



Ciencias Sociales y Religión

ISSN: 1518-4463

lucas.baccetto@gmail.com

Universidade Estadual de Campinas
Brasil

Barbosa Neder, Andiara

FOLIA DE REIS EM MINAS GERAIS: ENTRE SÍMBOLOS CATÓLICOS E
AMBIGUIDADES AFRICANAS

Ciencias Sociales y Religión, vol. 15, núm. 18, enero-junio, 2013, pp. 33-55

Universidade Estadual de Campinas

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=717976844002>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

FOLIA DE REIS EM MINAS GERAIS: ENTRE SÍMBOLOS CATÓLICOS E AMBIGUIDADES AFRICANAS

Andiara Barbosa Neder
*Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil**

Resumo: O presente artigo busca compreender as relações de estreitamento religioso entre a Folia de Reis, manifestação relacionada ao catolicismo popular (ou santorial) e a religiosidade de matriz africana. No campo a se pesquisar, o município de Leopoldina, Minas Gerais, está a Folia da Maú, formada por uma família negra e umbandista, devotos de São Sebastião. Entre os diversos rituais, está a entrega da bandeira em um centro de umbanda, realizado no dia 20 de janeiro, dia de São Sebastião no calendário litúrgico católico. Portanto, essa Folia se caracteriza tanto como uma prática do catolicismo santorial, quanto expressão religiosa da umbanda. O palhaço por sua vez, o brincante de tanta expressão e popularidade, entendido pelo viés católico como o Rei Herodes, ou até mesmo o próprio diabo, simbolicamente possui analogias com Exu. Orienta essa comunicação, a ideia de que os traços da religiosidade afro-brasileira e do catolicismo santorial estão imbricados intimamente. Por meio de conversas e entrevistas, análise das imagens rituais no centro de umbanda e na casa de Dona Maú, e da chula dos palhaços, procura-se entender a relevância do mascarado da Folia como produto desse processo de síntese cultural. Portanto, nesse contexto sua posição marginal dá lugar à eminência como representante dessa síntese e como brincante de grande notoriedade e simpatia junto à assistência.

Palavras-chave: Palhaço, Folia de Reis, catolicismo santorial, religiosidade de matriz africana.

Abstract: This article seeks to understand the relationships between religious narrowing Folia de Reis, expressions related to popular Catholicism (or santorial) and religiosity of African origin. In the field to be researched, the city of Leopoldina, Minas Gerais, there is the Maú's Folia formed by a black family and Umbanda followers, devotees of St. Sebastian. Among the many rituals, there is the delivery of the flag in a center of Umbanda, held on January 20, feast of St. Sebastian in the Catholic liturgical calendar. Therefore, this Folia is characterized both as a practice of santorial Catholicism, and as Umbanda religious expression. In turn, the clown, character of so much expression and popularity, is understood by the Catholic looking as King Herod, or even the devil, bears analogies with Exu symbolically. The idea that the traces of afri-

can-Brazilian religion and santorial Catholicism are intimately linked guides this communication. Through conversations and interviews, analysis of images in the center of Umbanda rituals at Dona Maú's home, and of Clowns' fouls, we seek to understand the relevance of the Masked Revelry as a product of this process of cultural synthesis. So, in that context, his marginal position gives rise to the eminence as a representative of this synthesis and as a character of great notoriety and sympathy with assistance.

Keywords: Clown, Folia de Reis, santorial Catholicism, religiosity of African origin.

Introdução

O presente artigo busca compreender as relações de estreitamento entre a Folia de Reis, manifestação relacionada ao catolicismo santorial (ou popular) e a religiosidade de matriz africana.

Como ponto de partida para esta discussão será analisado o Grupo Folclórico Estrela do Oriente, mais conhecido como Folia da Maú. Liderado por Dona Maú, o grupo se apresenta desde o dia 24 de Dezembro até o dia de São Sebastião, 20 de Janeiro, na periferia do município de Leopoldina.

Leopoldina é um pequeno município situado na Zona da Mata mineira. Tem sua origem atrelada à crise do ciclo do ouro em Minas Gerais, em fins do século XVIII. Porém a construção da primeira capela do então lugarejo data de 1831, dedicada a São Sebastião, que se tornou o padroeiro da cidade. Leopoldina encontra seu momento auge com o avanço da cafeicultura na região na segunda metade do século XIX. Com a alta atividade cafeeira no Rio de Janeiro, a cafeicultura chegou às terras férteis da Zona da Mata mineira, o que proporcionou um grande crescimento na região. No século XIX Leopoldina era uma cidade essencialmente agrária. Em 1883, chegou a apresentar o segundo maior número de escravos da província de Minas Gerais. O que pode esclarecer a presença da cultura negra junto às manifestações populares em Leopoldina, como na Folia de Reis, na qual essa influência se mostra bastante efetiva.

Nesse cenário permeado pela fé católica e pelas crenças de matriz africana, tomando como legítima a ocorrência da fusão dessas religiosidades, torna-se necessário partir de uma breve discussão sobre a resignificação da tradição e o que isso implica na sua longevidade, bus-

cando compreendê-la inserida em uma sociedade que sofre transformações. Como afirmou Giovannini (2005): "... os rituais se modificam e se adaptam às novas circunstâncias, o que evidencia sua insistência em permanecer diante da vida contemporânea, revelando sua capacidade dinâmica de adaptação" (GIOVANNINI, 2005, p. 17). A partir daí, é possível incluir a Folia da Maú nesse contexto: ela se ressignifica de acordo com a necessidade e devoção dos seus integrantes, sem se considerar degenerada, impura ou inferiorizada por suas remodelagens.

Em um segundo momento, faz-se necessária uma abordagem sobre catolicismo santorial e catolicismo afro-brasileiro, busca-se apresentar seus conceitos e idéias principais, além de estabelecer as relações existentes entre eles como um ponto de partida para uma análise mais direcionada e uma melhor compreensão dos aspectos aparentemente contraditórios que se constroem em torno da Folia. Compreendendo o processo de formação do catolicismo santorial, em diálogo constante com o catolicismo afro-brasileiro e suas peculiaridades, é possível notar que este se encontra na gênese daquele. É que o folguedo em foco nesta pesquisa, a Folia de Reis, em especial a Folia da Maú, se apresentam em total consonância com seus pressupostos, pois é um produto e simultaneamente produtor desse processo vivo da ressemantização de crenças e práticas dentro da religiosidade brasileira.

A partir desta Folia específica, será traçada uma reflexão mais ampla sobre a síntese cultural existente no interior dessa manifestação popular. Como referência fundamental, a figura do palhaço será colocada no centro da discussão. Como personagem de grande expressão, sempre desperta o interesse, seja pela sua performance, pela farda¹, ou pelo seu simbolismo intrínseco. Mesmo sendo muitas vezes identificado com o mal, de acordo com informações colhidas em entrevistas com foliões, o palhaço é um personagem de grande simpatia e destaque. E a chula,³ seu momento performático, é o mais esperado pela assistência.²

Por fim, o palhaço no processo de sincretismo cultural e religioso, revela equivalências simbólicas com Exu, não se furtando de analogias com a divindade até mesmo no gestual de sua tradicional performance.

Tradição perdida? O que se ganha e o que se transforma nas "perdas"

É importante ressaltar que a tradição oral, tão cara às sociedades africanas (MONTEIRO, 2005), se mostra como via legítima de continuidade da tradição das Folias de Reis. O ritual passado de geração para geração, de pai para filho, num processo hereditário, mantém seus traços essenciais por meio da tradição oral. Não há um roteiro escrito a ser seguido, há uma ritualística experienciada desde criança por esses foliões, que interiorizam, a partir do vivido, a prática ritual. Também não há outro modo de se transmitir a performance do palhaço senão pelas palavras esclarecedoras dos mais antigos e pela observação e participação mesmo como platéia, do momento da chula. A tradição oral é forte e viva em Leopoldina e através dela a tradição continua sua trajetória rumo à posteridade, não sem as ressignificações ricas e necessárias, mas sempre adiante. Portanto, para se compreender o processo pelo o qual a Folia se mantém em pleno vigor na cidade, é preciso considerar a tradição oral como ponto importante do processo de continuidade cultural, como parte significativa de um todo.

A longevidade da tradição não encontra um forte aliado apenas na oralidade mas também na sua própria ressignificação, o que se configura como uma capacidade de adaptação a novas situações. Importa neste estudo compreender a relação que os foliões mantêm com as festas religiosas no sentido de manter e construir sua tradição, como atores da sua própria história. Nesse contexto, convém explicitar que essa tradição não corresponde a um tradicionalismo estático, estagnado no tempo e no espaço como uma mera repetição de práticas e rituais obrigatórios. Capone (2004) ressalta que tradicionalidade é diferente de tradicionalismo. Este é entendido como um comportamento ligado à perpetuação da tradição. E tradicionalidade, relevante aqui neste contexto, é uma qualidade inerente ao tradicional, se configurando como a essência de uma prática ou de um grupo. (CAPONE, 2004, p. 255) Não se pode pensar que a tradição está imune às transformações que operam no seio da sociedade em que está inserida. Capone (2004) ressalta que as mudanças estão sempre presentes na tradição, nesse sentido ela sempre passa por “... uma arrumação constante e inconsciente do passado operado pelo presente...”.(CAPONE, 2004, p. 256). Se há algo de perpétuo, que é preservado de maneira imutável nesse panorama, é a capacidade de readaptação da tradição, através de sua ressignificação, que impede sua falência. Segundo Capone (2004) a tradição não é um dado pronto e acabado, mas continuamente reinventada e construída a partir da interação social. Além disso, esse processo interacional con-

duz a construção da identidade do grupo. Como afirma a autora:

Não se pode pensar a tradição como um simples reservatório de ideias ou elementos culturais: ela é antes de tudo um modelo de interação social. E, por isso, torna-se um dos principais instrumentos de construção da identidade, por meio da seleção de um número determinado de características que ajudam a estabelecer as fronteiras entre nós e os outros. (CAPONE, 2004, p. 257).

Portanto, nesta análise a tradição será tratada como um elemento vivo em Leopoldina, em constante mutação e ressignificação, que trilha um caminho coerente com a modernidade e não em oposição a ela. Nesse sentido, não se estabelece como horizonte desta pesquisa defender um estado de pureza que possa legitimar uma possível verdade ou padrão para a Folia de Reis. O que poderia inclusive definir rigidamente uma fronteira intransponível do que é certo e errado em uma dada tradição de um determinado grupo. Sendo a tradição interacional e construída e com um alto grau de plasticidade, a Folia da Maú segue encerrando seu compromisso com os santos somente no dia 20 de Janeiro, dia de São Sebastião, o Santo de devoção do grupo. Essa remodelagem afirma que a tradição não é algo dado, “...mas continuamente reinventado, sempre investido por novas significações.” (CAPONE, 2004, p. 257). Quando determinada tradição perde sua plausibilidade para um grupo deixando de fazer sentido para ele, as pessoas passam a não se identificar com ela mais e assim ela perde sua aderência. A plasticidade da tradição é o que a mantém viva como um elemento de interação social, tornando a identificação permanente, o que faz parte do processo de construção da identidade daquele grupo de pessoas.

Assim, a tradicionalidade da Folia de Reis não pode ser entendida como uma essência que se extingue e por isso necessário resgatá-la, como uma sobrevivente ainda protegida dos solavancos da modernidade em um pequeno lugarejo. Também não é plausível analisar Leopoldina como um pequeno lugar perdido no caos da modernidade, que a resiste e se torna um reduto que abriga a tradição. Essa oposição binária entre tradição e modernidade já problematizada por Capone (2004, p. 256) não se aplica na perspectiva desta pesquisa. É pretendido aqui seguir o caminho contrário, aquele que não propõe uma visão de puro versus degenerado, tendendo legitimar uma posição de pureza em uma manifestação que na sua gênese já se encontra “degenerada”, permeada

por influências outras incontestáveis. Portanto não há perda de tradição. Nesse sistema não há subtração, há soma, transformações e ressemantizações.

Catolicismo Santorial e Catolicismo Afro-brasileiro

Como ritual do catolicismo santorial, a Folia de Reis se configura como um importante folguedo encontrado em várias regiões do país. Na região da Zona da Mata de Minas Gerais, especificamente no pequeno município de Leopoldina, a Folia de Reis é uma manifestação popular bastante expressiva. Nesta localidade a religiosidade católica se mostra muito forte, a cultura e os saberes populares se propagam a partir da tradição oral e se remodelam e ressignificam através do tempo, percebendo que as mudanças se dão no interior de sobrevivências.

Por catolicismo santorial busca-se entender o catolicismo devocional praticado pelos leigos, com base na cosmologia oficial, mas sem interferência direta da instituição. Esse catolicismo santorial, muitas vezes conhecido como popular, é entendido como um catolicismo “...autônomo expresso em festas tradicionais variadas, devoções aos santos com práticas de estilos mágicos...” (MARIZ, 2006, p. 56). Para se evitar ambiguidades em torno do termo popular, que pode caracterizar tanto algo que pertence ao povo, como também algo famoso e conhecido, etc., aqui será utilizado catolicismo santorial, já que essa faceta tradicional de ser católico é caracterizado principalmente pela devoção aos santos.

Neste contexto, o leigo assume um papel fundamental de criador e produtor da religião. De acordo com Antoniazzi (1989), o leigo adota uma característica de “...agente relativamente autônomo, capaz de iniciativa no campo religioso”. (ANTONIAZZI, 1989, p. 28). Como assinala Mariz (2006), o catolicismo mundial, assim como o brasileiro, é marcado pela autonomia e até discordância das suas práticas e crenças populares em relação a Roma. (MARIZ, 2006, p. 57). Nessa perspectiva, o sagrado e o profano não possuem limites claros, e a linha que os separa se faz tão tênue que se dissolve na efervescência coletiva das festas religiosas.

Remetendo à religiosidade colonial, discutida por Abreu (1994), na qual pode ser identificada uma das raízes do catolicismo santorial, pode-se notar que dentro dessa prática o clero tinha ação limitada. Seu

trabalho de evangelização era pouco expressivo, devido também aos poucos recursos da Coroa Portuguesa destinados ao campo religioso brasileiro. Desse modo, os leigos assumiram o papel de maiores agentes desse catolicismo, que compreendiam no seu interior diversas sobrevivências pagãs como superstições e feitiços, que atraíam também os negros, facilitando sua adesão. (ABREU, 1994, p. 183) Na verdade, feitiços e superstições, (despidas da carga pejorativa que essas palavras carregam hoje) também faziam parte da contribuição dos negros na formação dessa forma peculiar de religiosidade brasileira. O catolicismo santorial tem sua gênese no catolicismo afro-brasileiro. Este seria o produto de um processo de aproximação entre a religiosidade africana e a cosmologia cristã, através da interpretação desta pelas lentes daquela. Segundo Marina de Mello e Souza (2001)

A adoção do catolicismo foi uma forma de integração dos africanos e seus descendentes à sociedade escravista, estimulada pelos senhores e pelos administradores e aceita pelas comunidades negras, que, no entanto, tinham formas bastante particulares de vivenciar a religião, reinterpretando símbolos, ritos e dogmas a partir de suas culturas de origem. Como vimos, esses processos de reinterpretação eram comuns na África Centro-Occidental e aconteceram também no Brasil, mesmo diante da opressão, imposta pela sociedade escravista. (SOUZA, 2001, p. 184).

Este processo vem sendo definido desde a chegada dos escravizados africanos no Brasil colônia, e veio se desenvolvendo através da relação de africanos e seus descendentes com os colonizadores (já iniciada na África, antes da travessia do Atlântico) e pessoas livres da sociedade. Sweet enfatiza que a crioulização das formas religiosas não foi um processo unidirecional, que aponta somente no sentido da pura conversão dos africanos. Não só a religiosidade destes era modificada pela católica, como esta também era modificada pela africana. Segundo o autor

... a adoção, por parte dos Portugueses, das formas religiosas africanas era, em muitos aspectos, semelhante a adoção das formas católicas pelos africanos. Portugueses e africanos recorriam aos poderes religiosos uns dos outros para responder às necessidades temporais e espirituais com que deparavam. (SWEET, 2007, p. 253)

Berkenbrock (1999), nesse sentido, assinala que: “O sincretismo é uma rua de mão dupla. Tanto há elementos cristãos em meio às tradições africanas, como há elementos africanos na tradição do catolicismo brasileiro (principalmente em nível da piedade popular)”. (BERKENBROCK, 1999, p. 177).

No processo de conversão dos negros ao catolicismo, muitos brancos nessa relação, acabavam adotando práticas da religiosidade africana, as quais provavam sua eficácia através dos resultados temporais apresentados. (SWEET, 2007, p. 255) Dessa forma, pôde ser notada uma crescente e generalizada crença nos poderes religiosos africanos, mesmo após a rígida codificação da doutrina católica pelo Concílio de Trento. (SWEET, 2007, p. 256). O qual, talvez, não tenha tido grande impacto no cenário do Brasil no que tange à credibilidade dos elementos da religiosidade africana pelos brasileiros. Pode-se supor que a extrema falta de padres no referido espaço e tempo histórico, principalmente nas áreas rurais, possa ter contribuído para isso.

Nesse contexto de crioulização da religiosidade brasileira, Sweet aponta ainda o culto dos santos como uma porta de entrada dos africanos na fé católica, pois

O panteão das figuras religiosas católicas era, em muitos aspectos, semelhante ao panteão de espíritos ancestrais africanos. Jesus, a Virgem Maria e os santos eram seres humanos que tinham vivido um dia na Terra. [...] Além disso, tinham o poder mágico de mudar a vida das pessoas. (SWEET, 2007, p. 240-241).

Assim como os espíritos ancestrais africanos, os santos também podiam ser invocados para resolver problemas temporais concretos, num contexto pragmático. (SWEET, 2007, p. 241). Dessa forma, o autor anuncia as influências da religiosidade africana sobre a religiosidade brasileira, esta pautada no catolicismo português, mas profundamente modificado pela cosmologia africana. A humanização dos santos foi mais um ponto inserido nesse processo e ressaltado por Sweet (2007, p. 241): “Os africanos não permitiam que o caráter dos santos fosse petrificado pela Igreja Católica. Muitas vezes, transformavam as características dos santos, tornando-os mais humanos e mais receptivos às necessidades específicas da sua comunidade imediata”.

Como as religiões africanas são excessivamente pragmáticas, é um ato recorrente e natural apelar ao mundo dos mortos para a solução

dos problemas práticos do cotidiano dos vivos. Esse traço foi transferido para a religiosidade brasileira, tanto nas promessas e nos pedidos aos santos milagreiros humanizados – e não mais colocados em um pedestal etéreo – como na prática de fazer pedidos a entes queridos que faleceram e por esse motivo acreditam-se nos seus poderes como intercessores junto a Jesus.

Lima (1988) faz referência à devoção popular em Santo Antônio, e suas inúmeras funções, e eficácia na resolução de problemas de todo o tipo, além da postura oficial da Igreja Católica diante do fato:

A tradição popular atribui a Santo Antônio muitas valias. Já o padre Antônio Vieira,[...] denunciava a difusão popular das virtudes canônicas do Santo que ele tanto reverenciava: “Se vos adoce o filho, Santo Antônio; se vos foge o escravo, Santo Antônio; se mandais a encomenda, Santo Antônio; se esperais o retorno, Santo Antônio; se requereis o despacho, Santo Antônio; se aguardais a sentença, Santo Antônio; se perdeis a menor miudeza de vossa casa, Santo Antônio; e, talvez, se quereis os bens alheios, Santo Antônio”. (LIMA, 1988, p. 3)

Desta passagem se conclui que a devoção extremada a um Santo Antônio milagreiro e humanizado não corresponde à postura oficial da Igreja e sim um traço forte da religião popular, que tem suas origens também em uma cosmologia africana. Aliás, os santos no catolicismo popular europeu, também eram chamados a intervir, para a solução de problemas dos homens. Mas a relação que o negro tinha com os santos era diferente, e esta peculiaridade que não era percebida pelos brancos. Souza (2001) ressalta essa relação que os negros mantinham com o Santo Antônio: “...um dos santos majoritariamente escolhidos para ocupar posições de intermediários entre os homens e os espíritos, e mais uma vez os sacerdotes católicos não estranharam a relação que se desenvolveu entre os negros e o santo”. (SOUZA, 2001, p.182). A autora ainda relata sobre os castigos impostos à imagem do santo e que os sacerdotes já desaprovavam no século XIX. A postura oficial da Igreja Católica ainda hoje se mantém, e é percebida por Jorge,⁴ dono de um terreiro de Omolocô e católico praticante:

Eu não vou na missa na Igreja do meu bairro. Chega todo mundo cochicha. Todo mundo aponta dedo. Porque todo mundo sabe, é vem o Jorginho macumbero. [...] Sou católico, faço minha comunhão, comungo, confesso, adoro as procissões... né! Sou espírita, mas sou praticante

católico. [...] Me dá ni mim uma ira! Me dá uma revolta que eu nem sei o que que eu tô fazendo ali! [...] Igual tinha um padre aqui, que Deus o tenha, faleceu [...] Era só chegá um macumbero que ele começava a jogar essas piada na hora do sermão, da palavra. Que a palavra é o quê? É a palavra da Bíblia. Não é falá que o macumbero enfiô o Santo Antônio na cachaça, que o macumbero marrô o Santo Antônio de cabeça pra... não era esse o sermão. Tem condição de cê ir numa Igreja dessa?²⁵

Dessa observação de Jorge, pode ser enfatizada além da postura ortodoxa da Igreja Católica em relação à crença popular em Santo Antônio e as atitudes junto à sua imagem, a questão da dupla pertença, como um processo que se insere no contexto do catolicismo afro-brasileiro. Este, que corrobora na formação do catolicismo santorial, é marcado por essa multiplicidade de crenças encontradas no mesmo indivíduo, como uma prática além de possível, muito naturalizada. Tanto que em Leopoldina é muito comum se escutar a seguinte frase: todo bom católico é também um bom macumbeiro. Essa frase ilustra bem o que Sweet (2007) expõe sobre a questão da aceitação de cosmologias duais na religiosidade brasileira. (SWEET, 2007, p. 255). O autor enfatiza que a busca do catolicismo pelos africanos não era uma estratégia de dissimulação frente à opressão dos senhores aos seus cultos originários da África e sim uma escolha seguindo a lógica do empoderamento. Por essa lógica, os vencidos vão cultuar os deuses dos vencedores, pois provavelmente são tão ou mais poderosos que os seus, já que foram submetidos à escravidão, como uma forma de complementaridade espiritual e fortalecimento, sem se desvencilhar das suas crenças tradicionais.

Abreu (1994), na mesma direção apontada por Sweet (2007), aposta na lógica inclusiva das cosmovisões africanas dentro desse processo de interação entre as diversas religiosidades encontradas em terras brasileiras. De acordo com Berkenbrock (1999) “Nesta lógica inclusivista não há lugar para elementos “estranhos”. Todos eles são ordenados dentro da existência.” (BERKENBROCK, 1999, p.174). Segundo Abreu (1994) os povos de origem banto compartilhavam de um processo chamado complexo cultural ventura/desventura, que não implicava o abandono da antiga religião, mas a incorporação e aceitação de símbolos e ritos externos à sua cultura. Acreditavam que esses novos elementos poderiam trazer um novo ciclo de fortuna e felicidade. Essa

flexibilização da religião africana não apontava necessariamente para uma conversão dos escravos ao catolicismo, tampouco a uma estratégia de esconder as divindades africanas por trás dos santos católicos. Segundo Abreu (1994) “Significava, principalmente, a incorporação das imagens católicas, dos novos símbolos, à religião da África Central”. (ABREU, 1994, p.192).

Essa flexibilidade é própria da matriz cultural banto, que segundo Slenes prevalece no Sudeste do país, com uma relativa homogeneidade cultural. (SLENES, 2006, p. 279). Entendendo Jesus e os santos dentro da perspectiva politeísta, cultuavam-nos assim como cultuavam espíritos de ancestrais e não lhes conferindo nenhuma superioridade diante dos seus. Ou seja, lendo o catolicismo com as lentes africanas. Não reproduzindo o Catolicismo Oficial de Roma, mas interpretando-o a seu modo, com a plasticidade própria dos bantos.

Já Berkenbrock (1999), admite a dissimulação como um dos elementos possíveis no início do complexo processo do sincretismo afro-católico, mas não como único e tampouco o mais relevante. (BERKENBROCK, 1999, p. 176)

Nesse contexto de sincretismo como assinala Berkenbrock (1999), ou de criolização como Sweet (2007) prefere analisar, havia atitudes tanto de repressão quanto de permissividade. Até porque, como assevera Abreu (1994), o Catolicismo sempre foi, na medida do possível, tolerante em relação às manifestações afro-brasileiras, pois a tolerância se configura como uma “... estratégia política e de controle mais eficaz que a simples repressão ...” (ABREU, 1994, p. 200). De acordo com Souza (2002) “... havia uma tolerância com relação a manifestações de origem africana quando estas se aproximavam ou se combinavam com elementos da comunidade senhorial, de origem lusitana”. (SOUZA, 2002, p. 131). Assim, a Folia de Reis de origem claramente portuguesa, não foi inicialmente alvo de perseguição quando os afro-descendentes começaram a lhe imprimir traços da religiosidade e cultura africanas.

A Folia da Maú

A Folia da Maú se insere num contexto afro-católico, no qual a festa assume uma posição central e Dona Maú, como leiga ativa do catolicismo santorial, dinamiza as rezas, as devoções e a própria festa.

(PASSOS, 2002, p.173). Quando Berkenbrock afirma que “não é a religião que faz a festa, é a festa que faz a religião” (BERKENBROCK, 2002, p.218), ou quando discorre sobre a importância das festas: “A religião é organizada, institucionalizada, compreendida a partir desse pressuposto. Sem ele, estas religiões cairiam por terra como um balão que perde seu ar quente. Não teriam qualquer força propulsiva.” (BERKENBROCK, 2002, p. 219), pode-se pensar que o autor está se referindo ao catolicismo santorial. Porém, o autor aponta para as religiões afro-brasileiras, afirmando ser a festa o ponto de partida das mesmas. Sob esse ponto de vista, pode ser afirmada uma confluência entre o catolicismo santorial e as religiões afro-brasileiras. Ambos apresentam a festa como um elemento propulsor. Destarte, pode ser afirmado um processo sincrético pelo qual passou o catolicismo e as religiões de matriz africana. Entendendo o sincretismo como diálogo entre lógicas ou sistemas diferentes, no qual um modifica o outro por conta dessa interação (BERKENBROCK, 1999, p. 168), pode ser entendido que como consequência desse processo (não somente as duas religiosidades em questão, mas em contato com outras tantas) foi se moldando uma religiosidade devocional híbrida que está no cerne do catolicismo santorial.

Como exemplo dessa religiosidade devocional híbrida, pode ser citada a Folia da Maú. Dona Maú coordena o grupo composto por sua família e amigos próximos desde 1996. A devoção tem em sua vida papel central, além disso, a Folia representa para ela (e para muitos foliões) única forma de lazer e um espaço para alegria e diversão, onde todo o trabalho e as madrugadas em claro são recompensados. De acordo com Monteiro (2010), a Folia “Configura-se como uma cerimônia de festividade e troca, desenvolvendo-se como entretenimento e ritual para toda uma população de foliões.” (MONTEIRO, 2010, p. 9).

A Folia da Maú conta hoje com um número aproximado de 22 integrantes, mas é um número flexível, visto que a admissão de membros e saída por desobediência às regras ou por necessidade, não é raro. Todos são negros e umbandistas. Tem por Mestre Sr. Turino, como afinador dos instrumentos Zé Cristóvão (marido de Dona Maú), como palhaço Rodrigo (filho de Dona Maú) que assume a posição há 15 anos, e afirma que aprendeu tudo com o Mestre. A Folia da Maú, se localiza na periferia da cidade, no bairro conhecido como Nova Leopoldina. O grupo se mostra como o elo entre o catolicismo e a religio-

cidade de matriz africana. Realiza o ritual da Entrega da Bandeira⁶ todos os anos no dia 20 de Janeiro no centro de Umbanda ao lado de sua casa, dirigido atualmente por um dos foliões. Dessa forma, observa-se o processo sincrético no campo empírico: os integrantes da Folia da Maú são seguidores de uma religião de matriz africana, participantes de uma festa do catolicismo santorial e devotos de São Sebastião, o que está tudo intimamente ligado e sem qualquer tipo de incoerência.

A tradição se redefine de acordo com a realidade dos participantes. No dia 6 de Janeiro, ao invés de fazer o arremate⁷ com a Entrega da Bandeira, os foliões visitam o Cruzeiro e cantam lá o padecimento de Jesus na cruz, lembrando seu martírio. Sendo eles devotos de São Sebastião, padroeiro da cidade de Leopoldina, entregam a bandeira não no dia de Santos Reis, como manda a tradição da Folia, mas continuam a jornada até o dia 20 do mesmo mês, dia de São Sebastião. Por isso, Passos (2002) conclui que “A lição maior do catolicismo popular, com seu aspecto afetivo e festivo, é revelar a possibilidade de o homem interpretar, criar e recriar sua cultura, conferindo-lhe significado.” (PAS-SOS, 2002, p. 189). Nesse sentido, os hibridismos são recorrentes e inúmeros nesse universo, o que se clarifica na figura do palhaço que será discutida adiante.

O palhaço é o Rei da Folia

O palhaço pode ser entendido por diversos pontos de vista como o rei da Folia. Primeiramente, é comparado com rei por ser o personagem de enorme relevância na festa. O mais esperado e de grande popularidade junto à assistência.

Diante de tamanha notoriedade, já se pode entender a majestade metafórica do mascarado no ritual. Porém, o palhaço não só é o rei da Folia nesse sentido. De acordo com o mito que se encontra na gênese do rito, existia de fato um Rei, relacionado ao mal. Já de acordo com o conhecimento popular, a história não é composta apenas por um rei, mas por quatro. Um identificado com o mal, Herodes, e três com o bem, os três Reis Magos. O palhaço, em sua ambiguidade, pode representar tanto o mal, quanto o bem, tanto pode representar Herodes, como Melchior, Garpar e Baltazar. E isso pode diferir de região para região e até de Folia para Folia. Como bem afirma Pereira (1997) “Cada Folia recriou o evento mítico de acordo com a situação vivencial do

agrupamento...” (PEREIRA, 1997, p. 67) Segundo o autor, a maior re- adaptação do mito no processo de resignificação foi a transformação dos magos em Santos pela religiosidade popular (PEREIRA, 1997, p. 66), aliás em Santos Reis, e no números de três. De acordo com o Evangelho de Mateus (Mt 2: 1-12), se fala em apenas uns magos e não três santos reis magos. Portanto, enquanto em algumas Folias o palhaço é entendido como o Rei Herodes, em outras pode ser identificado com os soldados do rei e por isso, algumas Folias apresentam mais de um palhaço. Outros grupos ainda o entendem como um soldado arrependido do rei Herodes, e com sua brincadeira tenta ludibriar os outros para que Maria, José e o Menino tivessem tempo hábil para fugir e se esconderem. E em outros lugares, os palhaços são a representação dos Reis Magos. Pereira (1997) esclarece que “A mitologia que fundamenta o ritual explica que os reis tiveram de se disfarçar, com máscaras e vestes de palhaços, para despistar os soldados de Herodes.” (PEREIRA, 1997, p. 143) que tinham a ordem de segui-los para se chegar ao Menino. Por isso a presença de palhaços mascarados nas Folias. Em outro momento o autor ainda explicita:

... quem veste a máscara se torna o representante do santo, passa a falar a linguagem dele, assumindo a sua história, no seu tempo. A máscara tem esse caráter mediador, de aproximar o fiel do santo, regulando, contudo, esse contato. Os reis usaram máscaras para mudar sua identidade... (PEREIRA, 1997, p. 139).

Mesmo sendo as máscaras utilizadas nas Folias de Santo Antônio do Baú citadas por Pereira (1997) muito diferentes daquelas utilizadas em Leopoldina e região, em qualquer Folia elas podem ser entendidas como um símbolo da transformação. Mas, sobre as variações regionais existentes, Pereira (1997) ressalta também as modificações ocorridas devido ao tempo: “... com os acréscimos ocorridos no tempo, modificou-se essencialmente a fundamentação simbólica e hoje temos processos rituais diversos – como resultantes de crenças que se geraram em diferentes situações sociais.” (PEREIRA, 1997, p. 67). Berkenbrock (1999) explica essa diferença ressaltada por Pereira seguindo a lógica da finalidade nos processos sincréticos a que foram submetidas as manifestações populares durante todos esses séculos. A lógica da finalidade busca compreender o que a composição de elementos deseja alcançar. (BERKENBROCK, 1999, p. 174). O objetivo

de cada grupo social será diferente de acordo com a região. E assim o sincretismo a que foram submetidas as Folias da comunidade de Santo Antônio do Baú não será igual ao que as Folias de Leopoldina passaram. Por isso as diferenças de significados em torno da figura do palhaço: podendo entendê-lo tanto como Herodes, e portanto o mal, ou como os Santos Reis, assim representando o bem, ou ainda um soldado de Herodes arrependido diante do poder do Menino Jesus, que nesse momento está entre o bem e o mal. A ambiguidade do mascarado já começa aí.

Palhaço: Herodes, Santos Reis ou Exu?

É possível notar que as ressignificações e o sincretismo entre os elementos da tradição africana e do catolicismo no Brasil não foi discreto tampouco pontual. Como exemplo claro da existência desse processo de sincretismo afro-católico pode ser citada a correspondência entre os santos e os orixás. Alguns autores como Berkenbrock (1999), acreditam que no início desse processo a dissimulação ocorreu. O objetivo pretendido seria a realização dos cultos tradicionais africanos mascarados por trás das imagens católicas. (BERKENBROCK, 1999, p. 176). Outros o contradizem, como já analisado aqui.

De uma forma ou de outra, admite-se que muitas das fusões culturais, inclusive as religiosas, seguiram um caminho de reelaboração cultural. O qual faz parte do processo vivo, e não estático, de sincretismo. Observando a análise de Berkenbrock (1999) sobre a lógica da finalidade, pode-se perceber que a amálgama de elementos religiosos se constroem, desconstroem e reconstroem a partir dos objetivos a serem alcançados. Compreendendo o palhaço da Folia como produto (nunca acabado) deste processo, Monteiro (2005) compara o brincante ao dançarino africano que por meio de sua dança se relaciona com o sagrado em movimentos dinâmicos que proporcionam momentos de alegria e prazer. Segundo a autora:

... comparar o palhaço da Folia com o dançarino africano que desenvolve, nas práticas rituais, um sentido de seriedade profundamente marcado pelo ganho de alegria e prazer. [...] Comparativamente, através da consolidação da tríade dançar-batucar-cantar, o palhaço da Folia incendeia seu corpo e promove, a partir de seus movimentos dinâmicos, sua estreita ligação com o sagrado. (MONTEIRO, 2005, p. 64-65).

A autora (2010) inclui a atividade deste brincante na performance artística afro-americana, a qual possui características próprias que são encontradas na chula do palhaço. A partir daí, declara que sua performance é multidimensional, compreendendo desta forma, ritual, dança, música, acrobacias, etc; participativa, performer e assistência se relacionam, construindo uma linha tênue entre esses elementos; onipresente na vida cotidiana e coloquial, se expressando na relação entre solista e os instrumentos num diálogo constante; afirma o estilo pessoal do artista; e por fim, cumpre seu papel socializador e aglutinador, sendo uma manifestação coletiva. (MONTEIRO, 2010, p.13-14) Ressaltando a ideia de interação entre o palhaço e o público, Monteiro (2005) afirma que uma das características marcantes da performance da tradição oral africana é o diálogo e interação entre a platéia e o performer, o que pode ser percebido claramente na brincadeira do palhaço.

Monteiro (2010) ao comparar o brincante, em toda a sua ambiguidade, com o ator revela:

O ator tem recebido através dos séculos uma capa de trapaceiro, de falso, e ao mesmo tempo de sagrado e de maravilhoso. O ator vende o que faz mais abertamente e libera as pessoas para rirem-se dos acontecimentos mais escondidos, guardados e controversos. O ator desperta admiração e encantamento pela sua atuação... (MONTEIRO, 2010, p. 11).

Seguindo essa lógica, ela descreve a figura do palhaço em sua performance e revela ainda seu caráter profano em contraste com o sagrado dos outros foliões, ressaltando seu vínculo com o mundo real:

Enquanto ator, ele desperta a admiração, veste-se com roupas coloridas e impactantes, transforma-se com a máscara de couro de animal, atrai a todos com o brilho independente das idéias ou temas que aborda. É ao mesmo tempo próximo e reverenciado, e congrega as pessoas, quando recita, dança e faz acrobacia. Ao atuar, distancia-se do plano existencial e simultaneamente marca com seu pertencimento à comunidade, recebendo dinheiro no instante da chula, definindo o vínculo da Folia com o mundo real. (MONTEIRO, 2010, p.12).

A autora (2010) analisa a formação da performance do palhaço a partir das suas matrizes culturais africanas e conclui: “As celebrações dos negros nas procissões, o mascarado que tem parte com o Exu e o

amarrado da sua dança, no verso e na música, são sinais da resistência e dos silêncios das culturas africanas encontrados na performance do palhaço da Folia brasileira”. (MONTEIRO, 2010, p. 25). Monteiro (2010) ainda cita autores que estabelecem relações sugestivas para a existência de vínculos entre os palhaços e as representações simbólicas de Exu (MONTEIRO, 2010, p. 21).

Para além da exposição de Monteiro, é possível perceber equivalências simbólicas entre o palhaço e a entidade. Birman (1985) afirma que os Exus na umbanda representam o lado marginal, o domínio da rua, a ambiguidade. Ao mesmo tempo em que é sincretizado com o diabo, ele abre caminhos e é um bom protetor. Além disso, o Exu é o mediador por excelência entre os deuses e os humanos, transitando entre o sobrenatural e o real (BIRMAN, 1985, p. 41-42).

O palhaço na Folia também ocupa um lugar marginal, tanto físico quanto simbolicamente, nunca pode ultrapassar a linha da Bandeira e isso é respeitado por todos. É ambíguo por representar o mal, o perseguidor do menino Jesus e por vezes até o diabo e por isso sua marginalidade, e ao mesmo tempo ser o protetor do grupo e principalmente da Bandeira, o oratório de caminhada. Quando chegam à casa de um devoto, o palhaço não entra, fica na rua onde é seu domínio, na porta do “patrão” (como é chamado o dono da casa) como sentinela, protegendo o grupo e o ritual de qualquer interferência mal vinda. O lugar de Exu nos centros de umbanda e terreiros de candomblé, também é a porta e seu domínio também é a rua, e possui a mesma função do mascarado: proteger. Assim como o Exu, o brincante também transita na fronteira do real e sobrenatural no imaginário popular, que assegura ter ele o poder de proteger a Folia de “almas penadas”, animais e também de ladrões e todo tipo de adversidades.

Em relação à performance do palhaço, pode ser ressaltada a mazorca⁸ e o ritual da Entrega da Bandeira. Quando pede a mazorca, o palhaço encena um andar cambaleante e na Entrega da Bandeira vai rastejando até o símbolo sagrado⁹ da Folia se despiando da farda. Neirão (1996) descreve o Exu da seguinte forma: “Aparecem nos terreiros rastejando, bebem pinga jogada no chão; se eretos têm o andar cambaleante...” (NEIRÃO, 1996, p. 83).

Na Folia da Maú, um dos figurinos de seus palhaços trás nas costas da capa o ponto de Exu, e por baixo, nas costas da camisa, um crucifixo. A capa do palhaço assim como a de Exu, possui a cor preta e vermelha. Nota-se grande semelhança entre elas:

Entendendo a função protetora do palhaço, ele por sua vez também precisa de proteção. Esta é encontrada na bandeira, em Exu e na Cruz. A Bandeira, ao mesmo tempo em que é protegida por ele, também lhe oferece cobertura. Exu é o protetor por excelência, não podendo ser excluído desse “time”. E a Cruz, segundo Dona Mau, exerce a mesma função. Por isso, muitos palhaços antes de sair em jornada, vão a um terreiro pedir proteção ao pai de santo, carregam cordão de sete guias e objetos protetores. Como ressalta Brandão (2007) “No mundo dos católicos de foice e viola, a fronteira entre religião e magia tem contornos pouco definidos. Por isso, “pedir” no saravá não

Figura 01 - Farda completa do palhaço da Folia



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 02 - Farda do palhaço da Folia da Mauú



Fonte: arquivo pessoal.

Figura 03 - Capa de Exu



Fonte: arquivo pessoal.

é pecado, mas equivale a usar um recurso a mais.” (BRANDÃO, 2007, p. 266). Utilizando a já citada lógica de flexibilidade da tradição banto, de soma, da complementaridade espiritual, da aceitação de cosmovisões duais.

Devido ao poder¹⁰ conferido pelos brasileiros às religiões de matriz africana, Sweet (2007) afirma que “... o poder religioso africano tinha a capacidade de inverter a ordem social.” (SWEET, 2007, p. 260). Segundo o autor, era comum que brancos abastados se curvassem diante do poder do negro, levando a ele presentes e agrados em troca de seus serviços espirituais, tornando-o tão importante que se configurava como o foco das atenções. (SWEET, 2007, p. 260) Dessa maneira, pode-se entender que o negro ocupava uma posição inferior socialmente, mas na esfera da magia assumia o comando e era o detentor de poderes espirituais. A umbanda, na qual é possível perceber a relevância dos personagens sociais mais desprezados como a prostituta, o malandro, o velho negro e o indígena, recebe essa herança. Embora marginalizados socialmente, no culto ocupam posição de destaque, dignos de respeito e reverência. Com o palhaço acontece algo semelhante: mesmo ocupando um lugar não privilegiado na Folia e até mesmo marginalizado, na hora da chula o palhaço é o “Rei da Folia”, tornando-se a atração principal, digno de respeito e agrados. Nesse sentido, Monteiro (2005) define que

Nas características que compõe o perfil do palhaço, notamos muitas atitudes restritivas e que são normas no ritual da Folia de Reis, como é o caso do palhaço ter que caminhar ao lado e nunca à frente da bandeira; estar sempre de máscara durante as marchas e caminhadas da Jornada; não comer ou comemorar junto com os outros foliões, em sinal de respeito. No entanto, em um momento da chula do palhaço, há um tipo de comportamento ritual que espelha justamente um sentimento oposto e coloca o palhaço na posição privilegiada de receber donativos e agrados. (MONTEIRO, 2005, p. 52).

Desse modo, o palhaço tanto representando o bem quanto o mal, ou quando assume equivalências com Exu, é o elemento síntese da Folia. Segundo Monteiro (2005) suas vestes, versos e performance em geral, são influências diretas das heranças africanas. Por sua natureza ambígua pode transitar simbolicamente entre os dois níveis de existência, espiritual e material. Dessa forma, pode-se entender a relevância

desse brincante em uma manifestação de raízes tão múltiplas e por isso tão rica em sua essência.

Considerações Finais

Compreendendo a Folia de Reis como uma manifestação inserida no catolicismo santorial, pode ser apresentado o seu caráter híbrido, enquanto um folguedo pertencente a uma tradição católica e que apresenta vários elementos relacionados à cultura afro-brasileira. Porém, se analisada a formação do catolicismo santorial em oposição a sua interface oficial, pode ser percebido que a dupla origem da Folia não apresenta qualquer dialética ou dissenso, visto que no cerne do catolicismo santorial se encontra o catolicismo afro-brasileiro: uma versão africanizada da fé européia, interpretada pelas lentes africanas, por pessoas que não partilhavam a mesma cosmovisão que lhes apresentavam os portugueses. Dessa forma faziam as próprias analogias e ressignificações a partir do que entendiam por religião, sagrado e fé. A partir de uma tradição plástica, os banto, responsáveis por uma certa unidade nas senzalas do Sudeste do Brasil, percebida por Slenes (2006) quando observa uma “relativa homogeneidade cultural da senzala” (SLENES, 2006, p. 279), aderiam à fé católica como quem admite mais um elemento na própria religião. Sem subtração de nenhum outro, seguiam no sentido de fortalecimento, acumulação de poder religioso. A partir disso, pode-se compreender que organizavam os novos elementos sobre uma gramática africana, ou seja, numa base de tradição banto.

Nesse contexto, foi apresentada a Folia da Maú, grupo leopoldinense de grande relevância no que tange a questão dos hibridismos envolvidos nesse cenário. Nessa Folia a religião de matriz africana apresenta importância indiscutível, visto que na madrugada do dia 20 de janeiro cantam no centro de umbanda, iniciando os festejos do encerramento da jornada, que se conclui na casa de Dona Maú.

Esse grupo apresenta uma peculiaridade percebida na farda de um dos palhaços, a devoção a Exu apresentada sem véus. Devoção esta que sobrepõe-se à cruz, símbolo entendido como católico¹¹. Esse fato suscita as questões sobre o lugar da divindade na Folia. Dessa forma, é possível concluir que há equivalências simbólicas entre o palhaço e Exu, já levantadas por Monteiro (2010) mas não analisadas sistematicamente, nem mesmo citadas e relacionadas, como foi o intento em de-

terminada seção deste trabalho. Analisando o simbolismo e performance do brincante comparando-os às características e domínios da divindade.

O simbolismo do palhaço atinge o auge de suas ambiguidades. É nesse aspecto que o palhaço pode ser relacionado a um rei, o rei da Folia. Sua “nobreza” é reconhecida tanto em nível de popularidade e centralidade junto à assistência, como o significado de suas representações: ora se situando no universo do mal, ligado ao Rei Herodes, ora atrelado ao bem, como os Três Reis Magos. Concluindo, dessa forma, que o mascarado é na Folia o personagem que mais instiga e suscita questionamentos. Tanto acerca de seus significados múltiplos, como também de sua origem. É um personagem híbrido por excelência, rodeado pelas influências africanas na performance, muito próxima do performer africano, nas vestes e no simbolismo.

Destarte, a partir da reflexão e análise desenvolvida neste artigo é possível perceber a notoriedade do polissêmico mascarado no ritual da Folia de Reis, como manifestação do catolicismo santorial. Nesse sentido, uma análise sobre essa religiosidade tão híbrida quanto o povo que lhe deu origem, fez-se necessária. E assim, foi encontrado o caminho para se alcançar a compreensão sobre a influência das culturas africanas sobre a Folia de Reis, enquanto folgado de origem branca, mas de características bem coloridas pelos afro-brasileiros.

Notas

* Mestranda em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora, MG. E-mail: andiaraneder@yahoo.com.br. Devido à maior clareza deste título e precisão sobre o tema tratado, achou-se por bem substituir o anterior pelo atual.

¹ Vestimenta volumosa e colorida específica do palhaço.

² Platéia que assiste à performance do palhaço, oferecendo-lhe dinheiro em troca de seus gracejos e piadas. Está sempre em interação com o mascarado.

³ Ritmo tocado pelos foliões para o palhaço dançar e interagir com a platéia. A chula do palhaço é o momento da sua performance.

⁴ Jorge é dono de um terreiro de Omolocô em Leopoldina. Essa religião constitui em uma fusão do candomblé com a umbanda.

⁵ Entrevista realizada com Jorge em sua residência, dia 21 de abril de 2013, em Leopoldina, MG.

⁶ Ritual entendido como o encerramento da jornada da Folia naquele ano, geralmente realizado no dia 6 de janeiro, dia dos Santos Reis, de acordo com o calendário da Igreja Católica. Geralmente (mas não necessariamente) se entrega a bandeira na casa do dono da Folia e este oferece uma festa para recebê-la de volta. Neste ritual o palhaço se arre-

pende de todo mal, se considerado Herodes ou um de seus soldados. Vai de joelhos ou mesmo arrastando até a bandeira se despindo da farda e da máscara. Quanto mais emocionado está o palhaço neste ritual, maior a ênfase no seu arrependimento. Alguns encenam o pranto, outros de fato choram neste momento. Quando alcançam a bandeira pedem a sua bênção de joelhos e beijam o símbolo ritual sagrado, em sinal de respeito, adoração e fé.

⁷ Festa de encerramento da Jornada da Folia de Reis, geralmente realizada no dia 6 de janeiro, muitas vezes feita junto com a Entrega da Bandeira.

⁸ Momento da apresentação do palhaço caracterizado por um ritmo mais lento.

⁹ A bandeira é considerada o símbolo sagrado da Folia, conhecido como o oratório de caminhada. Confere proteção e bênção às casas que a recebe.

¹⁰ Mesmo os pentecostais e neopentecostais que hoje demonizam as religiões de matriz africanas, acreditam em seu poder. Caso contrário não perderiam tanto tempo e energia nos seus ataques. Além disso, apresentam continuidades com as mesmas no que diz respeito às práticas mágicas de cura, etc. Se lhes considerassem ineficazes, não assumiriam a guerra pelo monopólio dessas práticas.

¹¹ Mesmo estando ciente da importância da cruz para os africanos, anteriormente à disseminação da fé portuguesa em suas terras (SOUZA, 2001, p. 178), essa questão hoje já se encontra mais diluída. Encontrada talvez nos subterfúgios da memória coletiva, como na devoção popular direcionada aos cruzeiros, como um ponto a ser venerado.

Referências

ABREU, M. Festas religiosas no Rio de Janeiro: Perspectivas de controle e tolerância no século XIX. *Revista de Estudos Históricos*, Brasil, 7, dezembro 1994. p.183-200. Disponível em: <<http://biblioteca.digital.fgv.br>>. Acesso em: 28 Mar. 2013.

ANTONIAZZI, Alberto. O catolicismo no Brasil. In: LANDIM, L. (org.). *Sinais dos tempos: tradições Religiosas no Brasil. Cadernos do ISER*, Rio de Janeiro, nº 22, p. 13-35, 1989.

BERKENBROCK, Volney. Diálogo e sincretismo. *Revista Rhema*, v. 5, n. 20, p. 167-183, 1999.

_____. A festa nas religiões afro-brasileiras. In: PASSOS, Mauro (org.). *A festa na vida: significado e imagens*. Petrópolis: Vozes, 2002.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

LIMA, Vivaldo da Costa. *Festa e religião no centro histórico*. Aula proferida no curso anual de folclore Antônio Vianan, em 1988, na Academia de Letras da Bahia.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: um estudo sobre religião popular*. Uberlândia: EDUFU, 2007.

GIOVANNINI JUNIOR, Oswaldo. *Folguedos da Mata: Um registro do folclore da Zona da Mata*. Leopoldina: Do Autor, 2005.

GOMES, N.P.M.; PEREIRA, E.A. *Do presépio à balança: representações sociais*

da vida religiosa. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1995.

MARIZ, Cecília. Catolicismo no Brasil contemporâneo reavivamento e diversidade. IN: TEIXEIRA, Faustino e MENEZES, Renata (orgs.). *As Religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 53-68.

MONTEIRO, Ausonia Bernardes. A performance do palhaço da folia de reis: estilos, danças e movimentos. In: LIGIÉRO, Z. e SANTOS, C. A. (org.). *Danças da Terra: Tradição, história, linguagem e teatro*. Rio de Janeiro, Papel Virtual Editora, 2005.

_____. Considerações sobre as lentes afroamericanas: a performance do palhaço da Folia. Disponível em: enap2010.files.wordpress.com/2010/.../ausonia_bernardes_monteiro.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Magia e Religião na Umbanda. *Revista USP*, São Paulo, n° 31, p. 76-89, 1996.

PASSOS, Mauro. O catolicismo popular. In: PASSOS, Mauro (org.). *A festa na vida: significado e imagens*. Petrópolis: Vozes, 2002.

SLENES, Robert W. A árvore de Nsanda transplantada: cultos kongo de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro, no século XIX. In: FURTADO, Júnia. F. & LIBBY, Douglas Cole (orgs.). *Trabalho livre, trabalho escravo Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Annablume, 2006.

SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo negro no Brasil: santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. *Afro-Ásia*, Salvador, UFBA, v. 28, p. 125-146, 2002.

_____. Santo Antônio de Nó-de-Pinho e o catolicismo afro-brasileiro. *Tempo*, Revista do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, Sete Letras, v. 6, n. 11, 2001.

SWEET, James H. *Recrutar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007. Capítulos 9 e 10, p. 225-265.