juntamente com as outras personagens do grupo¹²⁴, ornadas com suas vestes coloridas, primeiramente, canta às margens do rio Continguiaba, mais especificamente no porto, onde fazem louvores à Iemanjá. A seguir, se dirigem à igreja em procissão entoando cantos e tocando instrumentos musicais¹²⁵. O grupo é acompanhado por pessoas da comunidade local, turistas, visitantes, espectadores e pesquisadores. Sem parar de cantar, o grupo sobe as escadarias da igreja e é o primeiro a entrar na igreja, colocando-se sentadas nos

¹²⁴ Em entrevista cedida a Jorge Ducci e Martha Sales, Bárbara descreve a composição da Taieira, revelando que à época havia uma configuração específica do grupo devido às condições do momento: “[...] a taieira é formada por meninas, o número geralmente varia de ano a ano e são chamadas de guias, tem eu que sou a primeira guia, a que fica ao meu lado no segundo cordão, que são dois cordões, é a contra-guia, e as demais guias, tem cinco meninos. Um que é o patrão, é o rapaz que toca tambor, tem o rei, tem dois capacetes e um ministro, e tem duas rainhas, só que só sai por enquanto uma que é a perpétua, que é aquela que só pode se ausentar do grupo se tiver doente ou se falecer. *A outra rainha nós não temos, e a presença também de lacraias, que são duas, que são aquelas que seguram as sombrinhas para essas rainhas, também no momento não temos.* E uma coordenadora, que é Ciza, que antes não havia isso no grupo porque minha mãe era quem fazia tudo, mas hoje, como sou eu, então, eu preciso de uma ajuda, então, quem me auxilia, quem me ajuda a fazer enfeites de chapéus, paus, cestinhas, roupas na coordenação do grupo, é ela quem faz, juntamente comigo”. Em: DUCCI, Jorge. A taieira e o Nagô. Herança em dobro. Entrevista. 2008. Disponível em: <<http://www.sulanca.com/pesquisa.asp?pag=5>>. Acesso em: 15 nov. 2018. (Grifo nosso).

Em relato posterior, a coordenadora da Taieira afirma que tinham conseguido retomar a presença das lacraias: “*para nós é muito importante que tudo o que veio do passado continue do mesmo jeito. Por isso, estamos trazendo hoje as lacraias [mucamas das rainhas] que há muito tempo se apresentavam com as taieiras*” (MELLO, 2011, p. 155, grifo nosso).

¹²⁵ Segundo Bárbara, os instrumentos usados compreendem: “um pequeno tambor, um querequexé, um pau e uma cestinha, a cestinha onde nós colocamos os doces, que são servidos nas casas das pessoas onde nós vamos dançar, então, aqueles doces que não foram servidos, os que nós não comemos, nós colocamos nas cestinhas, para trazer para casa” (DUCCI, 2008).

bancos em frente ao altar para participar da missa, que é anterior aos rituais e às apresentações que os grupos vão realizar posteriormente.

No dia 7 de janeiro de 2018, a missa é ministrada pelo pároco local e por um padre convidado, “filho de Laranjeiras”, que está na cidade. A missa é realizada seguindo a liturgia católica, com orações, cantos, homilia etc. Antes de encerrar a missa, o sino toca novamente, enquanto alguém entoia um canto para a entrada de duas crianças vestidas de anjo, que vão até o altar levando a coroa de prata de Nossa Senhora do Rosário. Ao longo do ano, essa coroa fica exposta no Museu de Arte Sacra de Laranjeiras. As crianças entregam a coroa de prata ao padre, que segura a coroa por alguns segundos sobre a cabeça da santa, sem toca-la. Depois, ele a encaixa na cabeça da imagem. Nesse interim, a rainha da Taieira se aproxima da santa e do padre e sobe um degrau do altar, acompanhada por Bárbara, líder da Taieira e Lôxa do Nagô Santa Bárbara Virgem. A rainha entrega a coroa artesanal que estava em sua cabeça até então para Bárbara segurar.

A seguir, o padre olha para Bárbara e faz um sinal pedindo a coroa que está em suas mãos. Ela sobe um degrau e lhe entrega a coroa artesanal. Quando ele coloca a coroa na cabeça da rainha da Taieira, puxa os aplausos das pessoas presentes na missa. Bárbara aponta para a coroa de prata que está na cabeça da santa e troca algumas palavras com o padre; provavelmente, ela está lhe explicando que houve um equívoco, o que é evidenciado nas suas expressões faciais que indicam descontentamento.

A mesma canção continua sendo entoada pela vocalista que participou de outras partes da missa anteriormente, acompanhada de um toque musical de gravação eletrônica, acionado em caixas de som. O padre acena positivamente e aponta para a coroa artesanal que está na cabeça da rainha, e começa a descer os degraus do altar. Ao chegar na parte mais baixa do altar, o líder da Chegança fala algumas palavras ao ouvido do padre. A rainha coroada com sua própria coroa também desce, e Bárbara acena negativamente com a cabeça, trocando olhares com outras integrantes do grupo que estão à direita do altar.

Durante todo esse percurso, a música continua sendo executada. Depois de mais alguns minutos de canto, a canção se encerra. No primeiro segundo de silêncio, a coordenadora da Taieira, Dona Ciza, diz em voz alta: “*Tá errado! Tá errado! Se a*

tradição é tirar a coroa da cabeça de Nossa Senhora e colocar na rainha da Taieira, isso tem que ser feito!”¹²⁶ As pessoas presentes concordam gritando “tá certo”, “muito bem”, “é a tradição” e apoiam a coordenadora com fortes aplausos e gritos.

Enquanto isso, o padre troca algumas palavras com o outro padre (cidadão de Laranjeiras convidado para a missa) e, a seguir, começa a se dirigir novamente para a parte superior do altar. Enquanto pega a coroa de prata da cabeça da imagem da santa Nossa Senhora do Rosário, a rainha da Taieira e Bárbara se dirigem para mais perto da santa, e a vocalista recomeça a mesma canção que cantou na coroação anterior daquele dia, agora repetida para a requerida correção do ato ritual. Bárbara pega a coroa artesanal da rainha, e o padre levanta a coroa de prata até ela ficar acima da cabeça da rainha e a deixa ali por uns 2 ou 3 segundos, sem encostá-la na sua cabeça.

As pessoas presentes aplaudem muito esse ato e gritam de forma festiva e animada. Bárbara devolve a coroa artesanal para a rainha, e elas se posicionam novamente à direita do altar, junto com as outras integrantes do grupo, mais abaixo das escadas que levam ao altar. Ao final da canção, o outro padre diz “viva Nossa Senhora, viva São Benedito, viva o povo de Deus”, e a comunidade aplaude e também responde com vivas. Por fim, os padres procedem com a bênção final para encerrar a missa.

¹²⁶ Como já vimos anteriormente, com base na descrição de Péricles Andrade (2010), ocorreu outro episódio parecido com este há alguns anos. Em entrevista cedida a Jorge Ducci e Martha Sales, Bárbara e Ciza relatam esse evento: “(Martha Sales) **Houve um momento que a igreja não abriu as portas para compartilhar da coroação, você pode falar desse episódio?** (Bárbara): Aconteceu um episódio, quando nós, eu já dançava na taieira juntamente com minha mãe, fomos fazer o louvor na igreja a São Benedito e a Nossa Senhora do Rosário. Nessa época, o padre não coroou as taieiras, pois, quando a gente tava entrando na igreja fazendo louvor, ele fechou a porta na nossa cara, mas isso só aconteceu nesse ano, o padre foi transferido, veio um outro padre e seguiu-se com a coroação normal até hoje. (Martha Sales): **E isso você vê como uma forma de preconceito?** (Bárbara): Sim, com certeza, ele não respeitou nossa louvação, e acabou acontecendo isso, ele fechou a porta, não se sentiu arrependido, não sentiu que tava fazendo... ele disse que a taieira estava interferindo na missa, então fechou a porta da igreja na nossa cara; e aconteceu isso, ele foi dispensado e veio um novo padre que nos acolheu muito bem. (Ciza): Nesse ano, a taieira fez o louvor assim mesmo, com a porta fechada, do lado de fora, e ele dizendo a missa lá dentro, e a taieira dançando na porta da igreja, tanto a taieira quanto os outros grupos que vieram, fizeram o louvor ali na porta, não adiantou ele fechar a porta porque o louvor foi feito, né? A única coisa que deixou de ser feita foi a vênica, né? A coroação e a vênica, porque a vênica, as meninas vão botar os ramos de flores que levam, no pé do santo e não pôde fazer isso, o resto foi feito” (DUCCI, 2008, grifo do autor).

Após o encerramento da missa, o grupo da Taieira sai da igreja. Uma parte das pessoas que assistiu à missa permanece dentro da igreja, pois vão esperar a entrada dos três grupos que farão suas homenagens e louvores aos santos. O primeiro grupo a retornar é a Taieira. Elas entram cantando e tocando os seus instrumentos. Cantam e dançam em duas filas em frente ao altar. A rainha e a coordenadora ficam sentadas à direita, e os reis ficam parados, em pé, atrás das taieiras. Bárbara e o personagem patrão ficam à frente na fila, um em frente de cada cordão de taieiras, conforme podemos ver na imagem abaixo.



Fonte: acervo da pesquisadora (2018). Foto: “Cordões da Taieira”.

Depois, ficam de joelhos e continuam entoando outro canto e balançando os ganzás (ou querequexé), acompanhadas das batidas contínuas do tambor. Em outro momento, mantendo as mesmas filas, cantam, dançam e, depois, ficam de frente umas para as outras. De forma alternada, a começar pelo lado que está mais próximo do altar, as duas que estão na ponta vão até o altar e colocam um ramo de flor lilás sobre cada um dos lados do altar (parte do ritual chamada de “vênia”). A seguir, se olham e fazem um movimento de reverência, baixando e levantando o tronco. Voltam para a fila, e as outras duplas fazem o mesmo movimento até o fim do canto. As outras integrantes ficam cantando e dançando o tempo inteiro.

Ajudantes ficam na retaguarda instruindo as taieiras mais jovens; aparentemente, são as mães das pequenas meninas. Outros cantos e danças com coreográficas mais complexas são apresentados a seguir. Em alguns momentos, determinados instrumentos são utilizados na dança em detrimento de outros. Os reis ficam atrás, observando tudo durante a maior parte do tempo, mas há cantos em que eles vem ao centro da dança para participar da performance. Ao final, as taieiras apresentam uma dança mais animada, na qual algumas meninas (uma de cada vez), dançam balançando os quadris até o chão com as mãos na cintura no centro, entre os cordões.

Antes de as taieiras saírem da igreja, Bárbara profere o seguinte discurso (grifo nosso):

O que nos trouxe hoje aqui à Casa de Deus, à Igreja do Senhor, como todos os anos acontece, foi a *fé nos nossos santos de devoção*. E o que vimos mais uma vez foi o desrespeito com a cultura de Laranjeiras e com as taieiras de Laranjeiras, uma *tradição de mais de 100 anos*. E eu gostaria de dizer também que Cristo...eu não estou aqui para falar de religião, eu abraço todas as religiões, não sou contra nenhuma religião e nem contra nenhuma fé, mas eu acredito que Cristo veio ao mundo para nos ensinar um valor. E ele deixou o mandamento maior de todos, que foi “amai uns aos outros como eu vos amei”. Então, era esse amor que eu queria ver abraçado em minha cultura, abraçado em Laranjeiras, e não é porque eu sou de culto africano, que eu não tenho respeito pela Casa de Deus e pelas outras religiões. Então, é isso que eu gostaria de esclarecer a vocês, em nome do meu amor, do meu amor pela minha cultura, eu saio daqui hoje de cabeça erguida tendo a certeza de que eu fiz o meu dever (Fala pública da líder da Taieira, Bárbara Cristina dos Santos, coletada em observação da pesquisadora no dia 7 de janeiro de 2018, na Festa de Reis, em Laranjeiras, Sergipe, grifo nosso).

Bárbara é aplaudida fortemente por alguns minutos e retorna ao grupo, que está em frente ao altar. A Taieira começa a entoar o tambor, a cantar e a dançar novamente, sob mais aplausos. Após o discurso de Bárbara e depois de terem entoado diversas canções, acompanhadas das respectivas coreografias e musicalidades, começam a sair da igreja de costas. Assim, as taieiras não dão as costas ao altar da igreja, ou seja, é um ato pensado nesse sentido. Neste trajeto até a saída da igreja, são aplaudidas de forma contínua, festiva e intensa pelas pessoas que assistem à apresentação.

Depois que o grupo da Taieira sai da igreja, a Chegança entra e faz as suas apresentações. Por último, entra o grupo do Cacumbi que também faz as suas performances no evento. Após todos os grupos se apresentarem, a Taieira sai

novamente em cortejo pelas ruas de Laranjeiras, para dançar e cantar nas casas das pessoas que as convidaram¹²⁷. Os grupos retornam à tarde para participar da procissão de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, que acontece nas ruas do centro histórico de Laranjeiras, com cortejo que segue as imagens dos respectivos santos. Com a conclusão da procissão, se dá por encerrada a Festa de Reis.

4.3.2 Relatos das líderes da Taieira no evento “Mês da Consciência Negra: As Taieiras de Laranjeiras – Dança e Tradição”

Em complemento ao que descrevemos até aqui, ou seja, aos dados coletados na observação do ritual público de Coroação da Rainha da Taieira na Festa de Reis, seguimos com outra observação pública (de discurso em evento) que realizamos alguns meses depois, em novembro de 2018, quando o Museu da Gente Sergipana, localizado no centro histórico de Aracaju – SE, promoveu o evento “Mês da Consciência Negra: As Taieiras de Laranjeiras – Dança e Tradição”¹²⁸. Nesse evento, estavam presentes as líderes da Taieira, componentes da roda de conversa, alunos de algumas escolas públicas de Aracaju, professores, pesquisadores, ativistas e público em geral.

Os relatos transcritos a seguir tornam-se relevantes para o nosso estudo porque, na ocasião, o assunto do conflito ocorrido na Coroação da Rainha da Taieira no início do ano foi trazido à baila nos discursos de pessoas envolvidas no evento; ademais, outros elementos importantes para compreender a formação, a manutenção e a dinâmica da cultura e da atuação religiosa da Taieira foram arrolados nas falas que descreveremos a seguir.

¹²⁷ “[...] nós aguardamos na igreja a apresentação do Cacumbi e da Chegança, quando eles terminam de fazer seus louvores, nós nos retiramos e daí vamos, então, às casas das pessoas que nos convidaram, cantar e dançar nas casas dessas pessoas” (DUCCI, 2008).

¹²⁸ Segundo a supervisora do Museu, Karla Jamylle: “Escolhemos as Taieiras por serem de Laranjeiras, por serem um *grupo de resistência*, brincado por mulheres negras, onde há presença de homens, mas a maioria são meninas. Além de Laranjeiras ser uma cidade de resistência, marcada pela escravidão em Sergipe. E justamente por isso escolhemos este grupo. Dessa forma, o Museu pode dar destaque e colocar em pauta a importância de se preservar a manifestação, principalmente trazendo as escolas, que muitas vezes não conhecem a sua própria cultura”. Fonte: CLICK SERGIPE. Portal. Mês da Consciência Negra acontece no Museu da Gente Sergipana. Disponível em: <<http://www.clicksergipe.com.br/entretenimento/23/47580/mes-da-consciencia-negra-acontece-no-museu-da-gente-sergipana-.html>>. Acesso em: 12 set. 2020.

No dia desse evento, em 20 de novembro de 2018, inicialmente, foi exibido o documentário “Taieiras” (2009, Aperipê TV)¹²⁹, com direção de Pascoal Maynard e com duração de 24m:29s. A exibição foi seguida de uma roda de conversa com a mediação da professora Lina Regina, da Universidade Federal de Sergipe. A mestra Bárbara Cristina e a coordenadora da Taieira, Maria do Espírito Santo, mais conhecida como Dona Ciza, participaram da roda de diálogo. Após as saudações e agradecimentos, Lina Regina coloca a seguinte pergunta para Bárbara:

[...] falando sobre as taieiras, que é um movimento de resistência, é um movimento oriundo do terreiro, e tem essa comunicação estreita com a instituição da igreja católica, eu queria saber de vocês, como é, primeiro, esse movimento de resistência, ser um grupo majoritariamente feminino, que tem uma liderança feminina, que tem esse recorte, e queria saber como é essa comunicação que vocês conseguem harmonizar tão bem entre o nagô, que é uma religião oriunda de matriz africana, vocês podem perceber pela rítmica, pelos instrumentos utilizados, e dentro da igreja católica (Fala pública de Lina Regina, coletada em observação da pesquisadora no evento “Mês da Consciência Negra: As Taieiras de Laranjeiras – Dança e Tradição”, 2018).

A essa pergunta, Bárbara responde o seguinte:

Primeiramente, para mim, é um prazer estar aqui hoje, no dia da consciência negra enquanto mulher negra, enquanto líder religiosa, afrorreligiosa e enquanto uma cultura das taieiras, que também é afro-brasileira. E dizer que para mim é um prazer enorme ver mais uma vez o documentário e ver a minha cultura sendo valorizada. As taieiras vêm mantendo a sua tradição desde o final do século XVIII e início do século XIX, que é quando surgem as taieiras. Então, é uma tradição secular, que eu venho dando continuidade, juntamente com a minha madrinha, Maria do Espírito Santo, pois minha mãe faleceu, então eu fiquei aos cuidados dela porque eu era de menor. E ela vem me dando esse suporte nas taieiras e na religião nagô. *A religião nagô é uma religião afro que louva os santos da costa*, que é como nós chamamos os *orixás da costa africana*. E a religião nagô tem um vínculo muito forte com o catolicismo. *Todo aquele que pertence à religião nagô, ele também é católico*¹³⁰. Então, já há essa ligação, e essa facilidade de as taieiras, vindo

¹²⁹ Disponível *on-line* em: <<https://vimeo.com/17622242>>. Acesso em 12 set. 2021.

¹³⁰ O batismo na ICAR é condição para o batismo na religião nagô. Nesse tocante, torna-se relevante trazer à baila o que diz Dantas sobre a construção da ideia de “pureza” no nagô: “Em 1907, Bilina, que estava no Rio de Janeiro como empregada doméstica, retornou a Laranjeiras e, após disputar a chefia com a crioula Inácia, assumiu a direção do terreiro, localizando-o na antiga Rua da Alegria (atual Umbelina Araújo) sob a denominação de Santa Bárbara Virgem. Agregando os ‘*nagôs de sangue*’ e ‘*os batizados*’ (não descendentes de africanos incorporados à ‘irmandade’ através de rituais), deu continuidade às práticas do culto aos orixás e aos antepassados, cimentando a coesão do grupo e apregoando a ‘*pureza*’ do seu terreiro que preservaria a herança nagô sem misturar com outras formas religiosas. Apesar de ser explícita a influência da religião católica, que, além da identificação de orixás com santos, incorpora também muitos elementos do simbolismo ritual do catolicismo na vida do Santa Bárbara Virgem, Bilina não considerava que essa ‘mistura’ alterava a apregoada ‘pureza’ do seu terreiro nagô; ao contrário da ‘mistura’ com outras práticas religiosas como o culto aos caboclos e mesmo rituais que, em outras localidades, eram tidos como sinais da ortodoxia

de uma religião afro, estar dentro da igreja católica fazendo os seus louvores aos santos católicos. Embora [...] a coroação que é feita todos os anos na Igreja São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, esse ano, infelizmente, quase que não ocorria, pois o padre se negou a coroar as taieiras. Infelizmente, ainda há essa resistência por parte de alguns no decorrer dos anos. Mas nós ainda temos o diálogo com a igreja católica. O novo padre já se disponibilizou a conhecer as taieiras, pois ele é novo. Então, esse ano, a coroação das taieiras não vai ocorrer dentro do Encontro Cultural de Laranjeiras como é tido tradicionalmente. Antes, era feito no dia de Santos Reis, dia 6 de janeiro. Então, esse ano, as taieiras estarão na Igreja São Benedito e Nossa Senhora do Rosário no dia 6 de janeiro, fazendo o louvor a São Benedito e a Nossa Senhora do Rosário, juntamente com a Chegança e com o Cacumbi, que são os *grupos folclóricos de tradição* a fazer esses louvores a São Benedito e a Nossa Senhora do Rosário [...] (Fala pública de Bárbara Cristina dos Santos, coletada em observação da pesquisadora no evento “Mês da Consciência Negra: As Taieiras de Laranjeiras – Dança e Tradição”, 2018, grifo nosso).

Lina Regina, a seguir, dirige uma pergunta à coordenadora da Taieira: “A gente queria saber um pouco da Dona Maria: como é essa questão dessa vivência dentro do grupo e harmonizar e equilibrar tantas energias, que são meninas que tem uma idade entre aproximadamente...?” Maria do Espírito Santo responde que “a mais velha, que é Bárbara, tem 31 anos. A mais nova tem 3”. Lina Regina lhe pergunta: “Então, como é, para você, equilibrar essas energias e vivenciar, acima de tudo, o nagô e a religião católica dentro do contexto das Taieiras”?

Maria do Espírito Santo, Dona Ciza, responde:

[...] o que acontece? Hoje fica um pouco difícil porque as meninas hoje não querem. Você tem que ter uma boa conversa para convencer elas a participar. As que já vão de pequenas têm aquele amor até casarem, até não serem mais virgens. Mas como elas vão pequenas, elas pegam aquele amor à Taieira e vão crescendo ali dentro. A mais velha agora que saiu porque casou, saiu com 19 anos. [...] E tem 16, 15, 14 e daí por diante. Mas todo ano é uma demanda, porque elas são mocinhas. Vamos dizer que está mocinha esse ano e ano que vem não estão mais porque elas casam e não se resguardam mais. Então, fica um tanto difícil pra gente. Mas a gente vai levando, conseguindo uma daqui e outra dali, e a gente faz a nossa louvação a São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. Quanto ao nagô, existe no nagô toda a minha família, que são de adultos a crianças, e algumas que vão para a Taieira e migram para o nagô, mas é muito difícil isso. *Aquelas da cidade, lá da sociedade, é difícil*. Elas ficam na Taieira, depois saem. Mas a gente vai levando, conseguindo ajeitar as coisas. Agora mesmo, a gente já está conseguindo novas meninas porque aquelas outras maiores já casaram. A maioria dessas meninas que vocês viram aqui no documentário, hoje são todas mães, todas elas, só as minhas netinhas que ainda estão. Mas as outras já casaram e já tem filhos. Então, é uma coisa difícil de você controlar, controlar as meninas para que elas continuem no grupo e tenham aquele amor, procurar agradar, porque você tem que agradar elas, porque aí elas

nagô, como era o caso do ‘feitorio de santo’ da Bahia” (DANTAS, 2018, p. 10, grifo nosso).

continuam. Se você não agradar, elas acabam debandando muito cedo. Para Bárbara também, que não é só essa responsabilidade que ela tem. Bárbara é uma moça, uma moça do nagô que tem que lidar com adultos e crianças, também é uma coisa difícil. Porque há adultos lá em casa que tem 100 anos, e ela tem que lidar com essa pessoa também e tem que se impor para ser respeitada. Fica difícil porque numa idade em que ela assumiu o nagô, com 16 anos, foi quando ela foi ser a Lôxa do nagô com 16 anos; mestra da Taieira com 15. Então, hoje em dia, ela tem que lidar com todo tipo de idade: adolescente, adultos e idosos, como eu, né? E aí ela tem que ter mais paciência do que eu ainda, porque tem horas que eu perco a paciência! *Então, a gente vai levando. E com fé em Deus, a gente vai continuar até a gente continuar aqui na terra, depois que for, quem ficar, também vai ter esse trabalho de resguardar a cultura que os nossos antepassados tanto lutaram; e hoje, a gente continua com eles.* Obrigada! (Fala pública de Dona Ciza, coletada em observação da pesquisadora no evento “Mês da Consciência Negra: As Taieiras de Laranjeiras – Dança e Tradição”, 2018, grifo nosso).

Ao responder a uma pergunta sobre as cores das vestes da Taieira, Bárbara explica:

Em relação às cores das taieiras, as taieiras foram comandadas por mais de 50 anos por Umbelina de Araújo, que era Lôxa da religião nagô; então, através de Umbelina, as taieiras adquiriram as cores dos orixás dessa religião. Então, o branco e o vermelho da saia e da blusa representam Santa Bárbara Virgem. A santa maior na religião nagô. E somos chamados de Irmandade Santa Bárbara Virgem, que, no sincretismo, seria Oyá. E as demais cores e fitas coloridas, os demais orixás. Azul, ogum; rosa, Ibeji, amarelo, Oxum e assim sucessivamente (Fala pública de Bárbara Cristina dos Santos, coletada em observação da pesquisadora no evento “Mês da Consciência Negra: As Taieiras de Laranjeiras – Dança e Tradição”, 2018).

No espaço para perguntas, colocamos a seguinte questão para Bárbara e para os outros integrantes da mesa:

Quando Bárbara colocou que haverá uma mudança na coroação das rainhas, eu gostaria de saber se essa mudança, para vocês, é uma maneira de resistir, de tentar dialogar com a igreja católica, se é uma mudança relacionada ao Encontro Cultural de Laranjeiras, mas mais especificamente se é uma maneira de vocês erguerem as suas vozes e tentar estar presentes onde historicamente vocês têm direito de estar presentes fazendo o seu ritual. E a outra questão é relacionada à visão de vocês – talvez alguém de vocês, da mesa, possa responder – sobre a valorização das cidades históricas em Sergipe. Acho que isso também está muito atrelado ao apagamento e à certa invisibilidade dos grupos das culturas populares, dos grupos folclóricos. Eu percebo que Sergipe tem alguns nomes fortes em termos de turismo, de visitação, e parece que Laranjeiras e São Cristóvão, só para citar essas duas, às vezes, são desmerecidas em todo o seu potencial histórico-cultural (Fala pública da pesquisadora coletada no evento “Mês da Consciência Negra: As Taieiras de Laranjeiras – Dança e Tradição”, 2018).

Outro participante do evento fez o seguinte questionamento:

Compactuando um pouco com a pergunta dela, eu estava na igreja no ocorrido da coroação. Eu queria saber como funciona para vocês essas

mudanças, se já teve, se vocês já tiveram que se reunir e dizer “a partir de agora, a gente não vai conseguir mais fazer dessa forma ou daquela forma. Vamos ter que mudar alguma coisa na roupa, na música ou na dança”. Se existiu essa mudança, e como é que vocês vão se adaptando, porque a cultura é dinâmica. A gente sempre tem que fazer algumas mudanças. Se isso existiu, e se existiu, como foi para o grupo? (Fala pública de um participante do evento “Mês da Consciência Negra: As Taieiras de Laranjeiras – Dança e Tradição”, coletada em observação da pesquisadora, 2018).

Outra jovem, educadora do museu, estudante de história e atriz, perguntou como se dá a manutenção financeira do grupo, explicitando as dificuldades que artistas encontram para se manter e para continuar se apresentando quando a prática instaurada é de, muitas vezes, “convidar sem pagar cachê”:

[...] querem que a gente dê a nossa arte de graça, mas arte não se faz dessa forma. E eu queria saber como vocês dialogam com isso, como é esse processo de manutenção do grupo no sentido financeiro e de valorização mesmo. Porque, para mim, *valorizar a nossa cultura e falar sobre consciência negra é também sobre pagar os nossos cachês* (Fala pública de uma participante do evento “Mês da Consciência Negra: As Taieiras de Laranjeiras – Dança e Tradição”, coletada em observação da pesquisadora, 2018, grifo nosso).

A resposta de Bárbara às perguntas acima foi construída na narrativa que apresentamos a seguir:

[...] Tem a Lei dos Mestres¹³¹, mas já tem alguns anos que não saem editais. Então, houve um edital, o qual eu participaria, mas como eu estava doente [...], acabei não participando. Até hoje, não abriu um novo edital para que eu possa me inscrever e concorrer ao prêmio. E a gente se mantém através de nossos próprios recursos, porque, em Laranjeiras, a secretaria de cultura, através da prefeitura, concede materiais para fazer as roupas e tudo mais. Já tem alguns anos que a Taieira não recebe... não recebe. Então, o gasto financeiro mesmo é do nosso próprio bolso ou da ajuda de amigos nossos que nos conhecem e que nos ajudam a manter a tradição, na manutenção das taieiras. [...] Em relação ao cachê, as taieiras cobram um cachê quando vão se apresentar em determinados locais; então, há esse ganho. E em relação ao que você perguntou sobre a coroação, para mim, e acho que para nós do grupo, foi uma surpresa muito grande, porque desde quando eu assumi, isso nunca tinha ocorrido comigo; havia ocorrido com a minha mãe.

¹³¹ Lei Municipal nº 909/2009, de 29 de outubro de 2009, do município de Laranjeiras – Sergipe. Por meio de editais, mestres de culturas populares podem concorrer ao prêmio que lhe concede o recebimento de um salário mínimo. Segundo matéria de 2021, da Assembleia Legislativa de Sergipe, diante da ocasião do falecimento de dois importantes nomes das culturas populares de Sergipe: “O diretor de Comunicação da Alese, Irineu Fontes, lamentou a perda de dois grandes homens da cultura popular não só para o município de Laranjeiras. ‘Em Laranjeiras, a luta foi grande para criarmos a Lei dos Mestres, mas passados mais de 10 anos, ainda não aconteceu nenhum edital para premiar outros mestres importantes do município. No Estado, estamos perdendo as referências da nossa cultura’, lamentou o comunicador”. Fonte: OLIVEIRA, Kelly Monique. Laranjeiras perde dois grandes Mestres da Cultura. **ALESE**. Portal. 20/02/2021. Disponível em: <<https://al.se.leg.br/laranjeiras-perde-dois-grandes-mestres-da-cultura/>>. Acesso em: 20 out. 2021.

Houve uma época em que o padre se recusou, mas comigo, não. Então, a gente se prepara todos os anos; *temos a nossa fé, vamos à igreja fazer esse louvor aos santos de coração*, e quando chegou lá, na hora, o padre simplesmente não queria coroar a rainha. Para nós, foi dito que ele estava com problema, de mente, estava com problema. Então, a gente aceitou, tudo bem, ficou tudo bem. Eu acabei chorando muito; fiquei decepcionada com o fato, mas aí a gente procurou o novo padre que chegou à igreja. Nós duas fomos até ele através do intermédio de um amigo nosso e conversamos com o padre. Aí foi quando ele sugeriu que fizéssemos a festa no dia que era realizado, *como tradicionalmente era realizado*, no dia de Santos Reis, no dia 6 de janeiro. Aí *vai ser no dia 6 de janeiro*, através desse diálogo que nós tivemos com o padre, com a igreja, e ele se propôs, sim, a fazer a coroação das rainhas; e ele começou a ter contato não só conosco, mas através dos livros, através de todo o trabalho da professora Beatriz, tanto o livro *Vovó Nagô, Papai Branco*, que conta a história do nagô de Laranjeiras, quanto o da Taieira de Sergipe. Então, através desses dois livros, ele pode conhecer um pouco sobre as taieiras e perceber que não tinha nada de grave, de agravante, as taieiras estarem presentes na igreja, e a coroação, e a coroa de Nossa Senhora do Rosário sobrecair sobre a cabeça da rainha das taieiras. Então, isso é importante também, os registros, ter essas formas de registrar, para que tanto as novas gerações [possam conhecer as taieiras], como, no nosso caso, o padre possa ter conhecimento sobre nós (Fala pública de Bárbara Cristina dos Santos, coletada em observação da pesquisadora no evento “Mês da Consciência Negra: As Taieiras de Laranjeiras – Dança e Tradição”, 2018, grifo nosso).

Outra pessoa participante do evento pergunta se, na dança da Taieira, é possível identificar características dos orixás ou somente nas cores e reitera a pergunta sobre como lidam com as mudanças, ao que Bárbara responde:

Somente nas cores. Somente nas cores. E quando nós vamos ao porto. Na ida ao porto, nós vamos fazer louvor à lemanjá; que na África, lemanjá era saudada nas águas doces. E aí, aqui no Brasil, nas águas salgadas. Então, a gente faz essa simbologia de ir ao porto fazer essa louvação. E dirige-se à igreja fazendo louvor aos santos católicos. *E com relação a mudanças, não.* A Taieira, ela tem por si só, nós temos *a vontade e o dever de mantê-la tradicionalmente como ela é de fato, como ela sempre foi*. Então, a gente tem essa preocupação de manter. O que muda, o que modifica com os anos na Taieira, é a questão das integrantes, né, por causa da virgindade, como já foi dito. Então, algumas deixam de ser virgens. Questão de números também: alguns anos são mais integrantes, outros anos são menos. *Mas a questão da Taieira, na sua essência, ela permanece a mesma* (Fala pública de Bárbara Cristina dos Santos, coletada em observação da pesquisadora no evento “Mês da Consciência Negra: As Taieiras de Laranjeiras – Dança e Tradição”, 2018, grifo nosso).



Fonte: Neu Fontes (2019). Foto: “Vestis da Taieira. Cortejo público da Taieira, parte do ritual de coroação”.

Um aluno de uma escola pública presente no evento pergunta se o movimento é formado apenas por mulheres e sobre quem são os outros personagens. Bárbara responde o seguinte:

A Taieira tem a presença das meninas virgens, cinco meninos e mulheres. A gente diz *meninas* pela questão do nagô, porque no nagô, a religião nagô, o termo *mulher* é utilizado para aquela que não é mais virgem. E o termo *moça*, para aquelas que são virgens. Então, quando eu me refiro às *taieiras*, eu me refiro sempre a *meninas*, independentemente da idade que elas têm; eu falo meninas pela questão da virgindade, da pureza. Os personagens são as *guias*, as *meninas que vão nos cordões*. Tem o *patrão*, que é o rapaz que toca o tambor. Tem o *rei*, dois *capacetes*, um *ministro*. O rei é um rei coroado. O capacete e o ministro fazem guarda a esse rei. E duas *rainhas*, mas atualmente a Taieira está apenas com uma rainha, que representam o que, as rainhas e o rei? O reinado dos Congos. E o que seria isso? Os negros, antigamente havia um festejo onde esses reis eram coroados. E essa tradição foi se mantendo através das taieiras, só que de forma religiosa (Fala pública de Bárbara Cristina dos Santos, coletada em observação da pesquisadora no evento “Mês da Consciência Negra: As Taieiras de Laranjeiras – Dança e Tradição”, 2018, grifo nosso).

Nas considerações finais, Dona Ciza profere o seguinte discurso:

Quero agradecer o convite que nos foi feito. E também queria dizer a vocês: que a gente sofre muito por isso, por falta de dinheiro. A Taieira gasta muito; a gente está há quatro anos colando sapato, então, quando a gente diz “o cachê é tanto”, um vai dizer “não, por que não fazer de graça? Não tenho dinheiro. Tá todo mundo apertado”. E a gente? Ninguém olha para o nosso aperto? Porque uma despesa imensa é quando chega o fim de ano, agora, hoje, ontem, a gente deu uma listinha para uma colega da casa, uma filha da casa, para ela ir comprar o papel, pois a gente gasta muito papel, e o resto:

é cola, é isso, é aquilo, tudo isso é por nossa conta. *São seis anos sem roupa*. A roupa da Taieira está bonitinha porque a gente faz, a gente tem guarda-roupa só das taieiras, *conserva aquilo direitinho*. Se elas se vestirem hoje, você vai dizer que a roupa é nova, porque *a gente conserva*. Os sapatos, se você olhar, é lavadinho, coladinho. A gente conserva. Então, *fica difícil para quem trabalha com cultura popular viver sem cache*, minha gente. Fica difícil. Tudo que a gente faz é dinheiro. Se uma criança vai ter ensaio hoje, a gente tem que dar um lanche. Se chega no Encontro Cultural, no fim da semana, começa sexta, sábado... a alimentação é por nossa conta. No domingo, eles dão o almoço, lanche, essas coisas. No domingo, a gente não se queixa. Mas depois, eles vão pagar um cachê que no ano passado foi de 3.000; nós recebemos 2.400. E aí, até dividir com as meninas, que a gente tem que dar um agrado a elas, tem que dar, sim, o que vai ficar para a gente pagar as nossas contas? Porque é as contas; as contas ficam. *A festa acaba, mas as contas continuam*. Então, é isso que eu quero dizer para vocês. Em falar na coroação, a rainha foi coroada. Porque como o rapaz disse, que ele estava lá, ele viu... devido à pressão. As pessoas que estavam lá começaram a falar. Eu comecei a falar e a chorar. E minha filha que é a rainha começou a chorar, foi um verdadeiro fuzuê, como diziam antigamente. Mas ele coroou. Foi lá, botou a coroa, tirou e pronto. *Não teve aquele ritual bonito, mas coroou*. Esse novo padre, ele já quer diferente. Nós aceitamos de bom grado, ficamos felizes. Ele quer fazer um ritual maior: pousar a coroa na cabeça da rainha, deixar um instante, não pousar e tirar, deixar um instante, *para ter aquele ritual bonito*. Nós gostamos dele muito, muito mesmo, porque *ele está dando valor*, coisa que outros não deram. Então, dando assistência às taieiras, que outros não deram. Eu quero aqui agradecer a todos *por nos ouvir*, e agradecer também o Museu da Gente, o pessoal e a vocês também. Muito obrigada (Fala pública de Dona Ciza, coletada em observação da pesquisadora no evento “Mês da Consciência Negra: As Taieiras de Laranjeiras – Dança e Tradição”, 2018, grifo nosso).

Considerações finais de Bárbara no evento “Mês da Consciência Negra: As Taieiras de Laranjeiras – Dança e Tradição”:

Gostaria de agradecer, mais uma vez, o convite do Museu da Gente Sergipana, agradecer a presença de vocês. E de poder ter visto novamente o documentário. Foi um prazer estar aqui. E dizer que, apesar de todas as dificuldades que a Taieira enfrenta, *nós não desistiremos nunca de manter a nossa cultura viva, de ter a nossa tradição, de ter a nossa fé, de manter isso durante todos os anos*. Então, eu quero dizer isso: *que a gente comece a valorizar mais a nossa cultura, o que é da gente*. Muito obrigada (Fala pública de Bárbara Cristina dos Santos, coletada em observação da pesquisadora no evento “Mês da Consciência Negra: As Taieiras de Laranjeiras – Dança e Tradição”, 2018, grifo nosso).

Concluimos a apresentação dos dados coletados ao longo do estudo doutoral. Certamente, essa coleta foi muito marcada pelo advento da pandemia de Covid-19 que assolou o mundo e o Brasil no ano de 2020, perdurando até os dias da conclusão dessa pesquisa, em 2022. Após dificuldades enfrentadas no período de pandemia, ter tido acesso a esse material público anteriormente foi de extrema importância para a nossa pesquisa. Percebemos que é possível buscar compreender o mundo e os nossos objetos de estudo sem necessariamente passar por processos metodológicos

mais “tradicionais”, sem desmerecer estes, obviamente. Não conseguimos realizar entrevistas estruturadas ou semiestruturadas, mas tivemos a oportunidade de coletar materiais autênticos, em situação real, dentro da plausibilidade histórica e circunstancial. O material coletado para registro e para análise, certamente, não se esgota com a construção dessa tese, mas fica como possibilidade para outros estudos, nossos ou de outros pesquisadores, com abertura para foco em diferentes nuances presentes nas observações registradas de agência e de discursos da Taieira de Laranjeiras.

Um adendo: percebe-se a importância de ações que buscam *ouvir* e dialogar com as pessoas que fazem as culturas populares, como mostra esse evento que o Museu da Gente Sergipana organizou no Dia da Consciência Negra. Aliás, diante do exposto, esse foi um acontecimento que de fato fez o Dia da Consciência Negra ser um dia de *consciência*, baseado na *escuta*. Portanto, optamos por trazer os relatos supraditos na íntegra no corpo da tese, pois a documentação registrada a partir desse evento também faz parte dos nossos resultados de pesquisa.

4.4 Resistência, reconhecimento, valorização e condições materiais da Taieira de Laranjeiras

Além da nossa temática central, religião e poesia oral como linguagem nos processos rituais da Taieira, os dados nos levam a refletir sobre a dita “valorização” das culturas populares consideradas ou oficialmente patrimonializadas pelo Estado e sobre as condições materiais para a manutenção e para a vivência e permanência desses modos de vida, como já pontuamos brevemente em outras partes da tese e na primeira parte desse capítulo final.

Aparentemente, em muitos casos, a “valorização” é um ato mais retórico do que prático e verificável no cotidiano. Vimos que a Lei dos Mestres, em que pese sua importância para a dita manutenção e valorização das culturas populares, não abre editais há 10 anos, como informa Bárbara: “tem a Lei dos Mestres, mas já tem alguns anos que não saem editais. [...] houve um edital, o qual eu participaria, mas como eu estava doente [...], acabei não participando. Até hoje, não abriu um novo edital para que eu possa me inscrever e concorrer ao prêmio”. Além disso, ela informa que o

grupo não tem recebido auxílios da prefeitura da cidade: “a gente se mantém através de nossos próprios recursos, porque, em Laranjeiras, a secretaria de cultura, através da prefeitura, concede materiais para fazer as roupas e tudo mais. Já tem alguns anos que a Taieira não recebe”. Contudo, se visitarmos o website oficial da prefeitura, não demora muito para encontrarmos propagandas enaltecendo os grupos folclóricos da cidade, sobretudo a Taieira, o que também vale para o contexto estadual, sobretudo na área do turismo.

Como já pontuamos, existe uma romantização das práticas dos grupos de culturas populares. Infelizmente, o cenário nos permite pensar mais em *desvalorização* do que em valorização, embora os discursos oficiais se revelem alicerçados em uma pretenda valoração. Sem desmerecer o empreendimento do Largo da Gente Sergipana, que é um importante espaço cultural de visibilidade para alguns grupos das culturas populares, fica o questionamento sobre os possíveis caminhos para reverter a situação relatada pela coordenadora e pela mestra da Taieira.

No Largo da Gente, existe um monumento de alguns metros de altura que representa a figura da Taieira (ver imagem na página a seguir), que custou alguns milhões de reais. E dada a complexidade e a beleza da obra, isso é compreensível, tanto em termos simbólicos quanto em termos materiais/econômicos. Entretanto, a realidade material das mulheres que coordenam um grupo que é patrimônio do estado de Sergipe é de *sofrimento* e de *dificuldade*, conforme relata Dona Ciza: “a gente sofre muito por isso, por falta de dinheiro”. Provavelmente, há quem opte por romantizar os esforços do grupo para “conservar” o que resta para ser conservado (cujo discurso se pauta naquela máxima do “amor à causa” que explicitamos anteriormente). “A gente está há quatro anos colando sapato”, pontua Dona Ciza.

Diante disso, numa tentativa de *descolonização cultural, política e econômica*, como diz Mignolo (2003), é possível assinalar a contradição do discurso de valorização, de reconhecimento e de patrimonialização por parte do poder público, da sociedade em geral e, às vezes, até por parte da academia, além de problematizar as apropriações culturais (não autorizadas, irrefletidas e injustas) de práticas e de traços dos modos de vida desses grupos por parte de indivíduos, de outros grupos artísticos e de setores como o turismo, entre outros.

Tais ações, em muitos casos, são desprovidas de qualquer consciência com relação a apropriações desequilibradas, como pontuamos no item anterior. Numa palavra, outras instâncias, pessoas ou grupos podem lucrar dinheiro com o nome da Taieira, com suas imagéticas e simbólicas, com suas músicas e com sua poesia oral, ao passo que elas colam os próprios sapatos para continuar a dança. Isso parece ser uma metáfora, mas é a realidade palpável vivenciada por essas mulheres das culturas populares. Nas figuras apresentadas a seguir, podemos ver a figura majestosa da Taieira entre os outros personagens do Largo da Gente Sergipana.



Fonte: acervo da pesquisadora (2019). Foto: “Figura da Taieira de Laranjeiras no Largo da Gente Sergipana”.



Fonte: Portal F5 News (2018). Foto: “Figura da Taieira de Laranjeiras e outros personagens no Largo da Gente Sergipana”.

O discurso das líderes da Taieira evidencia que o grupo busca *reconhecimento pleno* e não apenas retórico. Elas buscam um reconhecimento que englobe – além de respeito, tolerância e estima social – direitos: condições materiais, qualidade de vida e remuneração justa para a atuação como representantes da cultura-patrimônio laranjeirense e sergipana. O “reconhecimento” como patrimônio sergipano e como grupo “mais esperado” e “mais aclamado” do Encontro Cultural de Laranjeiras *não cola os sapatos* daquelas que dançam a “tradição da Taieira”.



Fonte: acervo da pesquisadora (2018). Foto: “Os sapatos da Taieira”.

Evidentemente, como é possível ver nos discursos, a Taieira existe para além disso. Esse grupo existe e continua cantando e dançando em função da fé que professa nos santos que louva, como Bárbara deixa claro em suas falas atuais (e também em outras falas históricas): “o que nos trouxe aqui à casa de Deus, à igreja do Senhor, como todos os anos acontece, foi a fé nos nossos santos de devoção”. Entretanto, no momento em que essa atuação ritual é tomada como produto artístico (lúdico e poético), religioso e cultural de uma cidade e de um estado, cria-se uma relação (de interdependência mútua?), e surge a pergunta sobre de que forma as instancias públicas podem facilitar materialmente a atuação e a manutenção do grupo, como apontam os discursos arrolados ao longo dessa tese.

Destarte, a necessidade de constante resistência e busca por reconhecimento frente às dificuldades socioeconômicas, certamente permeadas por intolerância religiosa, questões de gênero e racismo, foi uma primeira constatação que os dados empíricos revelaram, em consonância com outras pesquisas e relatos acionados na tese a partir de dados registrados tanto em momentos históricos mais antigos quanto em mais recentes, sobretudo em torno do Encontro Cultural de Laranjeiras e do Largo da Gente Sergipana. A seguir, passamos a analisar outros aspectos observados nos

dados empíricos, com foco no entrelace entre religião e poesia oral como linguagem no Ritual de Coroação da Rainha da Taieira.

4.5 Religião e poesia oral como linguagem: modo de vida e realização de sentido em processos rituais de culto aos santos da Taieira de Laranjeiras-Sergipe

O grupo da Taieira tem nas suas práticas – aninhadas nas chamadas culturas populares – o seu modo de vida, como afirma Bárbara: “é uma tradição secular, que eu venho dando continuidade, juntamente com a minha madrinha. [...] Nós não desistiremos nunca de manter a nossa cultura viva, de ter a nossa tradição, de ter a nossa fé, de manter isso durante todos os anos”. Não se trata de uma apresentação ou performance artística de forma isolada; trata-se de um modo de vida que se atrela à religião, fenômeno que confere sentido para a agência do grupo, sobretudo na voz das duas líderes. Anualmente, elas estão na igreja “fazendo o louvor” aos seus santos protetores. A poesia oral, a dança e os sons que a Taieira produz no ritual da Festa de Reis são linguagens *sonoras e corporais*, segundo Zumthor (2010, 2018), revestidas de sentidos simbólicos e religiosos, como também apontam Spina (2002) e Turner (2005). Em uníssono, são linguagens que realizam sentidos considerados transcendentais (culto aos santos e orixás), sobretudo pelas líderes do grupo. Bárbara assinala que

as músicas da Taieira são religiosas, são voltadas a São Benedito, em louvor a São Benedito e à Nossa Senhora do Rosário, porém, em algumas partes do cântico da Taieira, elas falam de coisas que aconteceram na época; por exemplo, tem uma frasezinha que é dita no cântico da Taieira que é: *Ó senhora Rainha; Rabo de tainha; Hoje está na sala; Amanhã na cozinha...* Ironizando aquelas rainhas que, por serem rainhas, menosprezavam seus servos, então, eles tinham essa colocação de visão; então, é assim, ora louvando os santos e ora fazendo pequenas citações daquilo que ocorria na época (DUCCL, 2008 – entrevista).

“As músicas da Taieira são religiosas”. Essa frase de Bárbara, de alguns anos atrás, reitera os dados empíricos recolhidos mais recentemente a partir das falas públicas que foram descritas no ponto anterior. No documentário “Taieiras” (2009), citado acima, Bárbara também reitera, em diferentes trechos, o fato de a Taieira ser mais do que um “grupo folclórico”, sendo um grupo que atua com base “na sua fé” e que tem “uma religiosidade muito grande”:

Eu sou uma taieira desde os *três anos de idade*. [...] Para mim, ser um taieira é um privilégio porque eu preservo a cultura que está sendo trazida de gerações. E não só pela questão cultural, pela preservação, mas também *além do gostar, eu estou na Taieira pela minha fé*. Ou seja, a Taieira além de ter aspectos profanos, ela é um grupo de origem... que tem uma *religiosidade muito grande*, de origem africana, com uma religiosidade muito grande. Então, *devido à minha fé aos santos*, São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, e *aos orixás nagô*, eu estou no grupo. [...] Estou desde 2003 sendo a líder das Taieiras, mas eu já pertenço há 19 anos. [...] Muitas integrantes da Taieira também pertencem à religião nagô, que através de Umbelina, *a Taieira foi inserida no nagô*. Muitos aspectos do nagô foram introduzidos na Taieira. Então, muitas dessas crianças pertencem, também fazem parte da religião nagô. E também são devotos dos orixás. E também a gente preserva essa cultura e tenta passar para elas o valor que tem, o prazer que ela pode sentir ao pertencer ao grupo, que *naquilo ali, elas estão fazendo não só uma brincadeira, não é só um grupo folclórico que sai às ruas para dançar e para cantar, mas que ali ela está expressando a sua fé, a fé que ela deposita nesses santos e também nos orixás nagô*. Então, por isso que as Taieiras, quando saem, elas fazem a louvação ao porto. Por quê? Porque ela está lá louvando um orixá nagô naquele instante. E também quando vai à igreja São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, ela vai louvar os santos católicos [...], homenageando-os e agradecendo pelas graças alcançadas no decorrer desses anos. [...] Eu me sinto muito feliz por estar pertencendo às taieiras, por ser líder das taieiras. Para mim, é uma gratificação muito grande. Eu acho que *não somente eu*, mas todos aquele que integram o grupo taieiras *saem com vontade*. E essa *vontade* é expressada na maneira de cantar, de dançar. Então, *a nossa fé é muito grande, não só nos orixás, quanto também nos santos católicos*, São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, que são os [santos] os quais as taieiras louvam (Relato de Bárbara Cristina dos Santos, extraído do documentário “Taieiras”, 2009, transcrição da pesquisadora).

Assim, vemos poesia oral de caráter religioso (louvação, louvor, de caráter “solene”) e de caráter profano (conteúdo usual, cotidiano e corriqueiro da vida nas canções, na dança etc.) envolvida no ritual de Coroação da Rainha da Taieira, considerada, no contexto social onde ela atua, um *grupo das culturas populares* (aqui representando outros termos que são utilizados nesse sentido, como “grupo folclórico”, “folgado” etc.). Segundo Spina, a poesia oral é ligada ao canto, à música e à dança; é anônima, coletiva e é, sobretudo, uma linguagem humana que expressa questões centrais de grupos sociais (não apenas questões solenes/religiosas, mas também questões “profanas” e lúdicas, expressadas em cantos mágicos, miméticos, iniciáticos, relativos ao cultivo da terra, social-agonal, de ofício etc.).

Spina assevera que a poesia oral improvisada e a poesia ritual mágica/religiosa são inseparáveis: arte mágica e arte pela arte como uma coisa só. Várias dessas características dos cantos ditos por Spina podem ser ouvidas nos cantos da Taieira (ver transcrição dos 20 cantos da Taieira de Laranjeiras em DANTAS, 2013, p. 105-143). O teor religioso dos cantos da Taieira, em primeira

instância, é amplamente marcado por uma linguagem cotidiana e oral, de caráter coletivo e anônimo, com narrativas que não separam conteúdo religioso (necessidades e realidades ditas transcendentais) de conteúdo prático e corriqueiro (necessidades materiais e corpóreas). Em muitos momentos, expressões silábicas sem significado fixo são realizadas para a fluência do verso, além de usarem termos provenientes de língua (s) africana (s), regionalismos e marcas comuns na oralidade. Seguem alguns cantos transcritos por Dantas (2013) para ilustração:

Canto 2:

<i>solo</i>	Ô meu S. Binidito Tenho morro ao vento fulô e o vento Pela porta a dentro	
<i>coro</i>	Taiê Ajuê Ajuê Jesus (estribilho) Ou tan tan tan taiê	
<i>solo</i>	Ô meu S. Binidito	
<i>coro</i>	Taiê	
<i>solo</i>	Ô tenho môrro ao vento	
<i>coro</i>	Taiê	
<i>solo</i>	Ô fulô e o vento	
<i>coro</i>	Taiê	
<i>solo</i>	Aí pela porta a dentro	
<i>coro</i>	Taiê	
<i>coro</i>	Taiê ajuê ajuê Jesus Ô tan tan tan taiê [...]	(DANTAS, 2013, p. 107-109)

Canto 3:

<i>solo</i>	Ô meu S. Binidito ô lê lê Eu não quero mais c'roa Quero uma tuaia ô le lê Infeitada em Lisboa	
<i>coro</i>	Ô meu S. Binidito ô lê lê Eu não quero mais c'roa Quero uma tuaia ô le lê Infeitada em Lisboa	
<i>solo</i>	Ô virge do Rosário Eu lhe venho contá Saúde e Gulôra ô le lê Para nós festeja	(DANTAS, 2013, p. 110-111)

Canto 5:

<i>solo</i>	Deus vos salve casa santa Aonde Deus fez a morada Aonde mora o cálix bento E a Hóstia consagrada	bis - - -
<i>coro</i>	Ajuê, Iderê minha dama Jesus vai andando vai andando pra nós	bis (estr.) - -
<i>solo</i>	Lá no céu tem um castelo Feito de mi maravilhas Lá no céu tem um Minino Filho da Virge Maria	bis - - -
<i>solo</i>	Santo Antonio por pilôto São José por genera Nossa Senhora na barca Os anjinhos a remá	bis - - -
<i>solo</i>	Minina vamos a praia Vamos a praia brincá Vamos vê o Deus minino Que nasceu p'ra nos salvá	bis - - - (DANTAS, 2013, p. 114-115)

Canto 18:

<i>solo</i>	Quando nesta casa entrei Logo me cheirou a rosa Meu coração logo viu Que aqui tem gente formosa	bis bis
<i>coro</i>	Quando nesta casa entrei Logo me cheirou a rosa Meu coração logo viu Que aqui tem gente formosa	bis bis (estr.)
<i>solo</i>	Quando nesta casa entrei Eu logo lhe perguntei Não me deram nova sua Com vergonha chorei	bis bis
<i>solo</i>	Quando nesta casa entrei Pus a mão no coração Essa casa cheira a cravo Por dentro por fora não Por dentro cravo e rosa Por fora manjerição	bis - - -
<i>solo</i>	São José mais Santa Rita Foram cantá em Belém Eu também venho cantá Vim cantá meus Reis também	bis bis

(DANTAS, 2013, p. 138-139)

Além dessas características, a poesia oral é uma poesia anterior à poesia escrita e individual que hoje parece ser a “poesia por excelência”, fruto do grafocentrismo e do eurocentrismo apontado por Zumthor, para quem a poesia oral é a “arte da linguagem humana” e não uma subcultura da escrita e da cultura considerada erudita. Ao lado disso, também existe a questão de, às vezes, se *separar* e se contrapor o lúdico (profano) ao religioso (sagrado), como aponta Dantas. No Brasil, isso foi e ainda é corrente em perspectivas discriminatórias sobre os candomblés: “entre os primitivos [sic] e por inclusão entre os africanos, diz Artur Ramos, a magia e a religião são inseparáveis da dança e da música (DANTAS, 1988, p. 198).

Esse aspecto pode estar por trás de eventos conflituosos como o que relatamos na observação da Coroação da Rainha da Taieira em 2018, quando o padre decidiu não coroar a rainha com a coroa de prata – ou quando, anos antes, outro padre decidiu fechar as portas para a Taieira e para os outros grupos, chamados de “demasiadamente profanos” pelo líder religioso católico. O esquema de pensamento do cristianismo católico, assim como o de outros cristianismos, muito marcado por dualismos (bem x mal), não reconhece de forma explícita práticas mais lúdicas em suas liturgias institucionais (embora talvez existam). Em geral, são performatizadas de forma mais “solene”, pelo menos nas missas.

As características supraditas estão presentes na dança e no canto de muitos grupos de culturas populares, incluindo a Taieira de Laranjeiras: oralidade, criação anônima e coletiva, atrelada à música e à dança, expressão de anseios e de realidades do grupo, expressão de ideias mágico-religiosas, expressão de fatos lúdicos e alegres, narrativas sobre modo de vida e de habitar o mundo etc. Essas características fazem parte tanto da religião quanto da poesia oral, aqui entendidas como linguagem. No discurso das líderes e na descritiva do ritual de Coroação da Rainha da Taieira, percebe-se como a poesia oral (ato de cantar, dançar e gestualizar) e a religião praticadas pela Taieira aparecem imbricadas e inseparáveis em todas as etapas dos processos rituais, não apenas no momento da missa, no contexto institucional católico.

São linguagens elaboradas pela Taieira como grupo e mantidas pela memória coletiva pautada na tradição e na fé híbrida em santos e orixás (santos católicos e

orixás nagô). As líderes e praticantes da Taieira cultuam seus santos por meio de ações coletivas revestidas de transcendência simbólica – no sentido de que isso extrapola a realidade material. Conforme Luckmann (2014), pode-se dizer que são *representações simbólicas* do sagrado. Tais ações são vividas no ritual religioso e no cotidiano, que para elas não são necessariamente separados, por isso mesmo ser Taieira pode ser visto como *modo de vida* em prol de realização de sentido (lúdico e religioso).

Falar de “coisas que aconteciam na época”, nos ditos de Bárbara, remete aos atos de dança e de canto e a outras práticas consideradas menos ou não “sagradas” (*representações simbólicas* do sagrado) e ditas “profanas”. Aí também está incluído o conteúdo oral dos versos poéticos, quando estes tratam de assuntos cotidianos e “terrenos” (flor, vento, castelo, toalha enfeitada, saúde, festejar, praia, brincar, cheiro de rosa, cheiro de cravo, cheiro de manjerição, gente formosa etc.), isto é, menos atrelados àquilo considerado e culturalmente construído como transcendente ou “sagrado” (Santos, Orixás, Deus, Jesus, Deus menino, Senhor, Reis, Virgem Maria, Nossa Senhora, anjinhos, orar, consagrar, salvar, cálice bento, hóstia consagrada, céu etc.), como vemos nos cantos acima retratados.

O “profano” seria, destarte, o aspecto mais lúdico das práticas do grupo, que em outros contextos de culturas populares também aparecem sob a ideia de “brincadeira”, a qual é agenciada pelos “brincantes” e/ou “devotos dançantes” (Dantas), palavras comumente acionadas por agentes de culturas populares e por pesquisadores da área. Beatriz Góis Dantas tem pelo menos dois livros que remetem a essas caracterizações “Mensageiros do lúdico: mestres de brincadeiras em Laranjeiras” (2013) e “Devotos dançantes: estudos de etnografia e folclore” (2015). Este último traz a dupla caracterização de grupos de culturas populares com forte apelo religioso, caso da Taieira de Laranjeiras. Segundo Dantas (2013b, p. 10, grifo nosso),

os termos *brincar, brincadeira, brinquedo e brincantes* povoam o universo popular, associados muitas vezes a manifestações em que dança, música vocal e instrumental se fazem presentes. Encontram-se espalhados do norte ao sul do Brasil, para referirem-se a expressões populares que recebem nomes regionais individualizadores como reisados, bumba-meu-bois, congos, taieiras, maracatus, sambas de roda e cocos. Também são aplicados às expressões das religiões afro-brasileiras, como candomblé e umbanda, sem com isso desmerecer seu caráter de sacralidade. Gostaria de enfatizar que o termo *brincadeira* aplicado às práticas culturais não tem sentido

pejorativo, nem conota desprestígio da atividade. Ele remete a essa capacidade lúdica, inerente ao [...] [ser humano], que pode manifestar-se de diferentes formas (Huizinga, 1971). Muitos ritos religiosos são perpassados por uma sociabilidade festiva visível nas expressões de alegria e prazer, na comensalidade e nos excessos agonísticos que remetem ao seu caráter lúdico, corroborando Durkheim (1968), que tem assinalado o elemento recreativo e estético da religião.

Diante da análise de Dantas, acreditamos que, em termos gerais, a palavra “profano”, em alguns cenários e nos dias de hoje, pode acabar sendo interpretada como algo “pejorativo”, sobretudo fora dos grupos, haja vista as ideias discriminatórias e racistas que povoam o imaginário brasileiro diante do hibridismo religioso e das práticas lúdico-religiosas das culturas populares de *ethos* negro e indígena, por exemplo. No discurso de Bárbara, entretanto, fica claro que o grupo convive bem com a caracterização profana e religiosa da Taieira, ou seja, com as marcas lúdicas e religiosas que são visíveis e arroladas por elas mesmas como traço e parte das práticas do grupo.

Sobretudo em Spina, corroborado por Dantas ao refletir o lúdico e a religião, essas nuances são inseparáveis na poesia oral e em práticas religiosas de muitos grupos sociais, em que pesem as análises e perspectivas que as colocam como bifurcadas a partir de etnocentrismos. Aqui, identificamos essas práticas como poesia oral e religião entendidas como linguagens realizadoras de sentido, não de modo antagônico, mas em termos de imbricamento: nas práticas rituais da Taieira identifica-se poesia oral (que canta na voz e dança no corpo o “sagrado” e o “profano” ludicamente) e religião, concomitantemente realizadas e vividas pelo grupo.

A experiência contida nos discursos das líderes – que, por sua vez, são herdeiras das narrativas das líderes anteriores – comportaria aquilo que Luckmann chamou de “ontologização social da experiência subjetiva de transcendência”. Em consonância, Dantas, ao descrever como se dá a construção da *história oral* do Terreiro Santa Bárbara Virgem, afirma que o mito, “o relato justifica atitudes e ações no presente” (DANTAS, 1988, p. 60). Conforme Edmund Leach (1977 apud DANTAS, 1988, p. 60-61), a narrativa é ela própria um ato ritual, assim como apontam Luckmann, Turner e Nogueira, cada qual a sua maneira. Para Leach, relatos ditos sagrados (mitos) e relatos históricos são ambos mitológicos, pois a narração destes tem como premissa “justificar relações sociais no presente”. Mais uma vez, essas ideias nos ajudam a argumentar porque enxergamos, nas práticas da Taieira, a poesia

oral como religião e a religião como poesia oral, ambas linguagens realizadoras de sentido e definidoras de um modo de vida, ou seja, linguagem secundária da cultura com capacidade de ordenamento de mundo, nos termos de Nogueira.

Assim, no processo comunicativo social e oral que se dá nos símbolos e no ritual, a poesia oral e a religião são linguagens por meio das quais esse evento é comunicado, vivenciado e coletivizado (em alguns casos, mantido vivo). O processo ritual da Coroação da Rainha da Taieira como louvação aos santos católicos atrelados aos orixás nagô vem se mantendo atuante e permanente ao longo dos anos desde o início do processo de reconstruções comunicativas da experiência (um dia subjetiva) de outras líderes por meio da oralidade, daí a *ontologização* social da experiência religiosa e transcendente.

A *promessa*, em geral de caráter subjetivo, é uma prática comum do catolicismo popular brasileiro, segundo dados e pesquisas arroladas no capítulo 3 que indicam, também, a influência da cultura religiosa católica portuguesa na religiosidade à brasileira. E tal acontecimento, a promessa, está na narrativa oral de origem da Taieira de Laranjeiras como ação individual e serve como fator para a continuidade da Taieira como grupo (mito fundante, mito de origem), como diz Dona Ciza no documentário “Taieiras” (2009):

As Taieiras vieram com os escravos para Sergipe. Os escravos vieram aqui a trabalhar nas usinas de cana de açúcar. E no meio deles, veio alguns escravos, no caso até a avó de Bilina, que fazendo uma promessa a São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, ela construiu as Taieiras; surgiram as Taieiras. Com a morte dela, ela veio a entregar à sua filha, Calu, sendo ela a mãe de Bilina. A mãe de Bilina, por sua vez, introduziu, sendo ela a Lôxa do nagô, as cores dos orixás na indumentária da Taieira (Relato de Dona Ciza, extraído do documentário “Taieiras”, 2009, transcrição da pesquisadora).

Além de contar sobre a origem da Taieira atrelada a uma *promessa individual* de caráter religioso, a narrativa de Dona Ciza também deixa claro que a Taieira é uma tradição *matrilinear*, ou seja, suas práticas foram iniciadas e têm sido mantidas por meio da liderança de mulheres. Como vimos no último ponto do capítulo 2, sobre *ritual*, estudiosos em diálogo com Victor Turner explicam que, no contexto de observação de Turner, “matrilinear” se refere ao status jurídico e político “dado pela ascendência *materna* [feminina]” (cf. NOLETO; ALVES, 2015, *on-line*).

Sabe-se que, na matrilinearidade da Taieira, a ascendência materna se dá tanto pela adoção quanto pela relação maternal consanguínea. As reconstruções comunicativas (aqui orais, poéticas e ritualístico-religiosas) foram compartilhadas com outras mulheres da linhagem familiar, as quais, por sua vez, ontologizaram a experiência da avó de Bilina, tornando tal experiência subjetiva (de transcendência vivenciada na promessa) em *experiência coletiva e social*, sempre revivida no Ritual de Coroação da Rainha que permaneceu sendo praticado, ou seja, que foi ontologizado nas ideias de tradição, cultura, cultura popular, fé, religião, religião popular, patrimônio etc.

Como vimos acima, à questão da matrilinearidade também se soma a exigência de virgindade das meninas taieiras (personagens), algo que não se menciona sobre os personagens homens. Porém, esse é um fator que traz dificuldades para o grupo, como explicou Dona Ciza: “*hoje fica um pouco difícil, porque as meninas hoje não querem. [...] As que já vão de pequenas têm aquele amor até casarem, até não serem mais virgens. [...] Mas todo ano é uma demanda, porque elas são mocinhas. [...] Então, fica um tanto difícil pra gente*”. Assim, a inserção delas na Taieira quando crianças é uma maneira de minimizar o tempo para a saída e um jeito de alicerçar os laços afetivos com o grupo.

Segundo outro discurso de Dona Ciza, essa característica é tributária à “roda das virgens”, ritual praticado no âmbito do Terreiro Santa Bárbara Virgem e considerado central no nagô puro, que também vem sendo liderado apenas por mulheres há algumas décadas, com base em predestinação sobrenatural delegada pelo “Pai da Costa”, orixá maior do terreiro (DANTAS, 1988, TORRES, 2012)¹³²:

Elas precisam ser virgens tanto porque no nagô a roda das virgens é a mais importante que a gente tem. Por isso, a Taieira também conserva essa pureza. Enquanto se mantém virgem, tem a idade que for, pode estar na Taieira. Perdeu a virgindade, não pode mais participar. Outro critério é o respeito. Hoje a gente tem mais facilidade porque a Lôxa e a líder da Taieira é uma jovem, tem mais facilidade de manter essas meninas, que elas se dão

¹³² De acordo com Díjina Torres (2012, p. 6), “os dois primeiros líderes ou Beg (denominação para pai de santo) do terreiro eram homens, e desde o falecimento de Ti Herculano (último Beg desta irmandade), o terreiro passou a ser liderado somente por mulheres, as Lôxas (denominação para mãe de santo). A partir disso, é importante destacar a perspectiva da importância da mulher em um terreiro Nagô. [...] O papel da mulher e da liderança feminina na casa está vinculado também ao que os integrantes da família de santo denominam de pureza. A irmandade Nagô se autodenomina a única pura do Brasil, por manter as raízes africanas da mesma forma que foram trazidas até a atualidade”.

muito bem com ela, tenho certeza que também por ela ser uma jovem como elas (Relato de Dona Ciza, extraído do documentário “Taieiras”, 2009, transcrição da pesquisadora).

Como já foi pautado alhures, a *pureza* é elemento basilar do Terreiro Santa Bárbara Virgem, autodenominado *nagô puro* (dito como único no Brasil). Conforme amplos relatos apresentados até aqui, o termo *pureza* aparece tanto no sentido da virgindade da Lôxa (e por conseguinte das taieiras) quanto no sentido da *não mistura* com elementos de outras religiões e de outros povos, *exceto o catolicismo*. Dantas (1987, p. 124 apud TORRES, 2012, p. 77) explica que “[...] o nagô puro extrapola a concepção do apego exclusivo a uma tradição religiosa africana, para enfrentar os desafios de continuar puro, mesmo incluindo elementos de outro sistema religioso, no caso o sistema religioso dominante”. Muitas dessas características religiosas supracitadas do nagô “vazam” para o modo como a Taieira é mantida na atualidade: via uma *tripla pertença lúdico-poético-religiosa*, pois ela faz parte do Terreiro Santa Bárbara Virgem, faz parte da Igreja Católica São Benedito e Nossa Senhora do Rosário e faz parte das chamadas culturas populares partícipes do cenário geocultural e patrimonial sergipano.

Nesse sentido, é mister lembrar que, ao tratarmos de *culturas populares* no plural estamos, de início, privilegiando um olhar sobre a materialidade de suas produções. Por que são “culturas populares”? Porque são diferentes manifestações, diferentes ciclos, nomes, ritmos; cada uma com a sua propriedade, com a sua história; com a sua materialidade. Isso tudo também entra como critério material: histórias, semânticas, poesias orais, narrativas, oralidades, rituais, elementos religiosos etc. Existem especificidades em cada qual; nada é igual (ou tudo é diferente).

Mas por que tratamos esses fenômenos como *culturas populares*? É uma nomenclatura necessária, *mas aqui queremos ir além da materialidade em si*. Tem um critério que torna isso um conjunto, ainda que no plural. *Esse critério que agrupa fenômenos sociais precisa ser pensado*. Existe um denominador relacional, uma singularidade compartilhada. Não é uma singularidade “conteudística” (SANTOS, 2021)¹³³. É uma dinâmica criativa que produz a ação. No caso do ritual, é “a sociedade

¹³³ Algumas reflexões construídas nesse item da tese foram construídas a partir de anotações da pesquisadora quando foi ouvinte da disciplina “Religião, conhecimento e linguagens”, no Mestrado

em ato”, como apontam Cavalcanti e Peirano a partir de Turner (também influenciado por Durkheim). E essa dinâmica pode gerar a permanência daquilo que Luckmann chamou de “produtos da memória coletiva”.

Na nossa perspectiva, essa dinâmica tem um aspecto religioso; são linguagens-ações na busca por realizações de sentido, inclusive as de caráter transcendente (transcendente religioso no sentido de não ser materialmente verificável). Isso pode ser visto no caso da Taieira de Laranjeiras, cuja dinâmica gera ação para a realização *correta* dos seus cantos, da sua poesia oral, chamados por elas de *louvores*, em um ritual de coroação da sua personagem chamada *rainha*.

As experiências são construídas como linguagens (“objetivação linguístico-simbólica”, cf. Luckmann) e depois (re) interpretadas (sistematizadas e “canonizadas” em “processos dialéticos e contínuos”), permanecendo ou não como “produtos da memória coletiva” (LUCKMANN, DURKHEIM), como poesia oral e como religião, sendo que a base da última é a crença em uma “*transcendência* superior não verificável na prática” (BACHIKA), o que também pode aparecer nas formas e nas dinâmicas da primeira.

Como nos diz Mariza Peirano, “a concepção de que um evento é ‘diferente’, ‘especial’, peculiar’ [e ritual] tem que ser *nativa*” (PEIRANO, 2006, p. 3, grifo da autora). Com base no que lemos em Peirano, Cavalcanti, Turner e Wilson, rituais permitem vislumbrar visões de mundo, cosmologias, constituições de sociedades humanas e *modos de vida*. Em Turner, podemos entender “símbolos como propulsores de ação social e pessoal na arena pública” (cf. CAVALCANTI, 2013, p. 414), assim como pontua Paulo Nogueira ao falar em *linguagens secundárias da cultura*, as quais têm capacidade de organização do mundo.

Os santos católicos, os orixás do nagô, a tradição atrelada às líderes do passado e à noção de “nossa cultura” são alguns dos símbolos rituais que impulsionam a agência da Taieira, fazedora de linguagens (religião e poesia oral). Para as agentes líderes da Taieira, o ritual de coroação é um ato religioso atrelado à

em Ciências da Religião, ministrada pelo Dr. Joe Marçal Gonçalves dos Santos, professor do curso de Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe. Doravante, a referência “SANTOS, 2021” remete a essas anotações, assim listadas na bibliografia.

crença em santos católicos, aos orixás nagô, à tradição em termos gerais, à tradição do Terreiro Nagô, às figuras das líderes anteriores, à cultura etc. Todos esses termos quase sempre aparecem acompanhados pelo pronome possessivo *nosso* ou *nossa* em suas falas, indicando, outrossim, que tais práticas são construídas na coletividade familiar do Terreiro Santa Bárbara Virgem e da Igreja Católica, sobretudo pelas líderes.

Fique dito que essa *Igreja Católica é menos romana e mais sergipana, mais popular, mais familiar, mais doméstica*. Intuímos que, se viajarmos pelo Brasil, não encontraremos muitos outros catolicismos comparáveis ao laranjeirense e ao sergipano, provavelmente nenhum. Como assinala Péricles Andrade (2010), em obra já citada, Roma, às vezes, fica bem longe de Sergipe, não apenas em termos geográficos.

Além dos sistemas religiosos que dão base à Taieira, o grupo tem relação com a sociedade e cultura sergipana, onde, aparentemente, a Taieira é primeiramente reconhecida como grupo de culturas populares (“grupo folclórico”) e não como grupo religioso (de culto aos santos). Ademais, a Taieira é tida como parte da sergipanidade, conforme o que foi espelhado no capítulo anterior. Assim, lembramos o que diz Hubert Knoblauch (em LUCKMANN, 2014, p. 23): “funções religiosas são crescentemente assumidas por estruturas [consideradas] não religiosas”. Independentemente de como é vista, a Taieira se *diz* religiosidade de culto aos santos (“de uma religiosidade muito grande”) em suas formas, conteúdos, funções, práticas, processos, dinâmicas e rituais.

Como já pontuamos, na tradição das Ciências Sociais que pensa a religião, muitas vezes, se tentou iniciar a discussão com base naquela premissa “religião é tudo o que coloca o ser humano em uma relação com o considerado divino (e outros termos afins). Tentou-se colocar a singularidade em uma materialidade, que é uma expressão específica de religião, religião que tem relação com um “Deus” ou com “deuses”. E isso tira dos elementos formais um critério que é igual para todos. Mas essa questão já foi superada em alguma medida (SANTOS, 2021), por exemplo, na ampla discussão do que é religião, conforme o que vimos nos ditos de Klaus Hock no capítulo 2. Ele vai problematizar justamente isso, propondo que se busque um conceito operacional de religião para cada caso investigado.

E o mesmo vale para *culturas populares*. “A cultura popular em Sergipe é tudo o que remete ao ciclo junino ou ao ciclo natalino”. Dizer isso não vai ser suficiente porque talvez haja algo que não remeta a nenhum desses ciclos. Então, devemos reconhecer os limites de todo e qualquer termo, pois podem surgir problemas ao tomarmos um critério material para estipular aquilo que é geral. Não é um conteúdo que vai definir o que são as culturas populares e nem o que é religião. *Não é o conteúdo; é a maneira, é o modus operandi daquele sentido ser criado por indivíduos e por grupos. É algo da ordem qualitativa* (SANTOS, 2021). Propomos pensar religião associada à noção de linguagem, de narrativa, de expressão, de realização de sentido, o que também está presente na noção de poesia oral identificada no processo ritual da Taieira (louvação em canto, arte verbal).

Deste modo, *a linguagem é o que a linguagem faz*, não o conteúdo da linguagem em si. Como diz Peirano, “o dito é também feito, é também ação social” (PEIRANO, 2006, p. 4). E o que é religião aqui? Não é dogma. Não é o que alguém segue como dogma institucional, embora possamos encontrar características desse calibre no que observamos nos dados empíricos relativos à Taieira. Dantas (1988) também fala sobre os sinais da ortodoxia¹³⁴ do nagô: ancestralidade/etnicidade, rituais, tradição, pureza etc. Mas em termos amplos, religião é mais aquilo que se refere ao sentido de tempo, de mundo, de relações, de valores, de agência. Ou seja, *em termos práticos*: “a gente negocia tudo, mas tem coisas que a gente não negocia”. Talvez, aqui, seja possível acionar o que alguns entendem e apreendem como “sagrado”: “tem coisa na qual a gente não mexe”, que é *incondicional* (SANTOS, 2021). Existe um conceito de religião implicado aí, o qual é visualizado nos discursos arrolados nesse capítulo, por parte das líderes da Taieira. A Taieira existe há muitos anos. Ali existe uma *tradição* sendo cultivada, como já vimos, não apenas na sua formalização.

O que faz um dogma ser reconhecido como dogma? É o *processo de validação interna de sentido*. Por exemplo, podemos falar para certos grupos

¹³⁴ Segundo Dantas (1988), trata-se de proibições, regras quanto às festividades, “corpo limpo” (relativo à pureza sexual dentro de um período mínimo de uma semana para com rituais e objetos sagrados), os “de fora” não podem dançar etc. A linguagem da ortodoxia vira “linguagem da moralidade e tem um sentido eminentemente prático que atende às exigências da legitimidade-ilegitimidade” (DANTAS, 1988, p. 129). Como veremos adiante, entendemos isso como “ortopraxia”.

religiosos que há coisas que Jesus, considerado o Cristo, fez que eles não estão fazendo, mas isso não necessariamente surtirá efeito, porque eles têm uma *dinâmica de valoração interna específica*. Não tem nem onde colocar esse tipo de discurso porque já existe uma norma interna autorreferida da qual *não se abre mão*. Por isso, nesse sentido, também é interessante pensar que *conceitos de religião* podem partir da *ambiguidade* que a constitui (SANTOS, 2021), a qual pode ser observada nos discursos mostrados nos dados.

Se certas noções de religião, de certa forma, investem na ideia de dizer o que está dentro e o que está fora (como coloca Dantas ao falar da ortodoxia do nagô, por exemplo) – ao fazer isso, elas sempre correm o risco de jogar fora o que “*deveria*” colocar dentro e de deixar dentro o que “*deveria*” ser jogado fora. *Mas a partir de quais critérios?* Aqui, entram critérios como o da laicidade, o critério do espaço público, o critério do mundo organizado pelo Estado, pela referência da democracia, direitos humanos, Estado Democrático de Direito, entre outros. São disputas de normativas de mundo e de sentido (SANTOS, 2021) que acabam interferindo nessas noções de religião que nunca existem de forma isolada e sem ambiguidades.

Com relação aos critérios, aquilo que é gerado pelas dinâmicas envolvidas nos modos de vida de grupos como a Taieira pode virar um bem a ser patrimonializado dentro das instituições públicas (além daquele *sentido de patrimônio* presente no discurso oficial e/ou de senso comum). A Taieira, por exemplo, é considerada patrimônio de Sergipe, mas vários outros grupos não são. Mas esses grupos são tão diferentes da Taieira? Tem uma questão de status corroborada pelas especificidades ritualístico-religiosas da Taieira, embora as dinâmicas sociais dos grupos sejam comparáveis em outros aspectos. A Coroação da Rainha em um ritual que acontece dentro da missa católica parece ser um dos elementos que diferencia a Taieira no cenário das culturas populares. Essas especificidades não são necessariamente (re) conhecidas pela sociedade como um todo, mas pelos setores que detém o poder de criar normativas e estabelecer critérios nesse contexto.

Indo além, religião como linguagem é uma categoria que ajuda a ver a relação entre essas dinâmicas. Por que certos repertórios se tornaram prioridade da cultura escrita quando ela surge? Com tanta possibilidade de falar sobre todas as coisas, de narrar, de registrar, por que certas coisas foram materializadas? Qual foi o critério de

definição de repertório da pintura rupestre, da arte rupestre de uma forma geral? (SANTOS, 2021). E na oralidade, por que certas coisas foram continuamente repetidas, mantidas e valorizadas através dos tempos? Por que é comum falar de certas coisas que acontecem na vivência humana, as quais são sempre novamente relatadas? Não foi tudo relatado. Certas coisas foram contadas e recontadas, e outras foram esquecidas.

Muitas coisas que foram relatadas, inclusive na poesia oral da fase pré-letrada, estavam relacionadas às formas arcaicas¹³⁵ de religião: fecundidade, a relação com os animais, fonte de vida, observação do céu etc. Por que essas coisas foram matéria de conteúdo para a arte rupestre e para a poesia oral e outras não? Porque elas eram prioridades; era do que a vida dependia; e não apenas a vida no sentido material, mas como meio para começar a *elaborar sentido* daquilo. *Que narrativas vale a pena a gente cravar na pedra? Que narrativas vale a pena a gente cantar e repetir na poesia oral?* Não é um critério qualquer; esse é o berço da religião. E se juntarmos isso com as práticas funerárias, vamos encontrar, mais uma vez, o advento da religião. Falar daquilo que parece que, no limite do sentido, não vai ir adiante é o que humanizou o ser humano (SANTOS, 2021).

No ponto em que trouxemos informações sobre poesia oral, percebe-se como religião e poesia oral surgem imbricadas *como linguagens na busca por sentido*. O que vale a pena cantar? O que vale a pena ritualizar repetidamente? Já vimos que Niklas Luhmann faz uma leitura em que apresenta a noção de religião como comunicação a partir do ritual (forma de comunicação), sobretudo concernente ao *controle* do ato ritual, que é típico da religião. O ritual como forma de comunicação procura controlar o uso correto dos símbolos, por isso, sua realização se pauta em “padrões claramente definidos”, nos diz Luhmann. Assim, o ritual “inerentemente *paradoxal*: é a comunicação que *não está sujeita ao risco* de toda comunicação, mas que preferivelmente *controla esse risco* [...]” (LUHMANN, 2000b, p. 189, grifo nosso). Sabemos que a noção de Luhmann é bastante tributária ao cristianismo institucional,

¹³⁵ Numa releitura de Spina, uma opção é usar, no lugar de primitivo, “não letrado” ou “pré-letrado”. Arcaico pode ser uma palavra para descrever a religião dita “primitiva”: *arché*, como “princípio” em grego, como originário, não no sentido mítico, mas no sentido arqueológico.

e no caso dos dados empíricos acerca do Ritual de Coroação da Rainha Taieira, o controle da realização correta do ritual é perceptível exatamente nesses termos.

A tecnologia social cognitiva do dogma, numa palavra, a invenção do dogma, vem do drama do ritual, porque o ritual, no conceito romano tradicional de religião, *religio*, estava ligado à correta feitura do ritual. Tudo dependia de fazer corretamente o ritual (SANTOS, 2021), conforme explicações de Hock. Ritual é palavra e ação, como já vimos. No caso da Taieira de Laranjeiras, a colocação da coroa *correta* e *da maneira correta* na cabeça da rainha é reivindicada no acontecimento conflitivo de 2018, descrito acima. Em outro momento, no discurso durante o evento no Museu da Gente Sergipana, Dona Ciza também fala sobre a intenção de o novo padre aumentar o contato e o tempo de contato da coroa com a cabeça da rainha, não ficando “apenas um instante” e tornando “o ritual mais bonito”, ela diz.

Nessa coroação, o canto e a ação ritual são realizados em um processo que tem um antes, um durante e um depois, e esse processo é pautado por consciência e racionalidade sobre o modo de operar o ritual religioso em si. Nesse sentido, se exerce controle sobre essa prática. Em termos da vivência do ato ritualístico, não é apenas a poesia escrita em algum lugar ou memorizada que está sendo declamada oralmente ao longo de uma apresentação artística de um grupo de culturas populares que canta e dança.

É possível, aqui, pensar o ritual como o lugar em que os símbolos e as narrativas dotadas de sentido para o grupo são e devem sempre ser *revividas*. Por isso, elas seguem o rigor do “como se faz”, não sendo possível fazê-lo “de qualquer jeito” ou de maneira diferente e “errada”. O aspecto da tradição e da fé são constantemente acionados nos discursos das líderes para reiterar essa importância. Dona Ciza aciona a tradição para reivindicar a correção do que foi feito errado no ritual de coroação em 2018, como revelam os dados acima apresentados: “*Tá errado! Tá errado! Se a tradição é tirar a coroa da cabeça de Nossa Senhora e colocar na rainha da Taieira, isso tem que ser feito!*” A mestra Bárbara mobiliza os termos “tradição” e “fé” na sua fala final na mesma ocasião: “o que nos trouxe hoje aqui [...] foi a *fé* nos nossos *santos* de devoção. E o que vimos mais uma vez foi o desrespeito com a cultura de Laranjeiras e com as taieiras de Laranjeiras, uma *tradição* de mais de 100 anos”.

Além disso, abre-se um parêntese para trazer à baila a questão da *não interrupção* da realização do ritual. Em janeiro de 2021, quase um ano depois do avanço da pandemia de Covid-19 no Brasil, a Taieira realizou o ritual de coroação na missa, mas sem público na igreja. Também houve o cortejo e a procissão. O Simpósio do XLVI Encontro Cultural de Laranjeiras também aconteceu de forma semipresencial (sem público).

Em missa transmitida pela Fundação de Cultura e Arte Aperipê (Funcap) em parceria com a Prefeitura de Laranjeiras e com a transmissão ao vivo da Aperipê TV, a Taieira realizou seu ritual no dia 3 de janeiro de 2021 (domingo), diferente de muitos outros grupos de culturas populares que cancelaram todas as suas atividades durante a pandemia. Segundo matéria disponível no site da FUNCAP, a dificuldade do momento não interrompeu a realização do evento, que se organizou com adaptações para *continuar* e para *manter viva a cultura*:

No último domingo, 3, foi realizada a abertura do XLVI Encontro Cultural de Laranjeiras. A Solenidade ocorreu na Igreja de São Benedito, onde foi realizada missa, seguida da coroação e louvação da Rainha das Taieiras, sendo finalizado com apresentação do tradicional Cacumbi. [...] “Laranjeiras respira cultura, é a capital da cultura popular do estado de Sergipe, se não, talvez, a cidade do Brasil com a maior diversidade de cultural. Estamos fazendo a abertura oficial em parceria com o Governo do Estado, para que o nosso povo sempre mantenha viva a nossa cultura, a nossa raiz e as nossas origens”. [...] afirma o prefeito eleito de Laranjeiras, Juca de Bala. [...] o professor João Pinheiro, mestre da cultura popular de Laranjeiras, reiterou a importância de manter vivas as tradições culturais no estado. “É um momento difícil, mas não podemos deixar de registrar esse marco tão importante na vida do povo laranjeirense e do nosso estado. Eu tive a oportunidade de vivenciar o primeiro encontro cultural ainda na infância e acompanhar as mudanças, formações, mas acima de tudo entender a importância de permanecer viva essa cultura até hoje”. Para Conceição Vieira, presidente da Funcap, a realização do Encontro é fortalecer os laços da cultura e do povo sergipano. “É com muita satisfação que iniciamos o ano com a abertura do Encontro Cultural de Laranjeiras. É a 46ª edição e estamos nos adaptando à atual realidade do momento, ainda essa semana teremos o Simpósio do Encontro Cultural de Laranjeiras que será semipresencial, onde levaremos para as casas dos sergipanos a nossa cultura viva”¹³⁶.

¹³⁶ Toda a programação do evento que ocorreu durante a pandemia, no ano de 2021, pode ser visto em: <<https://www.funcap.se.gov.br/funcap-e-prefeitura-de-laranjeiras-realizam-simposio-do-xlvi-encontro-cultural-de-laranjeiras/>>. Acesso em: 13 dez. 2021.



Fonte: FUNCAP-SE (2021). Foto: “Coroação da Rainha da Taieira em 2021”.

Diante disso, percebemos que interessa, outrossim, o conteúdo do ritual (ortodoxia), mas isso parece ficar em segundo plano diante da importância de que o ritual (1) seja feito sempre e novamente (tradição) e (2) desde que seja feito *corretamente* (ortopraxia). Nesse sentido, não se tornou objetivo dessa tese tomar os cantos da Taieira e fazer uma análise dos versos poéticos dessa cantoria oral (forma e conteúdo). Nosso interesse centrou-se em observar e em entender como a poesia oral é dinamizada nos afazeres rituais religiosos do grupo, sendo ela uma linguagem mediatizada pela voz e pelo corpo no processo ritual que busca realização de sentido diante de necessidades coletivas, incluindo aquelas de ethos transcendente-religioso.

Algo parecido acontece no tratamento do conceito de religião. “Tem um templo, uma instituição? É religião”. Na verdade, é religião pela dinâmica, não pelo conteúdo. É algo menos aristotélico; não é tanto pela forma e pelo conteúdo. Existe, sim, a forma e o conteúdo da religião, mas há também a dinâmica que não está presa àquilo que é forma e conteúdo da religião. A dinâmica da religião é outra questão, é

de outra ordem, muito mais evasiva, nesse sentido, muito mais ambígua (SANTOS, 2021). Aqui, buscamos cercar isso como dimensão da linguagem: certas coisas são religião pelo sentido que elas ganham dentro de um contexto maior e específico ao mesmo tempo.

Isso nos leva ao pensamento sociológico à medida que este toma a religião como objeto enquanto uma chave de compreensão da dinâmica associativa. O que torna religião “religião”? Não é um conteúdo, mas é uma dinâmica que define conteúdo (SANTOS, 2021). E aí temos “conteúdos”, no plural. Como já foi dito, o que torna algo parte das culturas *populares*? A dinâmica; não é uma *coisa* que reconhecemos ali. É da ordem da dinâmica social, da dinâmica coletiva. Ao pensar religião como linguagem, o que é o ritual? É, entre outras coisas, uma situação comunicativa, um processo de comunicação, como dizem em contextos diferentes Hock, Luckmann e Zumthor. E se é uma situação comunicativa, por que a performance?

Zumthor, por exemplo, vê a poesia oral diretamente ligada à performance, sendo a performance o caráter social da poesia oral, vivida nos corpos que socializam a poesia oral | corporal. Performance e poesia oral, em Zumthor, “aspiram à qualidade de rito”. Assim que Turner reitera nossas premissas ao dizer que performances são manifestações do *processo social humano*, e a “*sociedade [...] parece ser mais um processo do que uma coisa*”. Na verdade, tudo é processo e leva a outros processos (religião, poesia oral, ritual, a própria sociedade etc.). Seguindo a ideia do Niklas Luhmann, o ritual é uma ação que quer comunicar algo que é incomunicável, enquanto a religião lida com a ideia de “incondicionalidade de sentido” (SANTOS, 2021).

No acontecimento captado no dia 7 de janeiro de 2018, a coordenadora da Taieira reitera que “*a tradição diz*”, “*que tem que ser feito*”, ou seja, que a *coroa da santa*, a *coroa de prata*, deve ser colocada na cabeça da rainha da Taieira. A tradição e como aquele grupo vivencia a religião parecem dimensões muito próximas, misturadas inseparavelmente ao ritual e a tudo o que se faz ali. Tudo é e está muito imbricado. Não são elementos separados, e estes elementos levam à ação e são ação.

A ideia de tradição, nessa aproximação com a religião, está ligada, mais uma vez, à incondicionalidade; é um critério qualitativo que fundamenta e que exige a ação. Essa exigência de cultivar e de continuar cultivando de forma *correta* é o que

poderíamos chamar de *normatividade*. A tradição tem um peso normativo. Por quê? Novamente: não é pelo conteúdo da tradição, mas é pela “significatividade” (SANTOS, 2021). Tradição (modo de fazer o que fazem e o porquê o fazem) e religião/poesia oral, também imbricadas, são norteadoras de vida para essas líderes e para outras participantes do grupo.

Como pontua Paulo Nogueira (2016), linguagem tem poder de organizar o mundo, e a religião entendida como linguagem parte, outrossim, dessa premissa, na qual se constitui a partir de sistemas de linguagem em tensão e complementariedade: gesto, imagem e narrativa. Aqui, encontramos uma clara similaridade com a poesia oral (como linguagem), tudo isso materializado no ritual, onde o ser humano “versa sobre as coisas que não cabem” (NOGUEIRA, 2016b, p. 251). Como já aludimos ao longo dessa análise, Nogueira fala em religião como “sistema secundário de linguagem” (ou linguagem da cultura, conforme Lotman), não sendo este mero instrumento de comunicação conteudista e nem mera técnica de comunicação para convencimento, por exemplo.

“Evento de linguagem” e “experiência religiosa” acontecem imbricadas no ritual, fenômeno simbólico no qual a Taieira age para expressar a “sua fé” e “seguir a tradição”. Novamente, *a linguagem é o que a linguagem faz*; linguagem e experiência não são separáveis e, do mesmo modo, linguagem e experiência religiosa não são separáveis. Não estamos falando de forma e conteúdo. Estamos falando de um sistema secundário de linguagem que surge na linguagem natural e passa a dar forma ao mundo por meio da agência que se pauta em elementos não verificáveis de realidade simbólica e transcendente (santos, orixás, mitos fundantes etc.).

A partir dos processos rituais da Taieira de Laranjeiras, poesia oral e religião são sistemas secundários de linguagem que geram modos de vida, organização, ação e ordenamento de mundo. Assim também assinala Zumthor ao pensar na voz (oralidade), fenômeno que dá acontecimento à linguagem que faz o mundo funcionar e que dá base, ao lado da escrita, para a construção da *tradição*, no sentido de “permanência de uma determinada visão de mundo” (NOGUEIRA, C.; SILVA-SEMIK, 2016).

Não é o fato de a Taieira cantar e dançar aos *santos* (conteúdo considerado religioso ou “sagrado”) que torna o grupo religioso, mas o fato de ordenarem a vida a

partir dessa premissa, o fato de agirem socialmente para realizar sentidos pautados em um ritual que visa cumprir, simbolicamente, *obrigações* diante daquilo que consideram transcendente. Como já vimos, isso tudo aparece muito atrelado ao peso do passado e da tradição, fator “capacitante de recriações complexas”, como reitera Hall.

As dinâmicas de mudanças ocorridas são categorizadas em termos práticos, mas não tanto em termos discursivos. Por exemplo, nos relatos das líderes da Taieira, ouvimos falar de mudanças e ajustes que foram necessários ao longo dos anos, como a diminuição do número de participantes e a retomada da presença de personagens outrora descontinuadas, mas isso não é colocado, discursivamente, como *mudança significativa* e *real*: a tradição continua sendo protegida, e o hibridismo, até certo ponto, é reconhecido como parte fundante das suas práticas religiosas tradicionais. Bárbara frisa que “[...] com relação a mudanças, *não*. A Taieira, ela tem por si só, nós temos a *vontade* e o *dever* de mantê-la tradicionalmente como ela é de fato, *como ela sempre foi*. [...] a questão da Taieira, na sua essência, ela permanece a mesma”.

Aparentemente, existem coisas negociáveis e coisas terminantemente não negociáveis para a Taieira (característica da religião e seus incondicionais). Como vimos nos dados, não é possível *mexer* no ritual de coroação, no modo de fazer esse ritual, mas questões quantitativas e/ou relativas a algumas personagens são negociáveis, como afirma Bárbara: “[...] o que modifica com os anos na Taieira é a questão das integrantes. [...] por causa da virgindade, como já foi dito. Então, algumas deixam de ser virgens; questão de números também, alguns anos são mais integrantes, outros anos são menos”.

Outras mudanças também podem acontecer sobretudo por questões materiais, que, inclusive, são possíveis entraves para a manutenção e permanências dessas práticas – ao lado de questões interseccionais como raça, gênero, classe, religião etc. Sabe-se que muitos grupos acabam sucumbindo, mas a Taieira, em seus discursos, reconhece que a fé e a tradição que querem manter as faz continuar, mesmo que com dificuldades: “a gente vai continuar até a gente continuar aqui na terra, depois que for, quem ficar, também vai ter esse trabalho de resguardar a cultura que os nossos antepassados tanto lutaram, e hoje, a gente continua com eles”, sublinha Dona Ciza.

Retomando o que diz Paulo Nogueira: “as linguagens da religião têm sua especificidade em dois aspectos: primeiro, ao versarem sobre certos *âmbitos complexos da vida social*, segundo, pela *intensidade* com que o fazem”. Na reinvenção da “inventividade da linguagem”, com o intuito de dar sentido a aspectos misteriosos da vida, surgem linguagens secundárias: poesia oral e religião imbricadas, feitas ação e modo de vida pela Taieira. Conforme a explanação de Spina, as metáforas e as produções da poesia oral são tentativas de conhecer o mundo, onde o desconhecido é colocado no conhecido por meio da linguagem poética, vocal e musical. Com diferenças, é perceptível que existem muitas semelhanças entre religião e poesia oral.

Em complemento, como a Taieira está apenas parcialmente atrelada a instituições religiosas como prática poético-religiosa das culturas populares, suas vozes podem ser entendidas como “discursos de fronteira”, o que é ilustrado pelos eventos e discursos evidenciados nos dados. Reapresentamos o que diz Paulo Nogueira nesse sentido:

Trata-se de característica de *discursos de fronteira, à margem* do estabelecido e das formas de expressão dos centros de poder. É verdade que os discursos religiosos são constantemente cooptados pelo poder político e pela sua ideologia. Mas nos parece, no entanto, que enfatizar apenas esse aspecto das linguagens da religião unilateralmente é desconsiderar seu *poder de subversão*, o qual é apenas *superficialmente cooptado* nos discursos oficiais. Onde há processos de recepção de textos religiosos, principalmente na *cultura popular*, nas margens e periferia dos sistemas dominantes, aí o *potencial de inversão de mundo dessa linguagem tem chances de vir à tona* (NOGUEIRA, 2016b, p. 254-255, grifo nosso).

Assim como diz Martín-Barbero no que tange à complexidade das relações de poder onde sempre impera uma força hegemônica, nunca há total marginalidade das práticas populares: a agência dos grupos à margem da instituição pode ser reconhecida neste poder das linguagens vividas como ações que ordenam o mundo, não apenas como “resistência” retórica, mas como *modo de existência e de vida* que tem capacidade criativa de dar ordenamento ao mundo, de resistir, de buscar reconhecimento e realização de sentido a partir de suas práticas, ou seja, de suas linguagens.

A partir das bases teórico-empíricas tecidas e apresentadas nessa tese, concluímos que religião e poesia oral são construções culturais coletivas com alguns traços pareáveis e indistinguíveis: surgem de necessidades diversas (que extrapolam

necessidades materiais) e são vivenciadas pelo grupo em processos rituais híbridos, marcados por práticas lúdico-poéticas e pelo que, neste contexto nagô-católico, é chamado de “sagrado”, de “santo”.

Segundo nossas tessituras, é possível dizer que poesia oral e religião são elementos inseparáveis e não dicotômicos nos processos rituais e no modo de vida da Taieira de Laranjeiras, assim como ocorre com outras religiosidades de matriz africana no Brasil e também com aquelas que são tributárias a religiosidades populares de culto aos santos, que, em muitos casos, têm relação com práticas religiosas oriundas do colonizador português (em alguns casos, existe relação com ambas e/ou com outras). Assim que a poesia-oral-como-linguagem da Taieira de Laranjeiras é, concomitantemente, lúdica e religiosa, e a religião-como-linguagem da Taieira de Laranjeiras é, ao mesmo tempo, religiosa e lúdica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa tese partiu do conceito “religião” como categoria útil para a pesquisa em Sociologia da Religião e construiu diálogos com os Estudos Culturais e Literários, com foco na categoria “poesia oral”. Conforme explicitado na introdução, o objeto da tese envolveu processos rituais híbridos da Taieira de Laranjeiras, grupo de culto aos santos protetores dos negros – Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. No ritual religioso da Festa de Reis que comumente ocorre no dia 6 de janeiro, em Laranjeiras – SE, dentro do Encontro Cultural de Laranjeiras, a Taieira faz um percurso ritualístico desde o Terreiro Santa Bárbara Virgem até a Igreja Católico São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, no qual canta e dança em culto aos santos que homenageia.

Sobre tal objeto, levantamos o seguinte problema de pesquisa: *Religião e poesia oral apresentam características pareáveis quando pensamos esses fenômenos como linguagem? Esses fenômenos estão presentes, como linguagem, no processo ritual de culto aos santos agenciado pela Taieira? São elementos que têm papel na continuidade e na manutenção da Taieira?* Essas perguntas-problema foram basilares para a construção da estrutura da tese e para a tessitura de outros temas concernentes abordados ao longo da pesquisa.

Na pesquisa doutoral ora apresentada, buscou-se compreender os processos rituais públicos da Taieira de Laranjeiras para analisar se as categorias *poesia oral e religião como linguagem* podem ser considerados pareáveis, o que foi confirmado pelos caminhos teóricos trilhados, que possibilitaram a apresentação dessas categorias de análise. O estudo de cunho qualitativo, alicerçado em pesquisa de campo e em pesquisa teórico-bibliográfica situada na Sociologia da Religião em diálogo com os Estudos Culturais e Literários, permite afirmar que essas noções são elementos formadores e formativos observáveis nas dinâmicas e processos rituais, no modo de vida e na continuidade do grupo da Taieira de Laranjeiras. Essa conclusão foi possível por meio do seguinte percurso:

No capítulo 1, titulado “Religião – Panoramas e Conceitos”, procuramos apresentar a área na qual a tese se situa como contributo inicial para a construção de uma das categorias de análise proposta na tese: religião como linguagem. Nesse capítulo, trouxemos um quadro de panoramas e conceitos em torno do termo

“religião”, oferecendo uma breve visão sobre *religião como questão sociológica* e sobre como a temática da religião aparece nos Estudos Culturais: os estudos focam mais nos aspectos não institucionais das religiosidades, buscando pensar, criticar e reformular, historicamente, estudos centrados em comparações que partem de ideias tidas como padrão para rotular “o outro” e a “religião do outro”. Isso se dá com o advento e com o declínio de diversos paradigmas teóricos nos estudos sobre práticas religiosas ditas populares (MAGLIOCCO, 2012).

Nesse capítulo introdutório, fica evidenciado que a Sociologia da Religião é uma subárea da Sociologia bastante antiga, e a sua produção é deveras ampla no contexto europeu. “O que conta como religião”, nos apontamentos de Beckford (2003), é uma pergunta cuja resposta tem sido alvo de amplas disputas em diversas áreas do conhecimento e também no mundo sociopolítico em geral, marcadas por colonialismos e por relações de poder. A questão indica, outrossim, a necessidade de se buscar a construção de teorias da religião *em movimento*, *em contingência*, com base no objeto e no contexto de estudo, evitando, assim, adoções *colonizantes* em torno da noção de religião. Essa premissa é fundamental para quem estuda religiosidades populares e/nas culturas populares. Não se trata de “jogar teorias fora”, mas, na pesquisa, importa atentar para a necessidade de releitura crítica frente a generalizações de um fenômeno complexo, dinâmico e heterogêneo que não existe de forma isolada nas sociedades.

No capítulo 2, cujo título é “Religião, poesia oral e ritual”, buscamos apresentar as categorias de análise para a construção da tese: religião e poesia oral como linguagem. Em um terceiro momento do segundo capítulo, explicitamos alguns olhares em torno do conceito de ritual, como adendo situacional relativo ao objeto. O panorama em torno do termo “religião” é muito vasto. Assim, apresentamos alguns recortes para salientar que não há um conceito unilateral de religião, em consonância com o que foi dito no primeiro capítulo. A ideia de religião como faceta da cultura, além de abranger fenômenos para fora de instituições, informa que é uma produção comum em muitas sociedades, com especificidades bem localizadas e nem sempre comparáveis ou transplantáveis.

A ideia de religião como linguagem parte do diálogo com alguns teóricos que já falam nesses termos, embora de formas distintas. Luckmann fala da “religião

invisível” (noção que contempla a religião fora da instituição) e explicita que na “realidade humana comum” podem existir realidades transcendentais (incluimos: criação de significado ou realização de sentido). Aqui, focamos naquelas de caráter religioso, concordando com Bachika (1980) que questiona Luckmann sobre nem toda construção transcendente ser necessariamente religiosa.

No processo de constituição dos conteúdos religiosos, outros dois processos entram em curso: o *subjetivo*, que comunica e reconstrói narrativas por meio de *linguagens* (símbolos, rituais, poesia oral etc.). Nessa reconstrução, se dá o “*processo de comunicação social*” que pode culminar em “produtos da memória coletiva” via interpretação da experiência. Aquilo que permanece vivo em termos coletivos, Luckmann afirma ser “a ontologização social da experiência *subjetiva* de *transcendência* enquanto testemunho de ‘*outra*’ realidade” (LUCKMANN, 2014, p. 138).

Já Paulo Nogueira (2016) propõe ver a religião como “sistema secundário de linguagem” no sentido de que a linguagem estrutura a religião e ambas existem imbricadas, entendendo linguagem como experiência e não só como língua. Essas linguagens secundárias da cultura têm *alto poder de ordenação de mundo* (LOTMAN, 2000 e NOGUEIRA, 2016b), ou seja, determinam modos de vida e realização de sentido, o que também faz a religião assim compreendida.

Portanto, chegamos à proposta de que a religião também pode ser vista como linguagem (como *parte-e-todo*, *um dito que é feito* nas palavras de Mariza Peirano sobre linguagem e cultura), linguagem não como mero conteúdo, mas como *processo e dinâmica*. Ela nasce diante de necessidades humanas, e a partir disso, pessoas começam a contar as suas histórias por meio de rituais, símbolos, narrativas etc., incluindo as poéticas. Esse processo, que se inicia no indivíduo, pode ser expandido para o coletivo, tornando-se, dentro de um processo complexo repleto de inter-relações, uma experiência e um fato *social* para realização de sentido, que corrobora modos de vida.

A poesia oral é, nesse sentido, uma linguagem humana que guarda traços pareáveis com os da religião, conforme as proposições dessa tese. A poesia oral é a “poesia ligada ao canto, indiferenciada, anônima e coletiva (SPINA, 2002, p. 15), o que nos leva a perceber um movimento similar com o advento de formas de religião,

na qual a experiência individual se torna coletiva a partir das necessidades, dos problemas e também dos motivos de alegria dos grupos, que, muitas vezes, acabam se transformando em rituais e em crenças religiosas. Hoje, identificamos essas facetas nos grupos de culturas populares de ethos religioso, vistos como produtores de ações na alçada do “sagrado” e do “profano”, característica tanto da poesia oral quanto da religião no que tange aos rituais, por exemplo. Tais rituais são repletos de símbolos e de narrativas surgidas pelas vias da religião (incluindo a poesia ritual mágica) e da poesia oral como linguagem, as quais, desde tempos antigos, já eram vistas e vivenciadas como irmãs siamesas.

Religião e poesia oral são linguagens elaboradas por grupos humanos na experiência de transcender a realidade material, constantemente negociadas pelas memórias coletivas para permanência ou desaparecimento destas. Na sua manutenção, dão a conhecer, portanto, modos de vida. São práticas que subvertem o grafocentrismo e levam ao reconhecimento de que essas linguagens não são “folclores”, mas processos de comunicação social corporais, complexos e completos (ou seja, não são lacunas da escrita), como assinala Zumthor. Nesse processo, o ritual é ele próprio uma forma de comunicação (Luhmann) e um ato social dirigido à realidade extra cotidiana de referencia simbólica (Luckmann). É a sociedade em ato (Turner/Durkheim), agindo na realidade cotidiana e usual com base em visões de mundo e cosmovisões (Peirano). O ritual, como espaço de redenção, afeição, empatia, cura, de trazer à tona sofrimentos e aflições, não está livre de ambiguidades, estados intermediários, contradições e paradoxos (Turner/Cavalcanti), sendo assim, analisá-los nos permite entender qualquer sociedade humana (Turner/Wilson).

No capítulo 3, titulado “Culturas populares e religiosidades populares: revisões, panoramas e (des) construções”, ofereceremos um mapa multifacetado para situar quem lê sobre os inúmeros meandros que perfazem o campo das culturas populares de ethos religioso. Nessa terceira seção, tratamos sobre outras nuances que, embora sejam laterais, são caras ao nosso objeto por serem parte constitutiva da realidade pesquisada. Para oferecer esse pano de fundo, apresentamos as desconstruções do termo “folclore” e a opção pelo termo “culturas populares”. Tecemos gêneses e desconstruções em torno do folclore e dos Estudos em Folclore. Fizemos um breve apanhado histórico-teórico-conceitual acerca da noção “culturas

populares”. Elencamos algumas revisões sobre a questão das religiosidades populares. Trouxemos à baila um pequeno recorte de pesquisas sobre religiosidades populares e culto aos santos, focando sobretudo nas *promessas* individuais que acabam se tornando acontecimentos coletivos, característica comum do catolicismo popular e parte da narrativa fundante da Taieira de Laranjeiras. Apresentamos algumas questões envolvendo o (sentido de) patrimonialização no campo das culturas e religiosidades populares. Apresentamos brevemente a história e a atualidade, no contexto brasileiro, de ações envolvendo patrimônio material e imaterial. Elencamos alguns discursos extraoficiais e desafios para o registro de patrimônios e religiosidades populares. Por fim, refletimos sobre sentidos patrimoniais, turismo e sergipanidade com foco no caso do Largo da Gente Sergipana, espaço cultural onde a figura da Taieira de Laranjeiras está representada.

No capítulo final (4), “Religião e poesia oral como linguagem nos processos rituais de culto aos santos da Taieira de Laranjeiras em Sergipe”, a partir da caminhada de pesquisa evidenciada nos capítulos anteriores, apresentamos nossa tese. Os resultados da pesquisa ora apresentada corroboram que religião e poesia oral são linguagens com características similares e pareáveis. São linguagens perceptíveis nos processos rituais agenciados pela Taieira de Laranjeiras, nos quais é possível identificar realização de sentido e modo de vida na religião e na poesia oral praticadas.

Em um primeiro momento, o capítulo 4 trouxe à baila revisões e panoramas sobre a Taieira histórica, sobretudo em torno da obra clássica de Beatriz Góis Dantas: “A Taieira de Sergipe. Pesquisa exaustiva sobre uma dança tradicional do Nordeste” (1972). Também foram explicitados conflitos, buscas por reconhecimento e a agência de grupos das culturas populares no Encontro Cultural de Laranjeiras, evento cultural no qual a Taieira realiza o Ritual de Coroação da Rainha em homenagem aos santos protetores dos negros, que ocorre na Igreja Católica São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. Para enriquecer a compreensão acerca do objeto, trouxemos alguns dados empíricos secundários angariados por meio de revisão bibliográfica.

Por fim, elencamos os dados empíricos primários coletados nas observações de campo, trazendo a descrição do processo ritual da Taieira realizado no ano de 2018 e a descrição da participação das líderes da Taieira em um evento público

promovido pelo Museu da Gente Sergipana no mesmo ano. Apesar de também termos realizado a observação do ritual no ano de 2017 e 2019, optamos por descrever os dados registrados no ano de 2018, pois nessa ocasião houve um acontecimento diferenciado, que foi o conflito gerado pela não observância, por parte do pároco, de um passo previsto no Ritual de Coroação da Rainha da Taieira: a coroa usada no ato de coroação não foi a coroa correta (a de prata), “como indica a tradição”, e as líderes reclamaram a correção do erro, o que resultou na repetição da coroação a seguir. Além disso, o material coletado nos anos de 2017 e 2019 revelou uma descrição muito parecida no que tange à realização do ritual. Por essa razão, esses dados não foram repetidos na tese. Vale pontuar que, a partir do início de 2020, a pesquisa foi de certo modo prejudicada pela impossibilidade de inserções complementares no campo.

A partir de dados plausíveis, iniciamos a análise evidenciando os desafios enfrentados pela Taieira de Laranjeiras, cujo discurso revela a constante necessidade de resistência e de busca por reconhecimento e valorização, sobretudo por causa das condições materiais enfrentadas pelo grupo. Apesar de ser “reconhecido” como grupo de culturas populares representante de Laranjeiras e de Sergipe no âmbito da patrimonialização de bens imateriais e do turismo municipal e estadual, a realidade é de “dificuldade e sofrimento”, como diz Dona Ciza, coordenadora da Taieira. A falta de recursos financeiros e a retórica “de apoio” do poder público, que muitas vezes não se materializa, acabam mobilizando muita energia das suas líderes.

Em suma, reiteramos que, por meio da análise dos processos rituais e de alguns discursos históricos e atuais das líderes da Taieira, religião e poesia oral são práticas culturais com envergaduras semelhantes e, em certos aspectos, inseparáveis, que envolvem algumas características de produções culturais de sociedades orais e da fase pré-letradas, presentes no mundo moderno a partir de reelaborações socioculturais e de conjugações híbridas, numa dinâmica que elabora um (des) equilíbrio complexo entre tradição (reinventava) e modernidade em uma sociedade capitalista e de consumo.

Entretanto, não parece salutar confundir essa constatação com crítica que desemboca na romantização que, em alguns domínios, se constrói em torno das práticas das culturas populares. Ou seja, todo mundo está na roda viva do capitalismo, mas busca-se enxergar esses grupos ditos “tradicionais” como deslocados das

necessidades oriundas do mundo capitalista e até como “traidores da tradição”, pois o que importa é o “amor” pela “nossa cultura” e não o “cachê”. No mesmo escopo, por trás de cortinas subliminarmente invisíveis, existe *um* turismo pautado no discurso de “patrimônio cultural” lucrando sem maiores problemas e em plena luz.

Em complemento, com esse estudo, constatamos que existe uma diferença entre algo que é patrimônio de forma oficial e algo que carrega o sentido de patrimônio em termos gerais. É quase uma frase automatizada no campo das culturas populares e seus múltiplos meandros: “isso é (nosso) patrimônio”, mas em termos formais e institucionais, nem sempre ocorre essa oficialização. Existem outras construções sociais por trás da realidade vivida pelos grupos. Em Sergipe, a maioria dos grupos de culturas populares não é patrimônio em termos oficiais, mas diversos grupos ocupam um lugar ou se vestem com um sentido de patrimônio nos discursos, não tanto nos benefícios que seriam oriundos dessa (ideia de) patrimonialização.

No caso da Taieira, como acabamos de salientar, isso fica evidente no relato das líderes quando elas partilham das dificuldades materiais para a manutenção do grupo. Diante dessa realidade desafiadora, fica perceptível que a religião e a poesia oral são linguagens ordenadoras de mundo e realizadoras de sentido para a Taieira, sobretudo nas vozes de suas líderes, em que pesem os movimentos desmobilizadores para sua permanência. Destarte, essas práticas traduzem um modo de vida e são elementos fundamentais na continuidade da Taieira e de seus processos rituais.

A análise de dados a partir das categorias “religião e poesia oral como linguagem” nos processos rituais da Taieira nos leva a algumas considerações finais. “*A relação da religião com a palavra poética, com o corpo e com a memória*” (NOGUEIRA, 2016, p. 259-260) nos fez olhar para as práticas da Taieira de Laranjeiras com foco na poesia oral e na religião, linguagens que as participantes encabeçam na agência visibilizada nos seus processos rituais. No contexto estudado, a religião não é diferente de outras produções humanas e conta com um aparato cultural onde emerge. Como forma e conteúdo, seria comparável à *língua natural*, que também não é estanque. Contudo, a forma não foi aspecto central em nosso estudo. Nos interessou a religião e a poesia oral como *dinâmicas criativas* que produzem esses conteúdos, essas formas, essa *língua*. Nos interessou a religião e a poesia oral como *linguagem*, porque linguagem, aqui, é a dinâmica que está na base da

emergência da forma, do conteúdo, da “língua”. É linguagem no sentido de processo, *linguagem sendo o que linguagem faz*.

As características das práticas do grupo possibilitaram problematizar questões para além do grupo como “manifestação das culturas populares”: um dos pontos centrais que essa pesquisa buscou trazer à luz foi a *religião* praticada no processo ritual da Taieira de Laranjeiras, que se apresenta com traços de hibridismo e como linguagem imbricada na poesia oral (arte total de canto, dança e performance corporal e musical). A presença e a absorção de elementos da cultura portuguesa (culto aos santos, promessa, procissão, catolicismo popular, narrativas orais, traços do barroco etc.) e de culturas africanas (dança, instrumentos, ritmos, cantos, cores, vestimentas, culto aos orixás da costa, narrativas orais, língua etc.) é outro aspecto presente no conjunto amplo do grupo pesquisado.

A poesia oral, linguagem que dá voz ao grupo na performance corporal, aparece na arte total da Taieira de Laranjeiras, grosso modo, nos cantos e nas danças que fazem parte dos processos rituais. A partir dos dados, conclui-se que religião e poesia oral podem ser entendidas como linguagem no sentido de que a linguagem é o que a linguagem faz. Aqui, religião e poesia oral, que surgem de necessidades específicas, revelam-se como modo de vida e como fatores mobilizadores para a manutenção da agência da Taieira.

A ideia de religião, nesse sentido, está ligada à linguagem, e linguagem, aqui, não é somente materialidade, não é apenas o *que* eu canto, mas como e por que eu canto, danço, ritualizo. Quando falamos em religião como linguagem, trata-se do acontecimento da linguagem, trata-se daquilo que *importa dizer* e de como e por que continuar dizendo. No caso da Taieira de Laranjeiras, é uma mistura do que importa *dizer* na poesia oral dos louvores e do que importa *fazer* no ato de coroação da rainha. No âmbito da religião, essa dimensão de normatividade, essa agência em busca de sentido é da ordem simbólica, que se torna norteadora de vida na prática.

Por essa razão, para a Taieira, o ritual – como lugar em que símbolos e narrativas dotadas de sentido lúdico-religioso são ininterruptamente revividas de forma controlada – deve seguir o rigor do “como se faz”, e não se abre possibilidade para que o ritual seja realizado de modo diferente ou para que não seja realizado. Além do conflito ocorrido na coroação de 2018, a Taieira já realizou o seu ritual do

lado de fora da igreja quando foi impedida de entrar no templo católico e já realizou seu ritual com a igreja quase vazia, no ano de 2021, devido à pandemia de Covid-19.

Nesse tocante, tradição e fé são fatores constantemente reiterados nos discursos das líderes da Taieira de Laranjeiras. A “tradição” foi acionada por Dona Ciza para reivindicar e alcançar a correção do que havia sido feito errado no ato de Coroação da Rainha da Taieira em 2018: “Tá errado! Tá errado! Se a tradição é tirar a coroa [de prata] da cabeça de Nossa Senhora e colocar na rainha da Taieira, isso tem que ser feito”. Na mesma ocasião, após o desfecho do ritual de coroação, a mestra Bárbara também mobiliza a “tradição” e a “fé” na sua fala: “o que nos trouxe hoje aqui à Casa de Deus, à Igreja do Senhor, como todos os anos acontece, foi a *fé* nos nossos *santos* de devoção. E o que vimos mais uma vez foi o desrespeito com a cultura de Laranjeiras e com as taieiras de Laranjeiras, uma *tradição* de mais de 100 anos”.

Em suma, os dados da pesquisa mostraram que, no grupo da Taieira de Laranjeiras, integrante das chamadas culturas populares de ethos religioso, práticas são constantemente dinamizadas em (re) elaborações meadas por religião e por poesia oral entendidas como linguagem. Religião e poesia oral são vividas pela Taieira na busca por realização de sentido em um ritual que é fixo e, ao mesmo tempo, complexo e híbrido. O Ritual de Coroação da Rainha da Taieira traduz a crença em santos católicos mesclada à crença em orixás. Nisso, o processo ritual é imbuído da necessidade coletiva de dar continuidade a essa *crença* considerada tradicional. A produção oral, corporal, lúdica, poética e religiosa da Taieira – apesar da relação com experiências individuais no campo da promessa a santos do catolicismo popular presente nas narrativas mitológicas do grupo –, não tem autoria individual e está centrada na agência coletiva e social em tempos e espaços cambiantes.

Com o advento do positivismo, é dito que a tradição sociológica clássica encontrou alguma dificuldade com a impossibilidade de identificar “verdades” e fatores “verificáveis” na religião e nos seus discursos. Após desenvolvimentos da Sociologia da Religião, indica-se que o foco pode estar, então, em observar as práticas sociais dos grupos que são levados a agir por conta da sua religião. Nessa tese, o estudo dos processos rituais da Taieira de Laranjeiras nos permite concluir que o que *agencia* é

o peso da normatividade que a religião exerce. Essa religião, ao lado da poesia oral, determina um modo de vida.

REFERÊNCIAS

- ABRAHAMAS, Roger D.; BAUMAN, Richard. Ranges of festival behavior. In: BABOCK, Barbara (org.). **The reversible world**. Ithaca: Cornell University Press, p. 193-208, 1978.
- ABREU, Regina; MAGNO, Marluce. Desafios na patrimonialização de bens imateriais de caráter religioso: o caso das Folias de Reis Fluminenses. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 37, n. 3, p. 18-45, dez. 2017.
- ADAM, Júlio César. Deus e o diabo na terra do sol. Religião vivida, conflito e intolerância em filmes brasileiros. **Estudos de Religião**, v. 31, n. 2, p. 77-99, maio-ago. 2017.
- AGUIAR, Luciana de Araújo. Autenticidade, prestígio e rivalidade no contexto da cultura popular: o Encontro Cultural de Laranjeiras (SE). **Textos escolhidos de cultura e arte populares**, Rio de Janeiro, v.10, n.1, mai. 2013, p. 81-100.
- AGUIAR, Luciana de Araujo. **Celebração e Estudo do Folclore Brasileiro: o Encontro Cultural de Laranjeiras/Sergipe**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2011.
- AGUIAR, Luciana de Araujo. Entre a Fé e a Festa: Os grupos no Encontro Cultural de Laranjeiras. In: **Seminário Circuitos da Cultura Popular**. Seminário Circuitos da Cultura Popular. Rio de Janeiro: PPGSA/UFRJ, 2010. p. 548-568.
- ALENCAR, Aglaé D'Ávila Fontes de. **Danças e folguedos: iniciação do folclore sergipano**. 2. ed. Aracaju: s.r., 2003.
- ALENCAR, Aglaé D'Ávila Fontes de. **Mestre Rindú – José Gonçalo Santos**. São Cristóvão: PMSC/FUNPATRI, 2012.
- ALVES, Rubem. **O que é religião?** São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- AMORIM, Ninno. **Os Cocos no Ceará: dança, música e poesia oral em Balbino e Iguape**. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará. Fortaleza: UFC, 2008. 112 f.
- ANDRADE, Péricles. **Sob o olhar diligente do pastor: a Igreja Católica em Sergipe**. São Cristóvão: Editora UFS, 2010.
- ARANTES, Antonio Augusto. **O que é cultura popular?** São Paulo: Editora Brasiliense. 1981.
- AUSTIN, J. L. **How to do things with words**. Oxford: Clarendon Press, 1962.

AZEVEDO, Denio; ANDRADE, Polyana. O Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e sua Apropriação pelo Turismo no Estado de Sergipe. **Revista Rosa dos Ventos**, Caxias do Sul, v. 6, n. 2, p. 180-196, 2014.

AZEVEDO, Denio. Sergipanidades. **Blog Sergipe Trade Tour**. 2019. Disponível em: <<https://sergipetradetour.com.br/blog/denio-santos-azevedo/post/sergipanidades>>. Acesso em: fev. 2021.

AZEVEDO, Denio. **Anotações da pesquisadora a partir da disciplina “Teorias da Cultura”**. Mestrado em Culturas Populares. UFS. 2018.

AZEVEDO, J. Cultura, patrimônio e turismo. In: IRVING, M. de A.; AZEVEDO, J. **Turismo: o desafio da sustentabilidade**. São Paulo: Futura, 2002.

BACHIKA, Reimon. On Thomas Luckmann's Sociology of Religion. In: **Shakaigakubu Ronso**. Kyoto: Bukkyô Daigaku, 1980.

BAGNO, Marcos. **Preconceito linguístico**: o que é, como se faz. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

BANESE. Campanha Sergipanize-SE é inspirada em manifestações do Largo da Gente Sergipana. **Portal de notícias G1**. 21/08/2021. Disponível em: <<https://g1.globo.com/se/sergipe/especial-publicitario/banese/sergipanizese/noticia/2020/08/21/campanha-sergipanize-se-e-inspirada-em-manifestacoes-do-largo-da-gente-sergipana.ghtml>>. Acesso em: fev. 2021.

BARRETO, Luiz Antonio. **Um novo entendimento do folclore e outras abordagens culturais**. Aracaju: Sociedade Editorial de Sergipe, 1997.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia** [1958]. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BAUER, Martin W.; GASKELL, George; ALLUM, Nicholas C. Qualidade, quantidade e interesse do conhecimento. Evitando confusões. In: BAUER, Martin W., GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. Petrópolis: Vozes, 2002. Ciências Sociais. Metodologia. p. 17-36.

BECKFORD, James A. **Social theory and religion**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e sociedade**, v. 21, n. 1, p. 9-23, 2001.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERTRAND, Michèle. **Le statut de la religion chez Marx et Engels**. Paris: Edition Sociales, 1979.

BEYER, Peter. Religion as communication: on Niklas Luhmann, The religion of society (2000). In: **Contemporary Theories of Religion**. Routledge, 2009. p. 109-124.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: EDUEFMG, 2003.

BOMFIM, W. J. **Identidade, memória e narrativas na dança de São Gonçalo do povoado Mussuca (SE)**. 183 folhas. Dissertação (Mestrado) Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal/RN-2006.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **Choses dites**. Paris: Minuit, 1987.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é folclore**. Brasília: Brasiliense, 1982.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular**. Brasília: Livraria Brasiliense Editora, 1980.

BRASIL. **Lista dos bens culturais inscritos no Livro de Tombo**. Ministério da Cultura. Brasília: IPHAN, 2013.

CALASANS, José. Cantigas de Cacumbis e Taieiras. **Revista de Aracaju**, n. 4, Aracaju, 1951.

CALVANI, Carlos Eduardo Brandão. Espiritualidades não religiosas: desafios conceituais. **HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 12, n. 35, p. 658-687, 2014.

CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de (org.). **Católicos, protestantes, espíritas**. Petrópolis: Editora Vozes, 1973.

CAMPOS, Breno Martins. Ciências Sociais da Religião: estado da questão. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, p. 191-203, 2013.

CAMPOS, Pedro Humberto Faria; LIMA, Rita De Cássia Pereira. Capital simbólico, representações sociais, grupos e o campo do reconhecimento. **Cadernos de Pesquisa**, v. 48, p. 100-127, 2018.

CANCLINI, Néstor García. **As Culturas Populares no Capitalismo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

CANCLINI, Néstor García. **Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1996.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. Trad. Heloísa P. Cintrão e Ana Regina Lessa. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1998.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Cultura e ritual: trajetórias e passagens. In: ROCHA, Everardo (Org.). **Cultura & Imaginário**. Rio de Janeiro: Mauad, 1998. p. 59-81.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **Drama, Ritual e Performance: a Antropologia de Victor Turner**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2020.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Drama, ritual e performance em Victor Turner. **Sociologia & Antropologia**, v. 3, p. 411-440, 2013.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **Reconhecimentos: antropologia, folclore e cultura popular**. Aeroplano: Rio de Janeiro, 2012.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. VILHENA, Luís Rodolfo da Paixão. Traçando fronteiras: Florestan Fernandes e a marginalização do folclore. **Revista Estudos Históricos**, v. 3, n. 5, p. 75-92, 1990.

CENTRO NACIONAL DE FOLCLORE E CULTURA POPULAR. Tesouro de Folclore e Cultura Popular Brasileira. **Portal do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular**. [s/d]. Disponível em: <<http://www.cnfcp.gov.br/tesouro/alfabetica.html>>. Acesso em: 20 jun. 2019.

CIPRIANI, Roberto. **Manual de Sociologia da Religião**. São Paulo: Paulus, 2007.

CLARK, David. **Between Pulpit and Pew: Folk Religion in a North Yorkshire Fishing Village**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009 [1982].

CLICK SERGIPE. Críticas à obra: Jackson Barreto vê preconceito com a cultura popular. **Portal de notícias Click Sergipe**. 10/03/2018. Disponível em: <<http://www.clicksergipe.com.br/politica/4/40140/criticas-a-obra-jackson-barreto-ve-preconceito-com-a-cultura-popular.html>>. Acesso em: jan. 2021.

CLICK SERGIPE. **Portal Click Sergipe**. Mês da Consciência Negra acontece no Museu da Gente Sergipana. Disponível em: <<http://www.clicksergipe.com.br/entretenimento/23/47580/mes-da-consciencia-negra-acontece-no-museu-da-gente-sergipana-.html>>. Acesso em: 12 set. 2020.

COMISSÃO NACIONAL DE FOLCLORE. **Carta do folclore brasileiro**. Salvador: CNF, 1995. Disponível em: <www.fundaj.gov.br/geral/folclore/carta.pdf>. Acesso em: 15 set. 2015.

COSTA, Sérgio. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. **Rev. bras. Ci. Soc.** [on-line]. 2006, vol. 21, n. 60, pp. 117-134.

DAMATTA, Roberto. Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. **Mana**, v. 6, p. 7-29, 2000.

DANTAS, Beatriz Góis. **A Taieira de Sergipe. Pesquisa exhaustiva sobre uma dança tradicional do Nordeste**. Petrópolis: Vozes, 1972.

DANTAS, Beatriz Góis. **A Taieira de Sergipe: uma dança folclórica**. 2 ed. São Cristóvão: Editora UFS, 2013.

DANTAS, Beatriz Góis. **Devotos dançantes. Estudos de etnografia e folclore**. Aracaju: Criação, 2015.

DANTAS, Beatriz Góis. **Mensageiros do lúdico. Mestres de brincadeiras em Laranjeiras**. Aracaju: Criação, 2013b.

DANTAS, Beatriz Góis. O encontro Cultural de Laranjeiras segunda uma observadora participante. **Revista Geonordeste**, São Cristóvão, Ano XXVI, n. 2, p. 100-114, ago./dez. 2015b.

DANTAS, Beatriz Góis. Pureza e poder no mundo dos candomblés. In: MOURA, Carlos E. M. de. (org.) **Candomblé, desvendando identidades**. São Paulo: Emw Editores, 1987, p. 121-127.

DANTAS, Beatriz Góis. Religiões afro-brasileira em Laranjeiras: formação da tradição nagô. **Cumbuca VI**, ano 20. 2018.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovô nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro, Graal, 1988.

DAWSON, María Teresa. The concept of popular religion: A literature review, **Journal of Iberian and Latin American Research**, n. 7, v. 1, p. 105-132, 2001.

DELOOZ, Pierre. Pour une étude sociologique de la santeté canonisée dans l'Église Catholique. **Archives de sociologie des religions**, n. 13, p. 17-43, 1962.

DUCCI, Jorge. **A taieira e o Nagô. Herança em dobro**. Entrevista. 2008. Disponível em: <<http://www.sulanca.com/pesquisa.asp?pag=5>>. Acesso em: 15 nov. 2018.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina. Estudos culturais: uma introdução. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.). **O que é, afinal, Estudos Culturais?** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2000.

EXPRESSÃO SERGIPANA. Você conhece as manifestações culturais do Largo da Gente Sergipana? **Portal Expressão Sergipana**. 15/03/2018. Disponível em: <<https://expressaosergipana.com.br/voce-conhece-as-manifestacoes-culturais-do-largo-da-gente-sergipana/>>. Acesso em: 20 mai. 2019.

FEATHERSTONE, Mike. **Cultura de consumo e pós-modernismo**. São Paulo, Studio Nobel, 1995.

FERNANDES, Florestan. **A sociologia no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1977.

FERNANDES, Florestan. As "trocinhas" do bom Retiro. **Pro-posições**, v. 15, n. 1, p. 229-250, 2004 [1944].

FERNANDES, Florestan. **O folclore em questão**. São Paulo, Hucilec, 1978.

FERRETTI, Sergio. Religião e festas populares. 2007. In: Comunicação Mesa Redonda 06 Religiões/Culturas Populares. **XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina**. Buenos Aires, 2007. Disponível em: <<https://repositorio.ufma.br/jspui/bitstream/1/189/1/Religiao%2520e%2520Festas%2520Populares.pdf>>. Acesso em: 20 ago. 2021.

FOX, William S. Folklore and fakelore: some sociological considerations. **Journal of the Folklore Institute**, v. 17, n. 2/3, p. 244-261, 1980.

FRANKLIN, Ruben Maciel; AGUIAR, Antonio Sérgio Pontes. Cultura popular, um conceito em construção: da tradição dos românticos e folcloristas à emergência política dos estudos culturais. **História e Cultura**, v. 7, n. 1, p. 238-257, 2018.

FRASER, Nancy. What's critical about critical theory? The case of Habermas and gender. In: FRASER, N. **Unruly practices: Power, discourse and gender in contemporary social theory**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989a.

FRASER, Nancy; HONNETH, A. **Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange**. New York; London: Verso, 2003.

FUNCAP-SE. Funcap e Prefeitura de Laranjeiras realizam abertura do XLVI Encontro Cultural de Laranjeiras. **Portal FUNCAP**. 05/01/2021. Disponível em: <<https://www.funcap.se.gov.br/funcap-e-prefeitura-de-laranjeiras-realizam-simposio-do-xlvi-encontro-cultural-de-laranjeiras/>>. Acesso em: 13 dez. 2021.

FUNCAP-SE. **Monumentos tombados e registrados no estado de Sergipe**. Relação de bens protegidos por leis e decretos do Governo do Estado. 2016. Disponível em: <<https://www.funcap.se.gov.br/wp-content/uploads/2021/04/Lista-de-Monumentos-Tombados-pelo-Governo-do-Estado-de-Sergipe-ATUALIZADA-2016-1.pdf>>. Acesso em: 18 jul. 2021.

GANZEVOORT, R. Ruard. Framing the Gods. The Public Significance of Religion from a Cultural Point of View. In: ZIEBERTZ, H.-G. (Ed.). **The Public Significance of Religion**. Leiden: Brill, 2011.

GARCIA, Sylvia Gemignani. Folclore e sociologia em Florestan Fernandes. **Tempo Social**, v. 13, n. 2, p. 143-167, 2001.

GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: GIDDENS, Anthony et al. **Modernização reflexiva. Política, tradição e estética na ordem moderna**. São Paulo: Editora UNESP, 1995.

GIDDENS, Anthony. **As Consequências da Modernidade**. São Paulo: Ed. UNESP, 1991.

GIDDENS, Anthony; SUTTON, Philip W. **Conceitos Essenciais da Sociologia**. São Paulo, UNESP, 2016.

GOMES, Mariana Selister. O marketing turístico e o reposicionamento da imagem do Brasil no mundo: uma análise do Plano Aquarela da Embratur. **Encontros Científicos-Tourism & Management Studies**, n. 1, p. 579-588, 2011.

GOVERNO DE SERGIPE. **Sergipe: Cultura e diversidade**. Aracaju: Solisluna, 2010.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2005.

GRIMES, Ronald L. Victor Turner's definition, theory and sense of ritual. In: ASHLEY, Kathleen (org.). **Victor Turner and the construction of cultural criticism: between literature and anthropology**. Indiana: Indiana University Press, p. 141-146, 1990.

GÜNTHER, Hartmut. Pesquisa Qualitativa Versus Pesquisa Quantitativa: Esta É a Questão? **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, vol. 22, n. 2, pp. 201-210, Mai-Ago 2006.

GUSTAVSSON, Anders. **Cultural studies on folk religion in Scandinavia**. Oslo: Novus Press, 2012.

HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e Mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Brasília: UNESCO, 2003.

HEGEL, G. W. F. **O sistema da vida ética**. Trad: Artur Morão, Rio de Janeiro: Edições 70, 1991.

HERTZ, Robert. Saint Besse, étude d'un culte alpestre. In: _____. **Sociologie religieuse et folklore**. 2 ed. Paris: Les Presses universitaires de France, 1970, [1928].

HERTZ, Robert. **Sociologia Religiosa e Folclore**. Petrópolis: Vozes, 2016.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2008.

HIGUET, Etienne Alfred. As relações entre religião e cultura no pensamento de Paul Tillich. **Correlatio**, v. 7, n. 14, p. 123-143, 2008.

HOBBSBAWM, Eric. Introdução: A Invenção das Tradições. In: HOBBSBAWM, Eric; Ranger, Terence (orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. p. 9-23.

HOCK, Klaus. **Introdução à ciência da religião**. São Paulo: Loyola, 2010.

HOGGART, Richard. **Speaking to each other: essays**. London: Chatto & Windus, 1970.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003.

HONNETH, A. Recognition and justice. Outline of a plural theory of justice. **Acta Sociologica**, London, v.47, n4, p.51-364, 2004.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Demográfico 2010**. IBGE, 2010. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/estadosat/temas.php?sigla=se&tema=censodemog2010_relig>. Acesso em: 23 ago. 2015.

IPHAN. Livros de registro. **Portal do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)**. [s/d]. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/122>>. Acesso em: 20 jun. 2019.

KARLSAUNE, Gustav Erik Gullikstad. **The Invisible Religion - A mossgrown milestone or a gate to the present?** Publisert i Tidsskrift for Kirke, Religion, Samfun, 2001.

KILMINSTER, Richard. Fenomenologia. In: OUTHWAITE, William; BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do Pensamento Social do Século XX**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1996.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos. In: **A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais**. LANDER, Edgardo (org). Buenos Aires: Clacso Livros, 2005. p. 21-53.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede**. Salvador: Edufba, 2012.

LEACH, Edmund. **Sistemas Políticos de la Alia Birmania – Estudio Sobre la Estructura Social Kachin**. Barcelona: Anagrama, 1977.

LEDA, Manuela Corrêa. Teorias pós-coloniais e decoloniais: para repensar a Sociologia da modernidade. **Temáticas**, Campinas, n. 23, (45/46), p. 101-126, fev./dez. 2015.

LEITE, Rogério Proença. Antinomias de uma comparação: notas sobre uma vida urbana e teatral. **Revista TOMO**, n. 16, p. 243-258, 2010.

LEITE, Rogério Proença. **Contra-usos da cidade: lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea**. São Paulo: Unicamp, 2007.

LEITE, Rogério Proença. O futuro incerto das cidades: Uma reflexão niilista sobre as Atopias urbanas. **Tempo Social, revista de sociologia da USP**, v. 30, n. 2, pp. 255-276, mai-ago 2018.

LEITE, Rogério Proença. Patrimônio e consumo cultural em cidades enobrecidas. **Sociedade e cultura**, v. 8, n. 2, pp. 79-89, 2005.

LONG, Charles. 'Popular religion'. In: ELIADE, Mircea (org.). **Encyclopedia of religion**. New York: Macmillan Publishing Company, 1987, p. 444-446.

LUCKMANN, Thomas. **A religião invisível**. São Paulo: Olho d'Água; Loyola, 2014.

MACHADO, Maria das Dores Campos. História das Ciências Sociais da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, p. 205-216, 2013.

MAGALHÃES, Antônio. **Deus no espelho das palavras**. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

MAGLIOCCO, Sabina. Religious practices. In: BENDIX, Regina; HASAN-Rokem, Galit. **A Companion to Folklore**. Malden, MA: Wiley-Blackwell. p. 136–153, 2012.

MARIANO, Ricardo. Sociologia da Religião e seu foco na secularização. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, p. 231-242, 2013.

MARTIN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações. Comunicação, cultura e hegemonia**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel. In: MARX, K.; ENGELS, F. **Sobre a religião**. Lisboa: Edições 70, 1975.

MAYNARD, Pascoal. **Taieiras**. Documentário. TV Aperipê. 2009.

MELLO, Janaina Cardoso de. Uma história da África "Nagô" em Sergipe. **Diálogos**. Maringá, v. 25, n. 3, p. 249-268, set./dez. 2021.

MELLO, Janaina Cardoso de. Vozes femininas de Laranjeiras: relações de gênero, família e gerações na cultura de uma cidade patrimônio sergipana. **Composição. Revista de Ciências Sociais da UFMS**. n. 8, ano 5, p. 147-162, jun. 2011.

MELUCCI, Alberto. **Por uma sociologia reflexiva: pesquisa qualitativa e cultural**. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

MENEZES, Renata de Castro. Celebrando São Besso ou o que Robert Hertz e a Escola Francesa de Sociologia têm a nos dizer sobre festas, rituais e simbolismo. **Religião & Sociedade**, v. 29, n. 1, p. 179-199, 2009.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade". In. LANDER, Edgardo (org). **A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: Clacso Livros, 2005. pp. 71-103.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MILLER, Daniel. Consumo como cultura material. **Horizontes Antropológicos**, n. 13, vol. 28, pp. 33-63, jul-dez. 2007.

MILLER, Karl Hagstrin et al. (Org.). **The Uses of the Folk**. London: Duke University Press, 2002.

MOREIRA, Terezinha Taborda. Literatura e oralidades. **Scripta**, v. 19, n. 37, p. 9-20, 2015.

MUSEU DA GENTE SERGIPANA. Cacumbi. **Portal do Museu da Gente Sergipana**. [s/d]. Disponível em: <<http://www.museudagentesergipana.com.br/wps/wcm/connect/Museu%20da%20Gente%20Sergipana/inicio/largo-da-gente-sergipana/esculturas/cacumbi/cacumbi>>. Acesso em: 21 jun. 2019.

MUSEU DA GENTE SERGIPANA. Chegança. **Portal do Museu da Gente Sergipana**. [s/d]. Disponível em: <<http://www.museudagentesergipana.com.br/wps/wcm/connect/Museu%20da%20Gente%20Sergipana/inicio/largo-da-gente-sergipana/esculturas/cheganca/cheganca>>. Acesso em: 21 jun. 2019.

MUSEU DA GENTE SERGIPANA. Largo da Gente Sergipana: o conceito do projeto. **Portal do Museu da Gente Sergipana**. 2018. Disponível em: <<http://www.museudagentesergipana.com.br/wps/portal/inicio/largodagentesergipana>>. Acesso em: 04 fev. 2021.

MUSEU DA GENTE SERGIPANA. Taieira. **Portal do Museu da Gente Sergipana**. [s/d]. Disponível em: <<http://www.museudagentesergipana.com.br/wps/wcm/connect/Museu%20da%20Gente%20Sergipana/inicio/largo-da-gente-sergipana/esculturas/taieira/taieira>>. Acesso em: 21 jun. 2019.

NOGUEIRA, Carlos. **A poesia oral em Baião**. Braga: Edições Vercial, 2011.

NOGUEIRA, Carlos; SILVA-SEMIK, Véronique Le Du da. Poesia oral tradicional e funcionalidade. **Trabalhos de Antropologia e Etnologia**. v. 16, 2016.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Introdução. In: _____. **Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais**. São Paulo: Editora Paulinas, 2016a.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Religião e ficcionalidade: modos de as linguagens religiosas versarem sobre o mundo. In: _____. **Religião e linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares**. São Paulo: Paulus, p. 115-142, 2015.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Religião e linguagem: proposta de articulação de um campo complexo/Religion and language: a proposal to articulate such a complex field. **Horizonte**, v. 14, n. 42, p. 240-261, 2016b.

NOLETO, Rafael da Silva; ALVES, Yara de Cássia. 2015. Liminalidade e communitas – Victor Turner. In: **Enciclopédia de Antropologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <<http://ea.fflch.usp.br/conceito/liminaridade-e-communitas-victor-turner>>. Acesso em: 20 ago. 2021.

NORA, Pierre. **Les lieux de mémoire**. Paris: Gallimard, 1998.

NOYES, Dorothy. The Social Base of Folklore. In: BENDIX, Regina; HASAN-Rokem, Galit. **A Companion to Folklore**. Malden, MA: Wiley-Blackwell. p. 13–39, 2012.

NUNES, Maria José Rosado. A sociologia da religião. In: USARSKI, Frank. **Espectro disciplinar da ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, p. 97-119, 2007.

NUNES, Verônica Maria Meneses. **Laranjeiras: de cidade histórica a Encontro Cultural. Busca de elementos para integração da ação cultural**. Dissertação (Mestrado em Administração de Centros Culturais). Universidade do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.

OLIVEIRA, Kelly Monique. Laranjeiras perde dois grandes Mestres da Cultura. **Assembleia Legislativa do Estado de Sergipe**. Portal. 20/02/2021. Disponível em: <<https://al.se.leg.br/laranjeiras-perde-dois-grandes-mestres-da-cultura/>>. Acesso em: 20 out. 2021.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. **Cultura é patrimônio**. Rio de Janeiro: FGV, 2008.

ORTIZ, Renato. **Cultura Popular. Românticos e Folcloristas**. São Paulo: Ed. Olho d'Água, 1992.

PACE, Enzo. Religião e globalização. In: ORO, Ari P.; STEIL, Carlos A. (orgs.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, p. 25-42, 1997.

PAIVA, Andréa Lúcia da Silva de. Os trançados religiosos no Rio de Janeiro sob o olhar de uma cultura negra: patrimônio, memória e devoção. In: GOMES, E; OLIVEIRA, P. (orgs.). **Olhares sobre o patrimônio religioso: Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Mar de Ideias Navegação Cultural, 2016.

PEIRANO, Mariza. Temas ou Teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance. **Campos-Revista de Antropologia**, v. 7, n. 2, p. 9-16, 2006.

PRANDI, Reginaldo. Sobre religiões afro-brasileiras/About Afro-Brazilian religions. **Horizonte**, v. 11, n. 29, p. 10-12, 2013.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Do rural e do urbano no Brasil. Vida rural e mudança social**, p. 160-176, 1979.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Identidade cultural, identidade nacional no Brasil. **Tempo social**, v. 1, n. 1, p. 29-46, 1989.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. O Catolicismo Rústico no Brasil. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 5, p. 104-123, 1968.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Sociologia e folclore: a dança de São Gonçalo num povoado bahiano**. Salvador: Fundação para o Desenvolvimento da Ciência na Bahia/Livraria Progresso Editora, 1958.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. pp. 117-142.

RIBEIRO, Hugo L. **As Taieiras**. 1. ed. Aracaju: Editora UFS, 2008.

RIBEIRO, Hugo L. **Etnomusicologia das Taieiras de Sergipe: uma tradição revista**. Dissertação (mestrado) Universidade Federal da Bahia, Escola de Música, 2003a.

RIBEIRO, Hugo L. Folclore versus parafolclore: o caso das Taieiras de Sergipe. In: **VIII Reunião de Antropólogos do Norte Nordeste – ABANNE**, São Luís: Elizabeth Maria Bezerra, 2003b. v. 1.

RIBEIRO, René. **Religião e Relações Raciais**. MEC. Rio de Janeiro, 1956.

SANCHIS, Pierre. **Arraial: festa de um povo. As romarias portuguesas**. 2 ed. Lisboa: Dom Quixote, 1992.

SANCHIS, Pierre. As Ciências Sociais da Religião no Brasil. **Debates do NER**, Porto Alegre, Ano 8, n. 11, p. 7-20, jan./jun. 2007.

SANCHIS, Pierre. Festa e Religião Popular: as romarias de Portugal. **Revista de Cultura**, Petrópolis: Vozes. v. 73, ano 73, nº 04, 1979.

SANCHIS, Pierre. Les Romarias portugaises. **Archives de sciences sociales des religions**, n. 43, v. 1, p. 53-76, 1977.

SANTOS, Gabriela. N. dos. **Turismo e cultura popular: danças e folgedos de Laranjeiras como atrativos diferenciais do turismo em Sergipe**. Dissertação (Mestrado em Cultura e Turismo). Ilhéus: UESC, 2006.

SANTOS, Joceneide Cunha dos. Um olhar sobre as Irmandades do Rosário dos Homens Pretos nas terras sergipanas (1750-1835). **Sæculum—Revista de História**, v. 25, 2011.

SANTOS, Joe Marçal Gonçalves dos. **Anotações da pesquisadora a partir da disciplina “Religião, conhecimento e linguagens”**. Mestrado em Ciências da Religião. UFS. 2021.

SANTOS, Joe Marçal Gonçalves dos. Literatura e Religião: a relação buscando um método (Literature and Religion: The search for a method). **Horizonte - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 10, n. 25, p. 29-52, 18 mar. 2012.

SANTOS, Mesalas Ferreira. **Performance e escárnio na Festa do Lambe-Sujo**. São Cristóvão: Editora UFS, 2012.

SCHNEIDER, Sérgio; SCHIMITT, Cláudia Job. O uso do método comparativo nas Ciências Sociais. **Cadernos de Sociologia**, Porto Alegre, v. 9, p. 49-87, 1998.

SCHULMAN, Norma. *A Centre for contemporary studies* da Universidade de Birmingham: uma história intelectual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.). **O que é, afinal, Estudos Culturais?** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2000.

SECULT. Sergipe ganha dois novos patrimônios culturais. **Portal Infonet**. 25/08/2016. Disponível em: <<https://infonet.com.br/noticias/cultura/sergipe-ganha-dois-novos-patrimonios-culturais/>>. Acesso em: 25 mai. 2019.

SENGER, Daniela. Largo da Gente Sergipana: representatividade e conflitos em espaços culturais urbanos. In: LEITE, Rogerio Proença; VIEIRA, Ewerthon C. J. (Org.). **Distopias urbanas**. 1 ed. Aracaju: Editora Criação, 2021, v. 1, p. 129-144.

SENGER, Daniela. Religiosidades e espaços públicos: questões emergentes a partir da procissão de Corpus Christi em São Cristóvão. Sergipe. In: ENNES, Marcelo Alário. (Org.). **Leituras Sociológicas Contemporâneas**. 1 ed. São Cristóvão: Editora UFS, 2020, p. 17-28.

SERAFINI, Luca; LASH, Scott. Cultural Studies and Cultural Sociology. Scott Lash in Conversation with Luca Serafini. **Sociologica**, v. 10, n. 1, p. 1-14, 2016.

SERGIPE EM FOCO. Sergipanidade: conheça um pouco da história e cultura da nossa gente. 24/10/2020. **Portal Sergipe em foco**. Disponível em: <<https://sergipeemfoco.com.br/v2/noticia/sergipanidade-conheca-um-pouco-da-historia-e-cultura-da-nossa-gente/25170#:~:text=Hoje%2C%2024%20de%20Outubro%2C%20%C3%A9,nossa%20cultura%2C%20da%20nossa%20hist%C3%B3ria.>>. Acesso em: fev. 2021.

SERGIPE GOVERNO DO ESTADO. Esculturas folclóricas começam a ser montadas no Largo da Gente. **Portal de notícias do Governo do Estado**. 03/03/2018. Disponível em: <<https://www.se.gov.br/noticias/governo/esculturas-folcloricas-comecam-a-ser-montadas-no-largo-da-gente>>. Acesso em: mar. 2021.

SPINA, Segismundo. **Na madrugada das formas poéticas**. 2 ed. Cotia: Ateliê Editorial, 2002.

STEIL, Carlos Alberto; HERRERA, Sonia Reyes. Catolicismo e ciências sociais no Brasil: mudanças de foco e perspectiva num objeto de estudo. **Sociologias**, n. 23, p. 354-393, 2010.

TILLICH, Paul. **What is religion?** New York: Harper & Row, 1973.

TORRES, Díjna Andrade. **Mulher Nagô: liderança feminina e as relações de gênero e parentesco no terreiro Santa Bárbara Virgem, em Laranjeiras**. Dissertação (Mestrado). UFS, 2012.

TURNER, Victor. **Dramas, Campos e Metáforas. Ação simbólica na sociedade humana**. Niterói: EdUFF, 2008.

TURNER, Victor. **Floresta de símbolos**. Niterói: EdUFF, 2005.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.

TURNER, Victor. **Schism and continuity in an African society**. Manchester: Manchester University Press, 1996 [1957].

TURNER, Victor. The anthropology of performance. In: **The Anthropology of performance**. Nova York: PAJ Publications, p. 72-98, 1987.

TURNER, Victor. **The drums of affliction: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia**. Oxford: Oxford University Press, 1968.

VARGAS, Maria Augusta Mundim. Festas Patrimônio: os ciclos Junino e Natalino de Sergipe. **Ateliê Geográfico**, v. 8, n. 2, 2014. pp. 252-273.

VARGAS, Maria Augusta Mundim; NEVES, Paulo Sergio da Costa. Olhares sobre identidades e festas em Sergipe. **Revista Geográfica de América Central**, v. 2, n. especial EGAL, 2011. pp. 1-15.

VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1983.

WEBER, Max. Sobre algumas categorias da sociologia compreensiva. Tradução de Augustin Wernet. In: _____. **Metodologia das Ciências Sociais**, 2 ed., Campinas: Cortez Editora e Editora da Universidade Estadual de Campinas, p. 313-348, 1993.

WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia das Religiões**. Trad. Lineimar Pereira Martins. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

WILLIAM, Rodney. **Apropriação cultural**. Coleção Feminismos Plurais. Djamila Ribeiro (Coord.). São Paulo: Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e Literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979 [1977].

WILSON, Monica. Nyakyusa ritual and symbolism. **American Anthropologist**, vol. 56, n 2. London: Oxford University Press, 1954.

WILSON, Stephen. (org.). **Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

WILSON, Stephen. Introduction. In: _____. (org.). **Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 1-53, 1983.

ZUMTHOR, Paul. **Escritura e Nomadismo: Entrevistas e Ensaios**. Trad. Jerusa Pires Ferreira; Sonia Queiroz. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005.

ZUMTHOR, Paul. **Falando de idade média**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

ZUMTHOR, Paul. **Introdução à poesia oral**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção, leitura**. São Paulo: Ubu Editora LTDA – ME, 2018.

ANEXOS

ANEXO 1

Na íntegra, texto disponível no portal do Museu da Gente Sergipana, que explicita uma descrição do monumento da Chegança no Largo da Gente Sergipana:

A luta entre cristãos e mouros revela os fundamentos do folguedo, originado nas antigas tradições ibéricas e inspirado em romances que narravam aventuras marítimas de embarcações como a nau Catarineta. No Brasil, a depender da região, recebe nomes variados como Barca, Marujada, Fandango, Chegança de Marujos, Chegança de Mouros, Mourama ou simplesmente Chegança. A presença dos mouros por séculos na Península Ibérica deixou marcas profundas na cultura, na linguagem, nos cantos e nas danças populares que dali se espalharam pelas colônias americanas. Os sinais dessas contribuições estão presentes nas várias manifestações folclóricas, sendo a Chegança uma das mais representativas. O folguedo se apresenta dividido em dois grupos cujo enredo, marcado pela dramaticidade, revive o conflito religioso e social entre cristãos e mouros. As embaixadas se encerram com a derrota dos mouros, que são batizados pelos cristãos. Em Sergipe, os brincantes marujos já se apresentavam na velha capital São Cristóvão com grande pompa à frente da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, com dois navios de madeira sobre rodas, revestidos de tecidos. Os cristãos saíam da Igreja Nossa Senhora da Vitória, a Matriz da cidade, e a sumaca dos mouros partia da Igreja dos Capuchinhos, na praça do Carmo. Quando o sino do Rosário tocava, era o sinal para que de cada lugar, os dois grupos saíssem para a encenação com seus cantos e embaixadas, narrando a aventura no mar, onde não faltavam tempestades, traições, brigas internas, batalhas e o batismo dos mouros infiéis, derrotados pelos cristãos. A mesma riqueza de detalhes tinha a Chegança de Zé do Pão em Aracaju, nos idos da década de cinquenta do século passado. Um grande barco era montado no parque Teófilo Dantas, junto à Catedral, durante os festejos natalinos, igualmente construída com madeira e tecido, além de um mastro gigante onde o gajeiro subia e podia dizer bem alto: Alvissaras meu comandante, Alvissaras meu general, Eis que vejo terras de Espanha, Areias de Portugal! Dentro do barco, a Chegança apresentava ao público todas as suas jornadas: o embarque, a nau perdida, a rezinga grande, o contrabando, a agulha de marear, o combate e o batismo. Sendo um folguedo inspirado nas aventuras marítimas, os tripulantes do barco, possuem títulos ligados à Marinha Brasileira, se vestindo como marujos e oficiais, com predominância dos trajes das cores azul e branco. No grupo dos cristãos personagens como o Piloto, o General, o Almirante, o Vice-almirante, o Mestre, o Contramestre, o Capitão-tenente, os Gajeiros, os Calafatinhos, o Padre e os Marinheiros, compunham a trama. Já os mouros eram representados pelo Rei, os Embaixadores, as princesas Floripes, Angélica e Dama de Ouro. Na apresentação duas filas se formavam, tendo à frente o Piloto. Os cantos eram acompanhados por pandeiros, caixas e apitos, além do trincar das espadas. As mudanças das marchas, comandadas pelo apito usado pelo Piloto aguardavam a buzina, utilizada apenas pelo comandante, para organizar o grupo. O estilo das marchas sempre ligado ao desenvolvimento dramático do folguedo, segue uma rotina entre a Marcha Batida, Marcha Bailada, Marcha Ligeira ou Marcha Lenta. Os cantos se adequam às cenas, mas a marcha é o ritmo mais apropriado para que possa imitar com os pandeiros o movimento do mar, realizando uma espécie de sonoplastia para compor a ação dramática

da Chegança. Sua coreografia é simples, procurando com os corpos juntos ou separados, representar o balanço do navio. Quando encenada na rua, a marcha leva ao deslocamento para ir embarcar, formando um cortejo. Muitos grupos estão presentes na história dos municípios de Aracaju, de Divina Pastora, de Itabaiana, de Lagarto, de Laranjeiras, e de São Cristóvão. As Chegança como a São Benedito de Divina Pastora, a Almirante Barroso e a Almirante Tamandaré de Laranjeiras, a Santa Cruz de Itabaiana, e ainda as Cheganças de Lagarto e de São Cristóvão são representativas do folguedo em Sergipe. Lideradas por grandes mestres, apresentam uma dramaturgia em embaixadas, intermediada por diálogos inflamados. (MUSEU DA GENTE SERGIPANA, s/d).

ANEXO 2

Na íntegra, texto disponível no portal do Museu da Gente Sergipana, que explicita uma descrição do monumento do Cacumbi no Largo da Gente Sergipana:

Provavelmente, o Cacumbi resulta da evolução e junção de elementos de outras danças e folguedos. Encontrado em vários municípios brasileiros, recebendo diferentes identificações dependendo da região, como variantes de congos e congadas: Ticumbi, Quicumbi ou Cucumbi. Em sua origem, remete a uma luta entre um rei negro e um chefe caboclo, sempre vencida pelo rei. O grupo é constituído apenas por homens, que se apresenta para louvar São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, vestidos de calça branca e camisa amarela. Trazem ainda um chapéu decorado com fitas coloridas e espelhos. O ritmo forte do batuque fala de sua origem, hoje resumida em uma série de volteios, na formação de dois cordões e em círculos contínuos voltando sempre às fileiras, no centro dos quais atuam o Mestre e o Contramestre, distintos dos demais componentes do grupo por usarem a camisa azul. A coreografia, embora simples, é muito vigorosa nos movimentos, retomando a feição guerreira que o gerou tão forte, com a força do batuque que impulsiona os movimentos que exigem preparo físico. Abaixados ou de pé, cruzando pernas, o rigor da dança está presente no ritmo marcado pelo tambor acompanhado do corror, da onça, do ganzá, do pandeiro, do reco-reco e do tamborim, tocados por todos os brincantes. Meu São Benedito, É que venho lhe pedir, Eu quero que o Senhor abençoe, A força do meu Cacumbi. A diferença dos timbres enriquece os cantos, mas o apito só é usado pelo Mestre e pelo Contramestre, para sinalizar o início ou o término dos cantos ou marcações rítmicas e lhes dá autoridade de chefia. Costumam se apresentar nas procissões de Bom Jesus dos Navegantes e no dia dos Santos Reis. Existem grupos nos municípios de Itaporanga D'Ajuda, Japaratuba, Lagarto, Laranjeiras, Maruim e Riachuelo. Atualmente os Cacumbis não apresentam características temáticas, é antes, uma manifestação coreográfica, embora mantenham a louvação a São Benedito e a Nossa Senhora do Rosário. Alguns grupos se destacam entre os Cacumbis sergipanos: o de Mestre Deca de Laranjeiras, o do Mestre Juarez de Itaporanga D'Ajuda e o do Mestre Nêgo de Japaratuba. (MUSEU DA GENTE SERGIPANA, s/d).