



**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

Verônica Inaciola Costa Farias da Cruz

**MILAGRES NA CONTEMPORANEIDADE: enfrentamentos necessários para a
permanência das Folias de Reis na Região Metropolitana do Rio de Janeiro**

Recife

2023

Verônica Inaciola Costa Farias da Cruz

MILAGRES NA CONTEMPORANEIDADE: enfrentamentos necessários para a permanência das Folias de Reis na Região Metropolitana do Rio de Janeiro

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco, na linha de pesquisa Campo Religioso Brasileiro, Cultura e Sociedade, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Zuleica Dantas Pereira Campos, para obtenção do título de Doutora.

Recife

2023

BANCA EXAMINADORA DA DEFESA DE DOUTORADO

Verônica Inaciola Costa Farias da Cruz

ORIENTADORA: Prof.^a Dr.^a. Zuleica Dantas Pereira Campos

Ata de Defesa de Tese com as respectivas assinaturas dos membros da Banca Examinadora da Tese de Doutorado, como requisito parcial obrigatório para obtenção do título de Doutor, no Curso de Doutorado do Programa de Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco- UNICAP.

MEMBROS:

Documento assinado digitalmente



RUI ANICETO NASCIMENTO FERNANDES
Data: 20/12/2023 23:09:18-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. Rui Aniceto Nascimento Fernandes-UERJ
Avaliador Externo

Documento assinado digitalmente



MARIA GRAZIA CRIBARI CARDOSO
Data: 21/12/2023 08:08:20-0300
Verifique em <http://validar.it.gov.br>

Profa. Dra. Maria Grazia Cribari Cardoso-UFRPE
Avaliadora Externo

Prof. Dr. José Afonso Chaves - UNICAP
Avaliador Interno

Documento assinado digitalmente



GILBRAZ DE SOUZA ARAGAO
Data: 21/12/2023 14:37:36-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão-UNICAP
Avaliador Interno

Documento assinado digitalmente



ZULEICA DANTAS PEREIRA CAMPOS
Data: 03/01/2024 12:07:45-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Profa. Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos-UNICAP
Presidente da Banca Examinadora

Recife/2023

C957m Cruz, Verônica Inaciola Costa Farias da
Milagres na contemporaneidade: enfrentamentos
necessários para a permanência das Folias de Reis na
Região Metropolitana do Rio de Janeiro / Verônica Inaciola
Costa Farias da Cruz, 2023.
237 f.

Orientadora: Dr^a. Zuleica Dantas Pereira Campos.
Tese (Doutorado) - Universidade Católica de
Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Ciências da
Religião. Doutorado em Ciências da Religião, 2023.

1. Ciências da Religião. 2. Folias de Reis.
3. Tradição – Sagrado. 4. Folclore Religioso. I. Título.

CDU 2:398 (81)

Lucia Belian - CRB-4/1286

Dedico este trabalho ao autor Carlos Rodrigues Brandão, pesquisador de excelência da cultura e da religiosidade popular brasileira. Minha eterna gratidão pela luz conceitual que orientou essa jornada.

AGRADECIMENTOS

A Deus que me permitiu vivenciar essa tão fascinante experiência de doutoramento em um tema que me é tão precioso.

Aos Santos Reis e a todos os espíritos de luz que me conduziram nessa jornada.

Aos mestres e foliões reiseiros, companheiros no diálogo que elucidou essa pesquisa. Muita fraternidade nessas relações, laços afetivos envolveram essa interlocução.

A minha família amada além do infinito: meu marido Hélio Azevedo, que caminhou junto a essa pesquisa e ainda foi o seu fotógrafo oficial. Meus filhos Vítor, Gabriel e Mariana, meus netos João, Arthur e Gabriela, inspirações e renovação constantes na minha vida. Minhas noras Clarissa e Juliana, meu genro Lucas, meu carinho especial para vocês.

Para todos os amigos dessa caminhada, que fortificaram minhas inspirações.

Para a minha orientadora, a Prof.^a Dr.^a Zuleica Dantas Pereira Campos, que acreditou nessa pesquisa e seguiu comigo até aqui, contribuindo com suas orientações embasadas na competência e no respeito. Mesmo nos períodos mais dolorosos da Pandemia da Covid-19, ela estava online dando o suporte necessário para que o trabalho não parasse. Um exemplo de ser humano! Minha eterna gratidão professora.

Ao Prof. Dr. Gilbraz Aragão que contribuiu com importantes suportes teóricos dessa pesquisa.

Ao Prof. Dr. José Afonso Chaves, pelas contribuições de suas aulas e pela participação nesta banca.

Ao Prof. Dr. Rui Aniceto Nascimento Fernandes da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), que tão gentilmente aceitou participar desta banca, contribuindo e elucidando muitas questões durante a qualificação.

Agradeço a gentileza da Prf.^a Dr.^a Maria Grazia Cribari Cardoso da UFRP - Universidade Federal Rural de Pernambuco, em aceitar participar desta banca, enriquecendo-a com o seu vasto conhecimento sobre o tema.

Aos demais professores e professoras do PPGCR da UNICAP que com suas aulas contribuíram para o meu entendimento do que é ser uma Cientista da Religião.

A Secretária do programa Danielle Mendes que com sua competência e delicadeza resolveu todos os trâmites burocráticos e administrativos solicitados.

Aos colegas e amigos do curso que me acolheram, trocando experiências nas aulas e nos cafezinhos do intervalo.

A Universidade Católica de Pernambuco- UNICAP, por ter me recebido nesta importante instituição para a educação brasileira, e por me proporcionar a convivência com os pavões nesse pátio acolhedor.

A cidade de Recife, que com seus rios, ilhas e mares por todo lado me enfeitiçou com a sua gente musical e alegre, nos inúmeros carnavais e festas de São João.

Sentimos uma confessada ou não
nostalgia de um sagrado não apenas
empapado de símbolos, mas rico de
mitos, de imagens muito afetivas, muito
interativas.

Carlos Rodrigues Brandão

RESUMO

Os milagres narrados pelos devotos dos Santos Reis na Região Metropolitana do Rio de Janeiro são atribuídos ao poder de suas bandeiras, um objeto material imbuído de poder transcendental para os seus praticantes. Sendo esta a principal hipótese para a fundamentação desta tese, estruturada em uma pesquisa qualitativa, com observação de campo, entrevistas, análise de materiais iconográficos, audiovisuais, bibliográficos e documentais, que juntos as narrativas de milagres desses devotos reiseiros, revelam o milagre como o principal acontecimento para a permanência dessas práticas na contemporaneidade em espaço urbano. Outras questões que levam em consideração os enfrentamentos necessários para essas continuidades dos fazeres populares foram equacionadas neste trabalho: os paradigmas que apontam mudanças no campo religioso brasileiro, em que o neopentecostalíssimo se faz cada dia mais presente nesses territórios periféricos, disputando os devotos dos Santos Reis, a necropolítica tão presente nas periferias onde esses grupos realizam os seus rituais e a importância do hibridismo na resolução dos conflitos causados pela diferença cultural. Para o entendimento das ocorrências dos rituais de Folias de Reis que foram introduzidas pelo catolicismo dos colonizadores, constatamos plausibilidade no catolicismo popular e no sincretismo religioso para a sustentabilidade sagrada da tradição, sobretudo nas trocas solidárias que desenvolveram nos territórios para os quais migraram, já que eram práticas rurais e agora ressignificadas, também acontecem nas periferias das cidades, interagindo com todas as tensões desses lugares. A continuidade dessa religiosidade que atravessa séculos é fonte de resistência para as sobrevivências culturais, físicas e psíquicas desses seguidores dos Santos Reis que habitam esses territórios permeados de conflitos e de disputas religiosas, como é a RMRJ. As metáforas que elaboram através dos seus rituais evidenciam um sagrado continuum que traduz a eficácia simbólica do milagre no cotidiano.

Palavras-chave: Folias de Reis; milagres; sagrado; enfrentamento; contemporaneidade.

ABSTRACT

The miracles narrated by devotees of the Santos Reis in the Metropolitan Region of Rio de Janeiro are attributed to the power of their flags, a material object imbued with transcendental power for its practitioners. This is the main hypothesis underlying this thesis, which is structured around qualitative research, with field observation, interviews, analysis of iconographic, audiovisual, bibliographic, and documentary materials, which together with the miracle narratives of these devout reiseiros, reveal the miracle as the main event for the permanence of these practices in contemporary urban space. Other issues that take into account the necessary confrontations for these continuities of popular practices have been addressed in this work: the paradigms that point to changes in the Brazilian religious field, in which neo-Pentecostalism is increasingly present in these peripheral territories, disputing the devotees of the Holy Kings, the necropolitics so present in the peripheries where these groups perform their rituals and the importance of hybridity in resolving conflicts caused by cultural difference. To understand the occurrences of the Folias de Reis rituals that were introduced by the Catholicism of the colonizers, we found plausibility in popular Catholicism and religious syncretism for the sacred sustainability of the tradition, especially in the exchanges of solidarity that take place between the two groups.

Keywords: Folias de Reis; miracle; sacred; confrontation; contemporaneity.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Mestre Tião.....	19
Figura 2	Mapa da RMRJ.....	23
Figura 3	Nossa Senhora da Porciúncula.....	44
Figura 4	Escultura de Aleijadinho - Igreja do Bom Jesus do Matosinho- Paixão de Cristo.....	44
Figura 5	Zélio ao centro da mesa com os médiuns em a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.....	58
Figura 6	Tata Tancredo com os filhos de santo Cerimonial inspirado nos reinados africanos.....	60
Figura 7	Pai Francisco incorporado em Mestre Claudio recebendo os foliões...	64
Figura 8	Pai Francisco benzendo os foliões.....	65
Figura 9	Obra de Peter Paul Rubens Adoração dos Magos (1619).....	68
Figura 10	Obra Cavalgada dos Magos Afresco de Benozzo Gozzoli (1541-1461).....	69
Figura 11	Túmulo Dourado (1164) Catedral Gótica de Colônia na Alemanha Relíquias dos Reis Magos.....	70
Figura 12	Obra Adoração dos Reis Magos de Frei Belchior Paulo (1580) Retábulo de madeira de 1702 cidade de Serra/ES.....	72
Figura 13	FRNFO Chegando na Festa Arremate de outro grupo.....	78
Figura 14	Chula dos palhaços FREO2.....	78
Figura 15	FRNFO Cantando na visita ao arremate.....	80
Figura 16	Antigo estado da Guanabara destacado no mapa.....	88
Figura 17	Obra de construção da Ponte Rio-Niterói.....	89
Figura 18	Mapa do Estado do Rio de Janeiro dividido por regiões.....	90
Figura 19	Mestre Fumaça em seu Altar Sede da Bandeira.....	99
Figura 20	Foliões e mestre na sede da FRNF Máscaras contra o Corona vírus.....	101
Figura 21	A toada da FRSFM Festa de arremate.....	109
Figura 22	Disco compacto Toadas de Folias de Reis (1977).....	111
Figura 23	FREO2 cantando a ceia.....	116
Figura 24	Anfitrião da FREO2 encontrando o convidado no arremate.....	117
Figura 25	Cruzeiro das Almas Entrada da sede da FREO2.....	118

Figura 26	Povo Cigano lado esquerdo do altar da FREO2.....	118
Figura 27	Tem Funk na Folia Grupo visitante na Festa de arremate da FREO2	119
Figura 28	Mestre Claudio Renovação dos sacerdotes de viola.....	119
Figura 29	Comunidades que perfazem o complexo de Israel.....	139
Figura 30	A Estrela de Davi fincada no complexo de favelas.....	140
Figura 31	Mestre Claudio recebendo convidados.....	143
Figura 32	Mestre Hevalcy e a alferes Eliane Cristina exibindo a bandeira na sua sede.....	144
Figura 33	Mestre Fumaça recebendo grupos convidados em sua festa de arremate.....	146
Figura 34	Festa de Arremate da FREO2.....	148
Figura 35	Alferes da FRSFM recebendo grupo convidado.....	150
Figura 36	FRNFO: Ceiando em festa de arremate como convidado.....	152
Figura 37	Mestre Claudio no terreiro.....	156
Figura 38	Folião apreciando as bandeiras: FRSFM Festa de arremate.....	164
Figura 39	Abraços entre os foliões - Festa de arremate da FREO2.....	165
Figura 40	Estandarte.....	167
Figura 41	Estandarte da Bandeira do Divino.....	169
Figura 42	Bandeira da FRNFO recolhida.....	170
Figura 43	Bandeira da FRSFM recolhida.....	173
Figura 44	Verso da Bandeira da FREO2: Cerimônia de topagem.....	175
Figura 45	A Bandeira do Mestre Bento Pai do Mestre Claudio.....	178
Figura 46	Gravura na pedra ex-voto do Século IV a. C.....	191
Figura 47	Mestre Fumaça e foliões agradecendo aos Santos Reis.....	193
Figura 48	Cerimônia de topagem das Bandeiras FRNFO.....	195
Figura 49	Topagem de bandeiras: Arremate da FREO2.....	195
Figura 50	Mestre Claudio: Bandeira da FREO2.....	197
Figura 51	Devotos anfitriões com a bandeira Vitória representa milagres alcançados.....	201
Figura 52	Mazinha.....	202
Figura 53	Mestra Dona Mariana.....	203
Figura 54	Terno de Reis/RS.....	205
Figura 55	Convite.....	207

Figura 56	44ª Visita dos Santos Reis -Rio das Flores/RJ.....	208
Figura 57	Gruta dos Santos Reis: Rio das Flores/RJ.....	208
Figura 58	Verinha com a Bandeira da FRNFO: Celebração aos Santos Reis em São Gonçalo/RJ.....	215
Figura 59	Lei nº 132/2008.....	216
Figura 60	Mestre Claudio; Reverência a bandeira visitante.....	217
Figura 61	Visita da Folia atraindo a vizinhança.....	220
Figura 62	Folião vestido com a oração.....	222
Figura 63	A continuidade da devoção: Folia de Tanguá/RJ.....	223

LISTA DE QUADROS

Quadro 1	Relação dos cantores e compositores.....	112
Quadro 2	Os milagres de Jesus.....	188

LISTA DE TABELAS

Tabela 1	Percentual de adeptos às religiões segundo Censo de 2010.....	127
-----------------	---------------------------------------------------------------	-----

LISTA DE SIGLAS

a. C	Antes de Cristo
A.T	Antigo Testamento
FREO	Folia de Reis Estrela do Oriente
FREO2	Folia de Reis Estrela do Oriente 2
FRNFO	Folia de Reis Nova Flor do Oriente
FRSFM	Folia de Reis Sagrada Família da Mangueira
INEPAC/RJ	Instituto Estadual do Patrimônio Artístico Cultural do Rio de Janeiro
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
N.T	Novo Testamento
PAC	Programa de Aceleração das Cidades
RMRJ	Região Metropolitana do Rio de Janeiro
UERJ	Universidade do Estado do Rio de Janeiro
UFF	Universidade Federal Fluminense
UNICAP	Universidade Católica de Pernambuco

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	16
2 UM CONTEXTO RELIGIOSO: MITOS FUNDANTES DOS RITUAIS DAS FOLIAS DE REIS.....	36
2.1 Uma prática ambígua e complexa nas formas de crer.....	40
2.1.1 Rituais de um catolicismo que mesmo com suas controvérsias, teve nas artes um grande legado.....	42
2.2 Catolicismo Popular: que religião é essa?.....	45
2.3 Sincretismo Religioso.....	50
2.3.1 A necessidade do sincretismo.....	52
2.3.2 Tem Folias dos Santos Reis nos terreiros de umbanda do Rio de Janeiro.....	55
2.4 No Terreiro do Pai Francisco da Bahia todo ano tem folia.....	62
2.5 Mitos Fundantes: origem das Folias de Reis.....	66
2.5.1 Folias de Reis: mitos e símbolos não mentem.....	72
2.6 Fé, festa e folia: rituais de devoção e alegria.....	75
2.6.1 A jornada dos Santos Reis e a festa de arremate.....	76
2.7 Festas e Ritos: códigos inscritos na cultura.....	80
3 A AMBIVALÊNCIA DA MEMÓRIA E A CULTURA HÍBRIDA DO ENTRE- LUGAR EM QUE AS FOLIAS DE REIS SE REINVENTAM.....	82
3.1 O hibridismo cultural e as práticas devocionais das folias de Reis na RMRJ.....	85
3.1.1 A cultura híbrida desses foliões devotos dos Santos Reis.....	95
3.2 O entre-lugar onde essas representações simbólicas acontecem.....	103
3.2.1 Entre-lugar da resistência cultural.....	105
3.2.2 O movimento metafórico do entre-tempo.....	107
3.2.3 O processo de reinscrição na cultura.....	110
3.3 A construção da memória coletiva.....	113
3.3.1 O hibridismo cultural salvaguardando a memória desses foliões dos Santos Reis.....	115
4 A CONTRANARRATIVA DOS FOLIÕES DOS SANTOS REIS AO DISCURSO NEOPENTECOSTAL.....	121
4.1 De onde vem essa teologia que anuncia prosperidade.....	124

4.1.1 As barganhas contidas na teologia da prosperidade que atraem os foliões raseiros.....	129
4.1.2 Conflitos e tensões: o cotidiano das periferias onde vivem esses devotos dos Santos Reis.....	133
4.1.3 Forte oração: a intolerância religiosa, o tráfico, a milícia.....	138
4.2 Milagres que fortalecem a fé: a contranarrativa dos mestres e foliões reiseiros a essas intolerâncias religiosas.....	147
5 O SAGRADO ATRIBUÍDO AS BANDEIRAS DAS FOLIAS DE REIS: CONTRATOS, SOCIABILIDADES, SOLIDARIEDADE, DÁDIVAS E O ETHOS QUE SE ESTABELECE.....	155
5.1 A fundamentação do sagrado.....	158
5.1.1.O sagrado e o profano contíguos nos rituais das Folias de Reis.....	162
5.2 A Bandeira está chegando.....	166
5.2.1 Os Aspectos Tangíveis e intangíveis na bandeira das folias de reis.....	167
5.2.2 A Construção material da Bandeira.....	169
5.2.3 O simbolismo sagrado na imaterialidade da Bandeira de Reis.....	172
5.3 O <i>ethos</i> que se estabelece nos grupos das Folias de Reis.....	176
5.4 A dádiva como recompensa da fé.....	179
5.4.1 Uma estrutura contratual: solenidade, afeto e fé nos cerimoniais das folias dos Santos Reis.....	180
6 O MILAGRE É A CONTRANARRATIVA DOS DEVOTOS REISEIROS AS INTOLERÂNCIAS E DISCRIMINAÇÕES.....	183
6.1 Os relatos da Bíblia que fortalecem a crença no milagre.....	184
6.1.1 A contemporaneidade do milagre.....	190
6.1.2 O milagre intercedido pelas bandeiras das Folias dos Santos Reis.....	194
6.1.3 Os milagres que sustentam a tradição das Folias de Reis na RMRJ.....	198
6.2 Os milagres como contranarrativa dos devotos reiseiros para sustentar a permanência da tradição.....	204
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	224
REFERÊNCIAS.....	227

1 INTRODUÇÃO

Este estudo realizado entre os anos de 2019 e 2023¹, apresentado ao Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, para a obtenção do título de doutora, sob a orientação da Professora Dr.^a Zuleica Dantas Pereira Campos, é fruto de uma pesquisa de campo com três grupos de Folias de Reis da Região Metropolitana do Rio de Janeiro (RMRJ). Objetivou compreender os milagres realizados pela intercessão das suas bandeiras² como principal motivo para as suas permanências na contemporaneidade.

O interesse por esse objeto surgiu há alguns anos, quando me aproximei de alguns desses mestres reiseiros para a realização de um trabalho profissional, na verdade um inventário dessas práticas populares tradicionais no município de São Gonçalo/RJ. As suas narrativas mais frequentes sobre a permanência desses grupos, eram as histórias de milagres realizadas pelas suas bandeiras. Neste sentido, a necessidade de compreender os rituais desses grupos no espaço urbano³ na contemporaneidade e o esforço por eles empreendido para se manterem, diante de tantas ameaças para o apagamento de suas memórias, nos despertou o questionamento sobre suas continuidades, sempre levando em consideração a sua historiografia, chamando a atenção para a importância de suas narrativas de milagres que sustentam a devoção pelos Santos Reis, enquanto fenômeno religioso que perpassa os seus imaginários.

A Folia de Reis Nova Flor do Oriente de São Gonçalo do Mestre Fumaça, a Folia de Reis Estrela do Oriente 2 de Itaboraí do Mestre Claudio e a Folia de Reis Sagrada Família da Mangueira no Rio de Janeiro do Mestre Hevalcy, são respectivamente os três grupos da RMRJ que estão sendo estudados.

Justificando a realização desse trabalho é importante ressaltar que ele é fruto do amadurecimento das ideias construídas ao longo do exercício profissional da pedagoga freiriana que me tornei, buscando o aprendizado a partir da experiência

¹ É importante registrar que este estudo foi concomitante ao período crítico da pandemia da Covid-19. No decorrer do trabalho, vamos perceber que algumas estratégias relacionadas ao uso das tecnologias digitais, foram implementadas, a fim de não interrompermos essa pesquisa.

² As bandeiras representam o objeto sagrado de intercessão entre o devoto e a divindade, e ainda são os emblemas do grupo, isto é, representam as suas identidades, pois são seus nomes de batismo.

³ Esses grupos, segundo Brandão (1985), são construções religiosas rurais. Hoje eles habitam as periferias das cidades, são migrantes que se deslocaram em busca de uma vida melhor.

do próprio aluno. Assim encontro na transversalidade do currículo da educação básica o caminho para enveredar os educandos nos desafios e complexidades da cultura popular. Foi primordial o entendimento da importância dessa nuance da cultura chamada popular, embora ainda possamos encontrar muitas controvérsias sobre em que sentido o popular faz contraponto ao erudito e até que ponto a elite bebe na fonte do popular. Um ótimo exemplo para elucidar essa questão é a música de Villa Lobos que embora classificada como erudita, o compositor traz para sua obra o conjunto de percussão da música popular ou folclórica, como muitos gostam de chamar. Segundo Marum (2010) por meio de recursos essencialmente pianísticos como o uso do pedal, da dinâmica, das variedades de toque e do domínio sobre o fraseado, o pianista realiza um amálgama das várias camadas rítmicas e harmônicas componentes. O exemplo traz à tona essa característica orgânica encontrada nas artes, mesmo que ela seja conceituada como erudita. Neste contexto de investigação desses fazeres populares é que também enredei minha dissertação de mestrado realizado na UFF - Universidade Federal Fluminense no ano de 2007, levando para a academia as astúcias da arte popular de Adalton Fernandes Lopes, artista fluminense que descortinou o véu do anonimato, atribuído as obras dos que não passaram pela academia. Nas pesquisas e nos projetos desenvolvidos na Secretaria de Cultura de São Gonçalo/RJ, continuamente essa temática foi compartilhada através de seminários, cursos e festivais, para professores, que nas suas salas de aula podiam também sensibilizar seus alunos sobre a importância de suas identidades. E as Folias de Reis? Grupos que os folcloristas denominam como autênticos, estavam lá nos bairros periféricos da cidade, realizando seus rituais. Precisava então descortinar esses fazeres e dar visibilidade a esse importante e rico patrimônio cultural imaterial que a própria cidade não reconhecia. Uma série de ações foram realizadas, desfiles nas ruas, eventos com as suas participações, lutas para a inclusão desses fazeres nas políticas públicas, livro para homenagear os foliões reiseiros, um contínuo trabalho para que essa tradição resistisse na cidade.

Neste caminho foi que cheguei na presente pesquisa, um desejo de entender por que essas práticas permanecem, apesar de todo apelo da cultura de massa, que na sua perenidade insiste em desprivilegiar esses fazeres. Ao apresentar os diferentes conceitos de cultura de massa e cultura popular, Bosi (1974), sempre enfatiza que os meios de comunicação social não podem privilegiar a visão elitista do processo cultural.

Não foi uma tarefa fácil a realização da presente pesquisa, embora já convivesse profissionalmente, e até ter formado laços de amizade, com alguns dos atores que dela participaram, contribuindo com seus saberes para as entrevistas, cedendo documentos, fotografias e auxiliando quando apenas era a observação no campo. De certa maneira já participava dos seus festejos e rituais, não apenas como espectadora, principalmente na folia do Mestre Fumaça, de São Gonçalo, que durante muito tempo caminhamos. Outros já não eram tão íntimos, como a folia do Mestre Hevalcy da Mangueira e do Mestre Claudio em Itaboraí, grupos que já tinha conhecido nas festas de arremate das folias de São Gonçalo, apreciava, mas não tínhamos nenhuma aproximação.

O primeiro contato feito com o Mestre Hevalcy da folia da Mangueira, foi via telefone, ele disse que já me conhecia e não mostrou resistência em participar da pesquisa, veio a pandemia da Covid-19 e passamos então a nos comunicar apenas via WhatsApp e telefone. Me mandou alguns vídeos, algumas informações que foram preciosas para que escrevesse um artigo sobre a musicalidade do seu grupo, para a revista da Comissão de Folclore do Mato Grosso do Sul. Acho que esse artigo solidificou a confiança entre nós. As primeiras entrevistas ainda foram feitas via WhatsApp, com a liberação sanitária recebi o convite para a sua festa de arremate, daí em diante passei a frequentar a sua sede sempre que foi necessário fazer as entrevistas de forma mais próxima. Essas interlocuções nos levam a refletir sobre a importância das histórias desses sujeitos. “A história oral devolve a história às pessoas em suas próprias palavras. E ao lhes dar um passado, ajuda-as também a caminhar para um futuro construído por elas mesmas [...]” (Thompson, 1998, p. 337).

A folia de Itaboraí que comporia essa pesquisa era a do Mestre Tião, Chamada Três Reis do Oriente que embora sendo de outro município sempre se fazia presente nos eventos da Secretaria de Cultura e no SESC de São Gonçalo, já tinha concordado em participar desse trabalho com suas contribuições que com certeza o enriqueceria ainda mais, no entanto o seu encantamento em dezembro de 2021, após longo período de enfermidade fez com que ele não participasse, assim cheguei ao mestre Claudio. Não se trata de uma substituição, pois essas personalidades, que são os mestres e os foliões reiseiros, embora comunguem da mesma fé e realizem seus rituais dentro da lógica fundante, tem as suas diferenciações.

Na oportunidade faço uma homenagem a essa importante personalidade da cultura popular que eternamente será o Mestre Tião da Bandeira Estrela do Oriente da cidade de Itaboraí, com o registro de uma de suas participações na Celebração aos Santos Reis que aconteceu em 2018 na Fazenda Colubandê em São Gonçalo. Ao Mestre Tião, na figura abaixo, um exímio cantador de Reis e rezador de ladainhas, nosso eterno reconhecimento.

Figura 1 - Mestre Tião



Fonte: Hélio Azevedo, 2018.

O Mestre Claudio também foi um grande presente para esta pesquisa. O conheci muito recentemente quando um folião jovem, o amigo Bruno Almeida, que sempre aparecia nas festas em São Gonçalo sem o seu grupo, publicou em suas redes sociais as fotos em que a sua bandeira visitava um terreiro no período da jornada, o qual o próprio mestre era o pai de santo. Essa ocorrência me chamou em demorado a atenção, essa representação vinha de encontro com a característica sincrética desses grupos na contemporaneidade. Peguei o contato do mestre e imbuída de toda ética necessária para uma abordagem qualitativa, fiz o primeiro contato, falando um pouco da natureza da pesquisa. Em tempos de pandemia o

contato presencial também ficou para depois, quando visitei a sede da bandeira e o terreiro em que o mestre é o zelador de santo. Seus importantes depoimentos e relatos deram muita sustentação a essa tese. Conforme enfatiza Amado (1997), o pesquisado também exerce um papel ativo enquanto sujeito pesquisado, a autora ainda enfatiza sobre os objetivos do entrevistado ao conceder a entrevista. Essa troca ficou muito evidente.

[...] quando alguém concorda em ser entrevistado, tem objetivos concretos a atingir, relacionados não ao historiador, mas a si próprio, ou seja: conceder ou não a entrevista é um ato voluntário, integrante de um complexo universo de interesses e estratégias ao qual, muitas vezes, o historiador sequer tem acesso [...] (Amado, 1997, p. 153).

Voltando ao escopo da pesquisa, precisamos entender o que são as Folias de Reis ou Folias dos Santos Reis, do que se trata? Um folguedo? Um grupo musical? Um grupo religioso? Podemos incluí-las nessas três categorias, os seus gestos rituais não demarcam fronteiras entre o sagrado e o profano. No entanto, a nossa investigação se estreita na categoria religiosa, por conta da tese de que a crença no milagre faz parte do cotidiano desses devotos reiseiros, mensageiros do sagrado, detentores de um saber marcado pela oralidade e por uma liderança construída na tecitura dessa cultura. Neste cenário é que as identidades e as representações das Folias dos Santos Reis, assumem aqui um protagonismo voltado para a religião, sobretudo por ser a religião uma importante dimensão da cultura. As Ciências da Religião com o seu arcabouço interdisciplinar nos auxiliaram nesse diálogo com a sociologia da religião, com a antropologia cultural e com a história cultural, fornecendo suporte teórico a investigação do fenômeno aqui tratado.

É importante ressaltarmos que a Folia de Reis Nova Flor do Oriente, a Folia de Reis Estrela do Oriente 2 e Folia de Reis Sagrada Família da Mangueira, são grupos rituais que exercem as suas representações em território urbano, frutos de um processo migratório, principalmente a partir da década de 1940, que deslocou o homem do campo para as cidades com as promessas de urbanização e industrialização que atraía cada vez a mão de obra rural. Esses grupos, fundados na tradição pela devoção aos Santos Reis, passam a se expressar nas periferias das cidades na medida em que vão se formando no encontro com outros migrantes portadores dessa devoção, que precisam se estabelecer também em suas religiosidades. Segundo Frias *apud* Góes (2004), se referindo as tradições populares, expressa que a cultura tem o poder de conferir identidade ao homem, o

que lhe proporciona a medida de ser e estar no mundo. Neste sentido é que entendemos a necessidade dos portadores dessa cultura se expressarem mesmo fora dos seus territórios de origem. Não se descartando, portanto, a participação de outros agentes desse novo lugar, embora não sejam portadores dessa tradição eles passam a acompanhar o grupo, por afeição, ou por já conhecer o mestre ou a tradição, ou para pagar a promessa a bandeira, por um milagre alcançado.

Embora seus rituais tenham sido ressignificados mediante as contingências desse novo espaço geográfico e cultural que agora habitam, ou seja, a RMRJ, as reminiscências rurais que esses migrantes trazem em suas memórias atravessam suas práticas, a bagagem cultural não se apagou, e justamente por isso eles resistem. Uma distância espacial que não rompe o processo construído no rosário da história, mas não como um tempo sequencial, conforme elucidou Bhabha (2001), estabelecendo assim conexões com o momento.

Um processo complexo e desafiador que envolve mudanças de valores arraigados, a ressignificação se faz necessária na medida em que revitaliza e preserva elementos culturais que estão em risco de serem esquecidos. É importante essa reinterpretação de tradições antigas para torná-las relevantes para as gerações mais jovens, pois os novos integrantes desses grupos já nasceram em um território urbano, onde outros costumes e crenças são diferentes da herança rural trazida pelos seus pais ou seus avós.

Neste sentido dialogamos com Brandão (1985, p. 133), em ser as Folias de Reis reminiscências de um passado remoto, fruto de um trabalho religioso de uma igreja que durante séculos protagonizou a cena do sagrado no Brasil, uma hierarquia que se valeu de inúmeros recursos para difundir o cristianismo desde a Colônia, gerando assim uma “[...] quantidade inimaginável de agentes populares [...]”. Como esses mestres que conduzem esses grupos, que representam em outro tempo e em outro espaço o caminho percorrido pelos magos para visitar o menino Jesus, tal qual como está descrito no Evangelho de Mateus 2 (Bíblia, 1994). Porém revitalizados e reinterpretados, principalmente nas suas expressões urbanas, mas sem perder o respeito e os valores dos mitos fundadores dessa crença.

Com os interditos da Igreja, principalmente no período da romanização do catolicismo, esses devotos continuaram seus rituais festivos nas ruas e nas praças públicas, com suas caixas, violas e suas bandeiras, levando a mensagem do nascimento de Jesus, entre o dia de Natal até o dia dos Santos Reis (com algumas

diferenças locais nesse calendário). Segundo Cascudo (1988, p. 335-336), folia é "[...] uma dança rápida ao som do pandeiro, acompanhada de cantos [...]", já em Portugal, antes da colonização do Brasil. O termo passou a ser usado para identificar os grupos de homens que acompanhavam com música e cantos o ciclo do Divino Espírito Santo, exibindo seu símbolo (a bandeira com a pomba branca), e carregando outros objetos devocionais associados à figura sagrada. A 'folia', então caracterizada como grupos de pessoas que pedem donativos para a Festa do divino, no caso da Folia do Espírito Santo, ou para a Festa dos Reis Magos, no caso da Folia de Reis, 'representando os próprios reis magos'. Peregrinos que saem de porta em porta recebendo dádivas para a realização da festa e para a circulação solidária dos bens entre os devotos.

Na aproximação com esses devotos, podemos perceber como as suas cosmologias dialogam com o cotidiano árido em que agora vivem (as periferias das cidades), funcionando como fontes de resistência aos descasos que lhes são imputados pela máquina perversa de um sistema, Mbembe (2018), que não os exclui apenas pela condição de migrantes, mas pela situação social e racial, assim como aos demais pobres que habitam essas periferias, que vamos chamar aqui de entre-lugares⁴, conforme conceituou Bhabha (2001), por ser o local em que as metáforas serão elaboradas, para que a memória não se apague, um recurso do imaginário, não apenas para a sobrevivência material, mas sobretudo para a psíquica. Desta forma interpretamos esse entre-lugar, como um lugar político e cultural de afirmação singular ou coletiva em que as subjetividades elaboram novos signos.

O cotidiano desses mestres e foliões reiseiros, suas origens e o esforço que desempenham para a expressão de suas religiosidades neste território de disputas e descasos, sobre as violências imputadas pelo Estado, foram aqui representados pelos três grupos que compreende essa pesquisa qualitativa. O mapa abaixo situa geograficamente essa região em que estão localizadas essas cidades que abrigam os grupos que participaram dessa pesquisa.

⁴ O conceito de entre lugar de Bhabha está relacionado à visão e ao modo como grupos subalternos se posicionam frente ao poder e como realizam estratégias de empoderamento. Tais posicionamentos geram entre-lugares onde aparecem com maior nitidez questões de âmbito comunitário, social e político. Neste sentido é que esse conceito vem de encontro aos grupos de Folias de Reis na RMRJ, por se tratar de migrantes que precisam se estabelecer nas periferias em que habitam, mas em todas as esferas.

Figura 2 - Mapa da RMRJ



Fonte: Silva, 2020.

Situados nos municípios de Itaboraí, Rio de Janeiro (Morro da Mangueira) e São Gonçalo, lugares marcados por intensos conflitos sociais, violências e disputas religiosas, Vital da Cunha (2015). Em Itaboraí está a sede da Folia de Reis Estrela do Oriente 2, que tem como representante o Mestre Claudio (Sr. Claudemir Francisco de Oliveira); no Rio de Janeiro (Morro da Mangueira) a Folia de Reis Sagrada Família da Mangueira tem como representante o Mestre Hevalcy (Sr. Hevalcy Ferreira da Silva); em São Gonçalo a Folia de Reis Nova Flor do Oriente tem como representante o Mestre Fumaça (Sr. Antonio José da Silva).

É importante aqui ressaltar que esses municípios, embora façam parte da mesma região geográfica, apresentam diferenças bem acentuadas, tanto no índice populacional, quanto na demografia e no IDH. Segundo IBGE (2022), São Gonçalo tem uma densidade demográfica 3.613,57 habitante por quilômetro quadrado, com uma população apontada no último censo de 2022 de 896.744 pessoas, está entre os municípios de menor renda per capita no Brasil. Itaboraí é um município de maior extensão territorial, mas com uma densidade demográfica menor que São Gonçalo, são 521,60 habitantes por quilômetro quadrado, a população apontada pelo Censo

de 2022 foi de 224.267 pessoas. Já o município do Rio de Janeiro, uma das metrópoles mais conhecidas do mundo, segundo o Censo de 2022, houve uma queda no índice populacional, apresentando 6.211.423 pessoas, com uma densidade demográfica de 5.174,77 habitantes por quilômetro quadrado. Essas diferenças, portanto, não invalidam nossas análises sobre as periferias em que vivem esses devotos, onde a violência e a disputa religiosa, estão presentes cada vez mais no hodierno.

Segundo o mapa da Cultura RJ, da Secretaria de Estado de Cultura/RJ, o município de Valença na Região Sul do estado tem o maior número de ocorrência de Folias de Reis, são 35 grupos. Embora não seja o objetivo aqui quantificar esses grupos é importante evidenciarmos essa ocorrência, principalmente na RMRJ que é a região estudada.

Enviamos questionário para o INEPAC/RJ, Instituto que integra o organograma da Secretaria de Estado de Cultura/RJ, com a finalidade de fazer esse levantamento, porém a resposta foi que não existe ainda uma estatística atualizada. A estatística a que tivemos acesso é datada de 01 novembro de 2022, apresentada em uma listagem de 108 grupos distribuídos por município em ordem alfabética e não demarcadas por regiões, conforme pode ser constatado no site da página do Instituto e na tabela colocada nos anexos. Segundo o site (INEPAC, 2022) “[...] a lista vem sendo constituída desde 2012 em um diálogo perene entre o Departamento do Patrimônio Imaterial do Inepac (DPI-INEPAC), junto aos Mestres e demais membros das Folias de Reis e Reisados, bem como, com o apoio das Prefeituras [...]”.

Ao analisarmos esse quantitativo verificamos que existe uma defasagem muito grande nesse número. Embora saibamos que esses grupos podem ser desativados por variados motivos, que não cabe nesse momento exemplificar. Pelo que conhecemos sobre a existência desses grupos no estado do Rio de Janeiro, esse quantitativo é bem maior. Os 8 grupos da cidade do Rio de Janeiro estão nesta estatística, porém os de São Gonçalo e Itaboraí não aparecem. Outra controvérsia encontrada foi a contagem de apenas 3 grupos apenas da cidade de Valença, já que que aparecem no Mapa da Cultura elaborado por este próprio Órgão em número de e 35.

Segundo Silva (2006), que catalogou esses grupos no ano de 2000 na região Sudeste, informa um número de 3.700 grupos. Se pensarmos que todas as análises

apontam o estado do Rio de Janeiro, como o estado de maior ocorrência dessa tradição que é intensa ainda na zona rural, mas que vem se revelando continuamente nas grandes metrópoles, mesmo tendo se passados mais de 20 anos dessa catalogação, reconhecemos que esses números não condizem. Portanto, não existe até a presente data uma pesquisa atual que informe um real quantitativo.

Outra pesquisa, que mapeou esses grupos foi o inventário realizado para registro das Folias de Reis Fluminense como patrimônio cultural imaterial através da cooperação entre UERJ e IPHAN, conforme descrito em artigo por Lima (2017), apresentando o resultado de campo para essa finalidade. Podemos perceber que foi apontado um número de 35 grupos nas 12 cidades pesquisadas, o que pode corresponder a apenas dez por cento dos grupos existentes no estado, porém é importante ressaltar que essa pesquisa se realizou apenas nas cidades 'históricas', obedecendo ao PAC das cidades históricas, portanto apenas a cidade do Rio de Janeiro e a cidade de Itaboraí na RMRJ entraram nesta estatística, sendo apontado 8 grupos no Rio de Janeiro e 1 grupo em Itaboraí, que não é o Estrela do Oriente 2, aqui estudado.

Retornando ao constructo da tese, o seu aspecto qualitativo assume uma dimensão de relevância maior que o quantitativo, podemos levantar a existência de diversas pesquisas com grande importância sobre as Folias de Reis que foram desenvolvidas há décadas por grandes estudiosos, direcionadas para o campo do folclore, das culturas populares tradicionais ou como definidas pelos autores mais contemporâneos, para o campo do patrimônio imaterial. Elas contribuíram e contribuem para entendermos como essas práticas fazem parte da nossa história cultural. Encontramos nos folcloristas como, Amaral (1948), Lima (1972), Carneiro (1974), Castro e Couto (1977), entre outros, uma análise desses grupos, priorizando no debate as origens desses autos no Brasil e os seus antecedentes ibéricos, mas com a preocupação do não apagamento dessa tradição. Nesta visão ainda podemos encontrar em Frade (1997b), Chaves (2003), Pereira (2004), entre outros, esse interesse, porém com uma visão antropológica dos efeitos simbólicos do auto na vida comunitária.

Diante dessas pesquisas tão relevantes para o constructo desse entendimento sobre a existência desses autos devocionais, ainda encontramos em Bitter (2008), uma pesquisa mais recente sobre a sacralidade e a circulação dos objetos rituais das Folias de Reis, um suporte, no que tange a função material e

imaterial da bandeira para o grupo ritual, principalmente pelo ineditismo da presente pesquisa se encontrar nos milagres atribuídos à elas (a bandeira) e o efeito simbólico desses milagres causado entre os devotos dos Santos Reis na contemporaneidade. Porém, foi em Brandão (1981, 1985, 2007, 2010), que encontramos, a sua dimensão religiosa mais pulsante, ao tratar esses rituais como fatos sociais, permeados por solidariedades recíprocas, como as estudadas na teoria da dádiva de Mauss (2013).

Nessa medida em que, ao trabalharmos a proposta inédita dos milagres atribuídos as bandeiras desses grupos, numa situação em que o rito nos permitiu mediar a tradição com o cenário local atual, precisamos recorrer ao discurso decolonial de Bhabha (2001), pois seria impossível entendermos esse contexto do hibridismo cultural, causado pelos deslocamentos territoriais, sem ele. Para darmos conta dessa dimensão religiosa foi fundamental a interpretação do sagrado na atualidade, para isso, recorreremos a Wunenburger (2006), de forma a entendermos a dimensão social desse sagrado.

As mediações feitas com esses autores, as entrevistas, e as observações de campo nos ajudaram a clarificar o pensamento sobre a permanência dos grupos de Folias de Reis na RMRJ, as complexidades dos seus rituais e como se multiplicaram em todo país e como encontraram refúgio para a sua salvaguarda; como se deu a preservação da memória para a garantia de suas autenticidades a partir da experiência da migração e como administram os conflitos, principalmente os religiosos no novo espaço geográfico e cultural em que vivem. Esses são os principais dilemas, questões cruciais para entendermos as permanências dessas crenças na contemporaneidade.

Neste sentido, através de uma cuidadosa leitura, importantes outros conceitos deram fluidez a essa pesquisa transdisciplinar, que utilizou uma metodologia com ênfase na pesquisa qualitativa, onde as entrevistas narrativas, foram valorosas para entendermos a visão de mundo desses devotos. Embora a pandemia da COVID-19, tenha exigido a utilização de tecnologias digitais, para que a pesquisa não parasse durante o seu período crítico. Após a liberação sanitária demos continuidade in loco, também com observação de campo, nas festas de arremate e em algumas visitas da jornada.

A segunda parte desse trabalho está pautada no reconhecimento da origem dessas práticas no Brasil. Foi preciso navegarmos pela trajetória do catolicismo, ou

seja, a implantação do seu modelo ibérico na Colônia, que deu origem a esse formato de crer brasileiro, em que uma legião de santos assumiu um protagonismo salvífico no imaginário desse novo povo que se formava. Hoornaert (1974), nos apresentou os contornos diferenciados que esse catolicismo assumiu por aqui, o qual entendemos como catolicismo popular, onde a conversão submetida aos povos originários e mais tarde aos africanos escravizados, conforme exemplifica Brandão (1985, p. 134), trazia para os templos uma atmosfera festiva que misturava, negros e brancos, leigos e padres, levando em consideração, como explicou Hoornaert (1974), que existia uma diferença na oferta dessa religião entre os proprietários e os trabalhadores da terra. Um dos legados desse catolicismo popular, são as Folias dos Santos Reis, criadas a partir do culto aos Santos Reis, os magos, Baltazar, Belchior ou Melchior e Gaspar, frutos das representações iconográficas que foram apresentadas na pedagogia catequética dos padres jesuítas, que segundo Aumont (1995), essas representações são mediadoras da divindade. A devoção popular foi a partir daí criando o seu próprio repertório.

Para entendermos as crenças que sustentam esses grupos de Folias de Reis nas periferias das cidades, recorreremos a categoria de sincretismo religioso, embora possa parecer uma conceituação pejorativa, se for vista como uma justaposição, como nas abordagens dos autores eugenistas. Diferentemente dessa visão eugenista, aqui ele assumiu um caráter, conforme conceituações de Boff (1981), totalmente encarnado na riqueza religiosa da diversidade cultural dos povos, contaminações pelas porosidades, conforme explicou Sanchis (2001). Nessa perspectiva foi que encontramos em Bastide (1973) a importância desse sincretismo, quando atribui a ele a amplitude desses rituais, principalmente por ter esse catolicismo se mesclado ao mosaico religioso africano.

Ao conceituarmos as Folias de Reis como propagadoras de uma religiosidade sincrética, não negamos o seu mito de fundação advindo do cristianismo que aqui fora apresentado pelo catolicismo medieval, com a sua legião de santos. Na verdade, trouxemos outras interpretações sobre as crenças que esses grupos foram adquirindo no percurso do tempo, ou seja, na própria trajetória histórica do país. Na Umbanda, através das conceituações de Simas (2021), foi onde encontramos mais plausibilidade sobre essa ambivalência de crença, talvez pelo seu mito de fundação no início do século XX, que não excluiu o cristianismo dos seus rituais. Ortiz (1988), elucidou muito dessas questões, principalmente no que tange a condição de

migrante desses devotos dos Santos Reis. Mas o exemplo mais plausível está no empirismo dessa pesquisa, no nosso trabalho de campo, no contato com esses devotos, foi quando encontramos um umbandista, zelador de santo (pai de santo) que também exerce a função ritual de mestre reiseiro.

Considerando que o mito está presente no imaginário de todas as culturas, conforme bem sinalizou Campbell (2002) forte argumento para a compreensão de que culturas são fundadas através de mitos e que, portanto, as religiões também têm origem em um mito. Sendo assim, não seria diferente com os autos das Folias de Reis, que estão imbricados a essas religiosidades aqui pontuadas.

Na terceira parte do trabalho, três conceitos foram indispensáveis para que interpretássemos a atuação das Folias de Reis na contemporaneidade, principalmente por conta da condição de migrante dos seus integrantes. O hibridismo cultural, o entre-lugar e o entre-tempo, com as mediações de Bhabha (2001). Conceitos extremamente necessários para que déssemos conta das ambivalências desse hibridismo cultural. As ideias centrais de Bhabha (2001) sobre o pós - colonialismo e os enfrentamentos dos povos que sofreram deslocamento, tendo que habitar outros territórios, desempenhando um esforço para a preservação da sua memória histórica, de forma que as suas representações simbólicas se manifestem, mesmo em contraponto as diferenças culturais desse novo lugar. O fato da condição de migrante desses devotos na RMRJ, nos permitiu fazer essa analogia com os conceitos de Bhabha (2001).

Dialogamos com a categoria conceitual de hibridismo cultural, mesmo tendo abordado a questão do sincretismo religioso na segunda parte. Burke (2003) alerta sobre a questão de o cuidado necessário sobre a forma como contextualizar os conceitos de sincretismo, de mistura e de hibridismo, sem excluir o sujeito do processo, ou seja, o humano. Nessa linha de pensamento foi que tratamos a questão do sincretismo na trajetória histórica da religiosidade das Folias de Reis.

O hibridismo cultural foi necessário na medida em que esses foliões devotos dos Santos Reis, que em sua maioria são migrantes na RMRJ, com as possibilidades e impossibilidades imputadas pelo sistema do território, onde passaram a elaborar os seus discursos e a conviver com a heterogeneidade das cultura local, Said (2011), sem que suas práticas culturais, religiosidades, crenças, festas, estivessem, conforme mencionou Bhabha (2001), presas no passado,

apenas como nostalgia de viver, mas sim deslocadas para o tempo presente, numa passagem intersticial.

Dentro dessa exigência, em que o trabalho fronteiriço da cultura clama esse encontro com o novo, Bhabha (2001), descreve a ideia de recriação desse espaço, para que as subjetividades da cultura sejam elaboradas nesse lugar metafórico, em que se renova o passado, atuando no presente. Seria então o 'entre-lugar', insurgente, de tradução cultural, tão necessário para a salvaguarda desses grupos de Folias de Reis que deixaram as suas raízes rurais para resistirem nas periferias das cidades. É nesse entre-lugar, Bhabha (2001) da resistência cultural que eles 'exigem' uma duplicidade na escrita para que os seus movimentos metafóricos, enquanto migrantes que ocupam as periferias, os incluam nos processos sociais. Óbvio que para conseguirem essa inclusão diante de tanta relação de subalternização, eles precisam exercer uma insubordinação ideológica, com seus discursos ocultos, Scoot (2013), discursos esses tão bem comunicados em suas práticas rituais.

Nos paradoxos encontrados sobre a globalização, Canclini (2003) ressalta a intenção de apaziguá-los com esse hibridismo, movimento evidente, na medida em que o sistema tenta homogeneizar as práticas da cultura popular, principalmente na América Latina, impedindo a interculturalidade, contribuindo ainda mais para demarcar essas fronteiras, daí essas relações estarem permeadas de conflitos. Nos entre-lugares de resistência citados por Bhabha (2001) encontramos legitimidade nesses discursos advindos das periferias, principalmente nas suas produções populares, onde o 'entre tempo' é a fluidez entre passado-presente que restaura a narrativa mítica perdida e traz intensidade para a memória.

A quarta parte apresenta uma série de tensões causadas pelos conflitos contemporâneos nas periferias. Nessa perspectiva mediamos com Bobbio (2004), sobre os choques que impedem a interação dos indivíduos e da coletividade ao acesso aos bens de consumo, além dos descasos do Estado, a necropolítica, Mbembe (2018) tão em voga, mediada com o conceito de território de Santos (1998), sobre as imbricações deste espaço geográfico, cultural e histórico ao sistema político.

A violência causada pelo tráfico de drogas nesses territórios que segundo Vital da Cunha (2015) vem cada vez mais se aliando ao neopentecostalismo, acentuando as intolerâncias religiosas, principalmente com as religiões de matrizes

africana. Fato que preocupa quanto a essas práticas rituais das Folias de Reis que acontecem no espaço público e que estão pautadas em uma tradição cultural do catolicismo santeiro sincretizado aos cultos de matrizes africanas, mediante aos poderes conferidos a esses santos e orixás.

Nos depoimentos dos mestres e foliões reiseiros que fizeram parte dessa pesquisa, vamos reconhecer, embora alguns as tenham deixadas nas entrelinhas, que essas nossas suspeitas sobre essas atuações se encorpam, na medida em que o crescimento dos ‘traficantes evangélicos’, Vital da Cunha (2015), atuam, junto à outros ‘cristãos’ fundamentalistas, violando e agredindo os templos religiosos afro-brasileiros, seus objetos sagrados e adeptos, e até templos católicos de suas comunidades, fato corriqueiro na mídia desde a década de 1980, segundo Santos (2019). Vamos conferir nas transcrições feitas dos relatos dos entrevistados sobre essa atuação dos neopentecostais, que os rituais das Folias de Reis já começam a ser demonizados por esses cristãos fundamentalistas. Segundo Mariano (2014), os empreendimentos terrestres advindos da teologia da prosperidade apresentada pelo neopentecostalismo é primordial para se libertar dos demônios, mas para isso é preciso negar todas as crenças que não compreendem essa teologia. Neste sentido é que percebemos a grande ameaça dessa teologia que barganha com esses devotos reiseiros a promessa de que o mundo pode ser, conforme expôs Mariano (2014), o lócus da felicidade.

A incursão nestas questões foi necessária para o diagnóstico das reais ameaças na contemporaneidade para o apagamento das práticas das Folias de Reis na RMRJ. Diante de tantas tensões no cotidiano desses devotos reiseiros, foi que reconhecemos nas histórias de milagres concedidos pelos Santos Reis mediados por suas bandeiras uma contranarrativa a esses conflitos urbanos periféricos às suas práticas rituais, uma maneira de sustentar as estruturas, que segundo Berger (1985), produz sentido a cultura, que é o lugar de toda essa construção simbólica.

A quinta parte desse trabalho apresenta uma interlocução das práticas rituais das Folias de Reis com os conceitos contemporâneos sobre o sagrado, sempre em consonância com o *ethos* construído por esses devotos dos Santos Reis, e isso engloba a solidariedade por eles desenvolvida nos territórios permeados de conflitos em que vivem.

Sobre essa projeção do sagrado que se manifesta como regulador das ações humanas, que Wunenburger (2006) apresenta, chegamos à compreensão de que

esse sagrado pode estar emancipado das religiões, ou seja, ele não precisa de uma filiação religiosa para se revelar. Reconhecemos na fala desses mestres que a Folia de Reis é a sua religião, embora afirmem veementemente que essa é uma prática católica e que se sentem acolhidos na umbanda. Neste sentido, apresentam-se algumas controvérsias, porém elas parecem legitimar ainda mais essa ambivalência que eles revelam em suas crenças. Ambiguidades também presentes em seus objetos rituais, principalmente em suas bandeiras, que para eles, embora seja uma construção material, que tem em sua feitura elementos como madeira, tecido, plásticos, entre outros elementos mais modernos como lâmpadas de led, a iconografia encontra-se presente na imagem dos Santos Magos e na Sagrada Família, e para muitos mestres nas representações das cores das fitas que enfeitam as suas bandeiras que são correspondentes aos seus orixás, ou guias espirituais, como alguns gostam de falar, atribuindo assim a esse objeto um poder transcendental.

Quem preside o ritual da folia é o próprio mestre, ele é que conduz o grupo nas rezas e cantorias, demonstrando a 'autoridade' em restituir a história sagrada, com o valor profético das escrituras, do Antigo e do Novo Testamento, através da música⁵ e dos versos que entoam, de forma fluída, longe da cristalização apresentada pelas religiões ocidentais. Wunenburger (2006), considera que o efeito que o sagrado produz através da música é o primeiro instrumento de comunicação com a sacralização do mundo. Para Brandão (2010, p. 77), é essa interpretação popular da passagem da visita dos magos no Evangelho de Mateus por esses devotos, que foram recriando esse repertório através dos tempos, que traz esse conteúdo emocional da “[...] viagem dos reis magos à gruta de Belém [...]”, acrescentando outras histórias, permitidas ao imaginário desses devotos, um imaginário que segundo Wunenburger (2007, p. 11), exerce a função simbólica de ajustar os sentidos próprios e figurados, uma função representativa que os aproxima ainda mais do sagrado desse rito.

Essa dimensão do sagrado que esses devotos foliões dos Santos Reis exprimem, não se encontra presente apenas nos momentos dos seus rituais, que se materializam nas jornadas que realizam entre o Natal e o dia de Reis, quando saem para visitar os devotos, com suas caixas e violas, ritmando suas toadas em

⁵ Toada. Ritmo muito usado nos folguedos populares, versos repetidos ao som dos instrumentos musicais.

comemoração ao nascimento de Jesus, e em suas festas de arremate para agradecer as dádivas, no campo imaterial, como proteção, livramentos e no campo material, saúde, emprego, moradia. As bençãos são inúmeras, sempre reconhecidas como milagres proporcionados pelos Santos Reis, intercedidos por suas bandeiras, conforme reconhecemos na assertiva de Bitter (2008), sobre ter esse objeto um efeito cosmológico para esses foliões devotos dos Santos Reis, onde facilmente reconhecemos no seu formato de capela, santuário, altar, sendo essa a conexão.

É importante reconhecermos o sagrado nos rituais festivos e religiosos das Folias de Reis, mas essa dimensão não faz parte apenas desses momentos dos devotos. Essa é uma crença presente no cotidiano desses foliões reiseiros, originárias das suas interioridades subjetivas que sustentam de forma contínua essa fé. Lévi-Strauss (1996), nos auxiliou com a sua antropologia cultural a compreender a importância dos efeitos contínuos da fé, onde os arquétipos do divino não se desvinculam do humano, principalmente quando expressou essa obviedade encontrada no povo bororo que havia estudado. Nos diálogos com os mestres reiseiros podemos perceber como a fé nos Santos Reis está imbricada aos seus cotidianos, mesmo quando executam as tarefas mais simples do dia a dia, não a separa em momento sagrado e momento profano, ela assume esse caráter contíguo, não existe cisão.

Desta forma fomos entendendo a dimensão sagrada que perpassa os rituais das Folias de Reis, uma comunicação que se faz no presente envolta à memória construída em um passado remoto. Uma cosmogonia pautada no ethos, que segundo Geertz (2008) precisa estar embasado nos aspectos morais e estéticos de uma sociedade. Aspectos esses que encontramos na visão de mundo que se formou no encontro de culturas distintas, assim como foi a construção histórica dessa crença, levando em consideração, principalmente por se tratar de contratos coletivos estabelecidos, onde o dar receber e retribuir, como na teoria da dádiva de Mauss (2013) compreende essa função social do sagrado em que pautamos os milagres contemporâneos atribuídos as suas bandeiras.

Esta pesquisa nos permitiu uma incursão no sagrado que pode ser revelado, não apenas nas práticas religiosas, mas nas artes, nos direitos humanos e na biodiversidade do planeta, que segundo Wunenburger (2006) pode ser o principal regulador das ações humanas.

Para compreender a eficácia desses milagres narrados por esses devotos dos Santos Reis nos aproximamos de outros contextos da religião popular do catolicismo santeiro, em que os peregrinos nas suas romarias aos lugares sacralizados, compreendem a mesma lógica dos grupos de Folias de Reis, codificando as mesmas regras na busca pelo milagre. Para Steil (1996) essa interlocução que os romeiros fazem com essa cultura bíblico-católica no contexto popular, é a forma que encontram de atribuir novos valores que lhes permitem entrar em contato com o núcleo da sua cultura, reinventando e ressignificando suas crenças. A reinvenção das tradições é necessária na medida em que permite apaziguar as tensões causadas pelas diferenças culturais, conforme já elucidou Hobsbawm e Ranger (2008), ao se referirem a essas permissões concernentes aos fluxos da cultura.

A busca pelas respostas sobre os poderes miraculosos atribuídos as bandeiras das Folias de Reis, com toda a aura da hierofania a elas atribuída, aproxima esses devotos dos gestos que transmitem a força solenizada desse rito coletivo, que segundo Brandão (2010, p. 58), “[...] ensina como são as pessoas e como elas devem ser [...]”. O milagre é então a recompensa dessa fé, que nesta tese se revelou ser a principal causa para a continuidade e permanência desses grupos rituais na contemporaneidade, nesse território urbano, nas periferias da RMRJ, em que as tensões causadas pelas disputas religiosas e pela violência atribuída ao tráfico de drogas, que embora sejam ameaças reais, não apagaram o vigor dessa crença que vem de longe e que durante séculos vem sofrendo descasos, como o seu afastamento da religião que a entronizou, com as ordens eclesíásticas na romanização do catolicismo, da secularização advinda da modernidade tão apontadas por Berger (2017), que não tiveram tanta abrangência na América Latina, e dos apelos da cultura de massa protagonizado pela indústria cultural que prioriza os bens de consumo mais efêmeros, conforme alertou Canclini (1989). Ameaças que embora tenham colocado os fazeres populares, assim como esses autos devocionais, em uma posição de inferioridade às artes e fazeres eruditos, não conseguiram apagá-las. Certeau (2003), pondera sobre suas resistências nas praças públicas da economia contemporânea. Resistências que funcionam como tradução de um sagrado que sustenta essas crenças.

Na sexta e última parte do dessa pesquisa, Brandão (2010) apontou o caráter intangível desses autos, ou seja, não só sua função material na vida do devoto, mas a sua eficácia formada no ethos de uma coletividade. Se o canto gregoriano se

incorporou aos chocalhos e flautas dos povos originários e mais tarde aos som dos atabaques africanos, nos proporcionando um legado sincrético e tão rico nas artes, na religiosidade e consequentemente na visão de mundo, não podemos portanto reconhecer o sagrado nas Folias de Reis apenas por serem religiosas, e sim consagrá-las pelo seu ritual repetido na história e na vida dessas pessoas, Brandão (2010), que encontrou em sua prática uma forma de fazer resistir a memória ancestral.

Embora percebendo toda uma hierarquia do mundo judaico-cristão em uma religião monoteísta que predominou no ocidente, conforme ponderou Pereira (2014), conseguimos distinguir o caráter sincrético nas práticas rituais das Folias de Reis, principalmente a sua ligação, ou seja, a dos seus seguidores, com as crenças dos africanos que sofreram a diáspora, trazendo na bagagem o culto aos seus deuses, os orixás.

Mesmo não se tratando de uma exegese bíblica, não podemos deixar de relatar que as histórias de milagres contadas pelos mestres reiseiros e devotos se aproximam demasiadamente com os milagres realizados por Jesus no Novo Testamento, principalmente os relacionados as curas. Outra questão interessante que podemos verificar sobre os milagres realizados por Jesus, foram os seus feitos entre os pobres. Para Steil (1996) existe uma apreensão oral da Bíblia no catolicismo popular brasileiro que não causa estranheza, reforçando assim as nossas reflexões sobre a religião popular transformar a linguagem recebida para uso próprio, conforme pondera Certeau (2003), para sua sobrevivência. Sobre isso, retomando Brandão (2010), podemos atribuir a presença no hodierno do catolicismo na América Latina, a essas religiosidades populares.

Gestos coletivos que expressam uma devoção popular, que através da fé, conforme refletiu Brandão (2010, p. 264) “[...] faz a retomada da ordem natural das coisas [...]”, isto é, o que foi quebrado, é restituído através das dádivas, interpretadas por esses devotos como milagres consentidos pelos deuses ou pelos santos. Neste caso são milagres concedidos pela interseção de suas bandeiras, sempre atribuídos ao ‘Santo’⁶ Reis Magos.

Milagres que funcionam como insubordinação aos descasos produzidos pelas desigualdades sociais, eles fornecem um espaço utópico para a sobrevivência dos pobres e subalternos. Para Certeau (2003), é a compensação das injustiças

⁶ Para os foliões reiseiros os magos santos são tratados no singular, ‘Santo Reis’.

históricas sofridas, causadas por ideologias políticas que não incluem o pobre no sistema de bens comuns. Nessa realidade inclusiva dos milagres, situamos esses devotos dos Santos Reis na RMRJ. Para Brandão (2010), existe uma força diferenciada nas religiões dos pobres, porque ela traz a memória viva e preservada, recriada pelas forças coletivas.

A tese de que o milagre na concepção dos devotos reiseiros é a contra narrativa⁷ que sustenta a permanência da tradição, foi legitimada, no empirismo dessa pesquisa, quando nas entrevistas narrativas com esses devotos dos Santos Reis, que segundo Bauer e Gaskell (2015), são fontes preciosas para análise das histórias contadas pelos interlocutores. Reconhecemos também a sua plausibilidade, junto as reflexões dos teóricos que contribuíram para essa sustentação, nos fornecendo os argumentos necessários para a análise desse fenômeno que metaforicamente encontra-se na experiência religiosa dos devotos, em que a circularidade dos bens simbólicos produz, conforme exemplificou Brandão (2010), esse fazer crer, em que o compromisso com a tradição é a salvaguarda da memória.

Podemos perceber que autores de escolas teóricas diferentes, auxiliaram no entendimento do fenômeno que fora estudado, esta foi uma escolha necessária diante das inúmeras contradições e complexidades encontradas no campo para a permanência dessas práticas na RMRJ. Embora eles possam apresentar visões diferentes, essas correntes teóricas se fizeram necessárias na medida em que as indagações necessitavam entender os movimentos contemporâneos que perpassam o cotidiano desses devotos se chegar à resposta do milagre como principal acontecimento para a permanência dessa religiosidade na contemporaneidade.

⁷ Conceituadas como histórias que se opõem ou desconstroem um senso predominante. Neste sentido foi que colocamos os milagres como opositores as ameaças para o desaparecimento da tradição das Folias de Reis na RMRJ.

2 UM CONTEXTO RELIGIOSO: MITOS FUNDANTES DOS RITUAIS DAS FOLIAS DE REIS

Nesta parte do trabalho vamos estabelecer mediações com alguns conceitos que nos aproximam do que seja o catolicismo popular⁸ e como se deu a sua trajetória no contexto brasileiro. Nos propomos também a entender como esse catolicismo está relacionado com a religiosidade dos devotos, foliões e mestres reiseiros, que com suas Folias de Reis percorrem, em um espaço simbolicamente construído, o caminho feito pelos magos Gaspar, Belchior e Baltazar a procura do Deus menino. Com suas cantorias, bandeiras, caixas e violas, eles trazem sentido ao culto que praticam, contemplando as suas visões de mundo em relação ao sagrado.

Em um contexto em que os autos populares repercutem uma religiosidade historicamente construída, o sincretismo religioso vem garantir as subjetividades de seus rituais. Uma crença que não seria possível, se esse catolicismo que nos fora apresentado, já não fosse sincrético, ou seja, “[...] o catolicismo que aqui adentra mata e selva pelo português já é constitutivamente sincrético [...]” (Sanchis, 2001, p. 24). Entendemos que as cosmovisões dos povos africanos escravizados e dos povos originários fundamentaram esse formato brasileiro de crer, e foi justamente essa mistura que originou tanta devoção, tanta festa, tanta procissão, tanta reza, permitidas em alguns momentos e em outros não, mas que atravessaram séculos dentro ou fora da igreja.

Não será nossa intenção aqui romantizar esse sincretismo, vamos falar de todo conflito a ele imbricado e aceitá-lo como elemento fundamental para que essa religiosidade popular possa se expressar, pois é ele a chancela para tanta

⁸ Se faz importante aqui ressaltar que o termo catolicismo popular é uma construção. Esse termo não era utilizado no período colonial, o catolicismo nesse período era vivido por todos, padres e leigos; negros, indígenas e brancos, íntimos das benevolências dos santos, conforme exemplificou Hoornaert (1974). Muitos são os relatos dos viajantes sobre as festas com músicas e danças dentro das igrejas, (Brandão, 2007). Um catolicismo que se propagou no Brasil principalmente pelos leigos, pessoas que não eram ligadas à instituição eclesial. Na verdade, podemos constatar, conforme explanou Pereira (2003), que o termo utilizado pela igreja era devoção popular, que sofreu os interditos na romanização, sendo substituído no Concílio Vaticano II por religiosidade popular. O que podemos entender dessa construção é que o popular nunca se preocupou em confrontar com o erudito, ou seja com as normas eclesialísticas de uma igreja romanizada, na verdade o catolicismo popular é uma expressão da religiosidade católica sincretizada com as práticas das culturas e das tradições existentes no local, conforme aconteceu no Brasil com os povos originários e do encontro mais tarde com os povos africanos que sofreram a diáspora para serem escravizados. Ecoa no pensamento de contemporâneos estudiosos do tema que se a religião católica resiste na América Latina, isso muito se deve ao catolicismo popular.

representação de fé que esses autos devocionais transmitem aos seus seguidores e os mantém na crença, atravessando ameaças e discriminações, por vezes até da própria Igreja que os entronizou.

Não é fácil falar de sincretismo religioso no Brasil na contemporaneidade, muito por conta do sentido pejorativo que a ele foi atribuído, no que tange a alguns pensamentos de que representa um aspecto de inferioridade onde o negro se curvou as crenças eurocêntricas que lhes foram impostas, o que não é verdade. Podemos ver mais detalhadamente como se deu esse sincretismo, na mediação com alguns autores que muito contribuíram para um entendimento mais plausível sobre ele. Muitos dos que o rejeitaram, não o viram nos seus aspectos antropológicos e sociológicos como um fenômeno próprio da cultura.

O que vamos chamar aqui de mitos fundantes, mitos porque toda crença se baseia em um mito e os rituais de Folias de Reis são essencialmente religiosos e trazem na bagagem a herança de um catolicismo medieval, bem como as cosmovisões dos povos africanos e dos povos originários, o que nos leva a questionar como se deu essa fundação? Não seria justamente esse encontro que tanto enriqueceu o imaginário dos devotos dentro de um aparato histórico que fora construído pelas maneiras de crer de culturas tão diferentes?

Procuramos demonstrar a trajetória histórica das Folias de Reis no Brasil, e a partir de que momento esses grupos devocionais assumiram uma religiosidade própria de culto aos Santos Reis. Entronizados pelo catolicismo que era praticado pelos colonizadores, que trouxeram na bagagem muitos santos, muitas cruces, mas também muita magia, fruto de um sincretismo que já existia. Importante lembrar que essa mistura não era vista com bons olhos pelos católicos tradicionalistas.

Conforme argumenta Hoornaert (1974) o percurso que foi feito por esse catolicismo trazido pelos portugueses para o Brasil, assumiu contornos diferenciados na metrópole, mas principalmente no interior, nas distantes fazendas, onde mais distante do clero, era cada vez mais exercido por leigos, conforme poderes conferidos pelo próprio Estado que legitimamente gerenciava essa religião, tanto em domínio público, quanto no privado, o chamado regime de padroado que atravessou séculos na nossa formação histórica, na colônia e também no império, totalmente diferente dos ditames de Roma.

Para não se escandalizar diante dessas afirmações é preciso lembrar-se que o catolicismo se propagou no Brasil principalmente pelos leigos, pessoas que não eram ligadas à instituição eclesiástica. Os bispos, sacerdotes do 'hábito de São Pedro', monges e frades, ficaram às mais das vezes no litoral, nos conventos, seminários, colégios, mosteiros e palácios, só fazendo viagens pelo interior raríssimas vezes [...] (Hoornaert, 1974, p. 118).

Essas colocações nos leva a reflexão de que se começa então a formação de um novo catolicismo, o brasileiro, em essência e ritos, assumindo uma forma popular de ser, onde culturas diferentes criam uma nova maneira de propagar o cristianismo, uma evangelização feita pelos portugueses desbravadores e povoadores dos sertões, que eram na verdade desprovidos de recursos financeiros e de algum tipo de educação formal, alguns indígenas, os africanos escravizados e os quilombolas.

Entre a miséria e a opressão, este foi sempre um país de muitas festas e quase todas tinham ou têm o que ver com o catolicismo português. Rituais que os colonizadores trazem junto com as muitas cruzes e imagens de santos, e de que se servem tanto para uso próprio, quanto para a conversão forçada de indígenas e africanos, disseminam-se por toda a parte no campo e nas cidades. Ali se canta, dramatiza e dança festivamente. Não foram poucos os viajantes europeus que durante os quatro séculos da Colônia viram com espanto e escreveram sobre festas ruidosas dentro dos templos. Festas que misturavam negros e brancos, leigos e padres [...] (Brandão, 1985, p. 134).

É um pouco dessa história que vamos relembrar aqui, para entendermos como surgiu os autos de devoções populares como o das Folias de Reis e como essas devoções chegaram ao Brasil, e em que medida elas assumiram um protagonismo sagrado para esse povo subalternizado pela ordem hegemônica do período (não que essa subalternidade tenha acabado, agora ela tem novos agentes subalternadores).

Elucidar algumas questões inerentes ao catolicismo que se estabeleceu nesses interiores, se faz necessário para entendermos como essa crença nos santos, padroeiros, protetores, sempre relacionadas a alguma atividade das suas vidas humanas, vindos do mundo medieval europeu, foi assumindo uma maneira popular de ser por aqui. Entronizados por essa igreja de uma forma hegemônica, sofreram uma 'adequação' de acordo com o imaginário dos fiéis e também com o consentimento da igreja, que foi deixando acontecer, pois essa adequação era naquele momento uma forte aliada para a propagação do cristianismo, pois Deus, agora na figura do filho Jesus, sacralizado por essa igreja, trazia para esse novo

mundo, Já habitado por possuidores de outras crenças, novas formas de salvação e uma outra maneira de se relacionar com o sagrado.

Sabemos que a fé popular em um Deus criador e sustentador da vida e do mundo, através dos seus espíritos e santos, é um alento à necessidade que o povo tem de recriar a existência e cabe ao próprio povo cuidar e/ou transformar esse patrimônio religioso; mas percebemos que a tradição cristã, com a sua teologia da criação, pode ajudar, num processo de inculturação, a redimensionar a fé popular e desenvolver a sua antropologia teologal no sentido de uma maior integração entre as dimensões de matéria e espírito –tornando assim mais integrada a experiência de Deus e a vida mesma do povo [...] (Aragão, 2002, p. 41).

Percebemos nessas colocações que existe a preocupação do autor em estabelecer um paralelo entre essa forma de crer com a cultura popular que se forma, ou seja com essa religiosidade sincrética tão presente, que determina o sentido de valores que esses devotos atribuem as suas maneiras de interagir com o mundo, como por exemplo dos praticantes da dança de São Gonçalo, dos congados, reisados e de todo esse vasto repertório que expressa essa religiosidade popular a qual o autor aborda como a dinâmica da inculturação da fé cristã.

Segundo Burke (2010, p. 26), “[...] foi no final do século XVIII e início do século XIX, quando a cultura popular tradicional estava começando a desaparecer, que o ‘povo’ (o folk) a converteu num tema de interesse para os intelectuais europeus [...]”. É importante aqui fazermos referência a esses estudos que coletaram os contos, as músicas, as artes e o diverso repertório desse contexto, para situarmos a nossa pesquisa nesse campo que envolve uma tradição nos modos de fazer.

O catolicismo vivido no Brasil desde o período colonial é fonte de estudo para que possamos dar conta das complexidades que envolvem os repertórios dessa cultura popular tão valorosa para a tradição, tão dinâmica nas suas performances, no modo em que expressam essa religiosidade que sustenta a sua fé nesse mundo, porém ele sozinho não consegue trazer à tona a riqueza de gestos, cores, ritmos, entre outros atributos, que dão mais alegrias as vivências desses praticantes. Foi preciso o encontro com outras culturas, formas de crer peculiares aos povos africanos e aos povos originários, para que a maneira brasileira repercutisse mais particularmente no nosso imaginário, na nossa forma de crer e de mediação com esse sagrado.

Essa presença constante do sagrado, inextricavelmente imbricada com as comezinhas mazelas cotidianas da vida humana, mostra o quanto o catolicismo colonial brasileiro é impregnado de magia, uma religião íntima e próxima de quem tem nos santos benévolos intercessores dos homens junto à divindade. E que dos santos se possa esperar com confiante e inocente certeza o milagre sempre possível, numa infinita variedade de situações do dia a dia [...] (Montes, 2012, p. 49-50).

Quando a autora faz essas colocações, ela nos aproxima de questões que trazem luz à elaboração desse trabalho, no tocante as reinvenções desse modelo de crer que permanece no Brasil e que contribui bastante para a aceitação do catolicismo, mesmo nesse momento em que o campo religioso brasileiro sofre grande transformação. É justamente essa fé, que embora reelaborada, é a fonte mantenedora desses autos devocionais como os das Folias de Reis aqui estudadas, que se confrontaram e se fundiram no convívio com os povos africanos e com os indígenas, embora a hegemonia cristã esteja a todo momento sobrepondo o seu sagrado.

2.1 Uma prática ambígua e complexa nas formas de crer

Partindo do pressuposto de que esses grupos que compõem o imenso repertório do que chamamos de cultura popular brasileira, como são os das Folias dos Santos Reis aqui estudados, imbricados a uma crença sincrética e que essa nem sempre foi uma assimilação tranquila, mesmo sabendo que assimilação é um processo inconsciente, muitos conflitos existiram para que ela se formasse, principalmente quando a religião hegemônica se sobrepõe por conta de uma ordem social que se expressa nessa construção histórica.

O contraste entre catolicismo patriarcal e popular é flagrante, o primeiro é a religião da casa grande, exprime a fé e as aspirações dos proprietários da terra. O segundo é a religião dos moradores em terra alheia, dos que dependem dos proprietários [...] (Hoornaert, 1974, p. 104).

Um contraste que se revela nas formas em que a igreja católica que chega no Brasil através dos colonizadores exploradores no século XVI, que neste momento se limitou apenas a uma pequena faixa litorânea por conta das ameaças que existiam de ataques de indígenas no interior e o perigo das invasões no litoral, daí a necessidade de vigiar a costa. Era uma vida pautada nos engenhos e nos vilarejos.

Esse catolicismo patriarcal, para Hoornaert (1974), era uma forma de sacralização da ordem estabelecida sobre as posses das terras. A sua aliança com a religiosidade popular deu a ele, mesmo nas áreas urbanizadas, uma certa longevidade e sucesso, até esse momento ainda não ocorria uma interferência clerical nesta forma de crer, e os sacramentos eram direcionados apenas a casa grande e não aos pobres, aos indígenas e aos escravizados, as experiências com esse sagrado cristão, se dava apenas quando faziam suas danças acendiam suas fogueiras e faziam suas novenas e promessas aos santos. Uma mediação que lhes garantiam alcançar os milagres e as graças que só lhes eram permitidas nesse plano espiritual, não se furtando, todavia, as narrativas de compensações pela prática dessa fé. Segundo Montes (2012, p. 49) “[...] a lista de eventos miraculosos é extensíssima [...]”.

Um catolicismo patriarcal que congregava pobres e ricos, senhores e escravizados, na verdade reverberava a sua ambiguidade, mesmo quando tentava legitimar um caráter mais abrangente. Com a criação das irmandades em 1639, criou-se uma política ‘religiosa’ que congregava negros domésticos e da lavoura e cuja estrutura financeira ficou sob o controle dos brancos. As irmandades eram criadas a partir das devoções, as quais os negros se identificavam, como: irmandade de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia, cunhando, assim, uma ambiguidade moral entre senhores e escravizados:

O catolicismo patriarcal demonstra toda a sua ambiguidade no campo moral, pois prega uma ‘dupla moral’: uma para os proprietários, outra para os escravos. Para com os senhores, a moral se baseia numa sacralização do assistencialismo: ser cristão significa dar assistência aos pobres; estes, por sua vez se santificam pela conformidade. Para uns, a esmola é sagrada e para outros a paciência [...] (Hoornaert, 1974, p. 83).

E assim os ‘senhores’ sentem-se santificados, podendo exibir suas riquezas e exacerbar suas luxúrias sem que se sintam culpados, pois já cumpriram a sua parte dando esmolas, repercutindo assim as práticas de um sistema feudal onde as virtudes do homem são marcas de um paternalismo e de um assistencialismo necessários a uma vida cristã. Um catolicismo que imprimia ao povo, através de suas narrativas de sofrimento dos santos, uma certa melancolia, porém a alma popular não se rendeu passivamente a essas impressões.

2.1.1 Rituais de um catolicismo que mesmo com suas controvérsias, teve nas artes um grande legado

O regime de padroado adentra o século XVIII, com o interior do Brasil mais povoado. Além das produções que geravam riquezas para a coroa nos engenhos e nas fazendas, a mineração começa a se expandir, o que Hoornaert (1974) denomina como catolicismo mineiro e que difere do catolicismo patriarcal, por ser mais controlado pelo poder central, com maior fiscalização nas minas, os engenhos e as fazendas não sofriam esse mesmo rigor de vigilância.

Um catolicismo que ficou ainda mais contraditório para o povo, fortalecido por um regime que continuou a produzir riquezas através do trabalho escravo, ambiguidades, onde a exploração do ouro nas Minas Gerais, principalmente, fomentava o mercado internacional e deixava na pobreza os filhos da terra. “O escravo mineiro produz ouro para o mundo inteiro: ele mesmo fica na miséria [...]” (Hoornaert, 1974, p. 91).

As riquezas produzidas no ciclo do ouro no Brasil serviram para que a coroa centralizasse cada vez mais o poder, uma forma muito diferente da exercida nas fazendas e engenhos, controle que repercutiu na igreja, fazendo ruptura brusca com o modo brasileiro de crer e de se relacionar com o sagrado que essa religião propusera. “O aportuguesamento provocado no catolicismo brasileiro durante o período mineiro, atingiu sobretudo dois setores da vida religiosa: a hierarquia (e o clero em geral) e as confrarias (e as organizações leigas em geral) [...]” (Hoornaert, 1974, p. 93).

Contrastes bem acentuados de uma política que se preocupa em resguardar as riquezas das minas agora exploradas, rompendo bruscamente com as antigas práticas do catolicismo, afastando as ordens religiosas, reduzindo os capelães, rezadores de missas, pois as ordens religiosas na América Latina sempre tiveram uma força maior de contestação que o clero secular e agora precisava se reinventar para não perderem essa ligação com o povo, que subverteu a ordem patriarcal, foi preciso promover um ‘discurso oculto’, conforme sinaliza Scoot (2013), de resistência à uma religião que estava a serviço da exportação do ouro.

Indiscutivelmente essa nova imposição de novas normas para uma religião que já se encontrava consolidada na sua forma de se relacionar com o sagrado, com sua estrutura sincrética, agora imprime uma nova ordem, “[...] principalmente em

Minas Gerais, onde o clero é mais português do que em qualquer parte do Brasil [...]”, segundo Hoornaert (1974, p. 92), e a desconfiança da coroa com a igreja e com a missão cristã, já não permitiam mais as suas independências na condução da religião.

E esses autos devocionais como os das Folias dos Santos Reis, os Congados, Moçambiques, como ficam nesse momento? Já acostumados a uma mediação autônoma com o sagrado, lidar com um controle mais rigoroso da religião, fez com que algumas práticas fossem recriadas, e então para fugirem desse controle, usam como tática uma certa clandestinidade, nos lugares mais distantes, afastados dos centros. É preciso então dissimular, para que a memória seja preservada, assim como na análise de Scoot (2013) sobre como as resistências ideológicas buscam abrigos nos espaços sociais onde melhor podem resguardar os seus discursos, ou como no caso aqui, os seus fazeres.

Nesta linha de pensamento, proponho que interpretemos os rumores, o falatório, as histórias tradicionais, as canções, os gestos, e o teatro do oprimido, como veículos que servem, entre outras coisas, para que os desvalidos insinuem uma crítica do poder ao mesmo tempo que se escondem por detrás do anonimato ou de leituras inócuas de sua conduta [...] (Scott, 2013, p. 19).

Segundo o autor, esses são mecanismos de insubordinações ideológicas que ele pode observar de como camponeses e escravizados atuam para a materialização dos seus trabalhos. Essas reflexões, embora em outro tempo e em outro espaço, nos proporciona fazer essa mediação sobre a ocorrência de um certo distanciamento que essas religiosidades sincréticas, que se expressam em autos, folguedos, músicas e danças tão peculiares a uma cultura popular que se formou através do contato de cosmovisões diferentes, e mesmo se revelando extremamente complexas, conseguem traduzir um sentimento de pertencimento.

Embora (como até hoje) essa riqueza não tenha beneficiado as pessoas da terra, deixou um legado imensurável no campo das artes, as construções das igrejas suntuosas, imagens de santos, em que circulam histórias das mais inusitadas sobre eles, como por exemplo, que serviam para o tráfico do ouro, daí a referência feita ao ‘santo do pau oco’.

No auge desse catolicismo mineiro no século XVIII grandes artistas se revelaram expressando uma arte popular brasileira reconhecida, digo arte popular,

porque embora as referências para esse barroco tenham atravessado o atlântico e chegado aqui tardiamente, foram as mãos dos artesãos, artistas que não passaram pela escola de arte, que imprimiram essas formas que continuam a emocionar gerações, conforme podem ser observadas nas obras de arte abaixo.

Figura 3 - Nossa Senhora da Porciúncula



Fonte: Wikipedia.

**Figura 4 - Escultura de Aleijadinho - Paixão de Cristo
Igreja do Bom Jesus do Matosinho**



Fonte: Wikipedia.

Artistas como Aleijadinho (Antônio Francisco Lisboa) e Mestre Ataíde, entre outros, deram a essa arte sacra barroca essa forma peculiar, e que embora toda a sua construção estivesse voltada para os símbolos desse catolicismo português que imperava e ditava as normas, a impressão brasileira, com traços físicos e costumes característicos da própria gente da terra ficaram registradas nas cenas dos afrescos das igrejas, nas suas pilastras, nas madeiras esculpidas de suas portas e nas diversas imagens de santos, obras que preservam a verdadeira riqueza desse período.

2.2 Catolicismo Popular: que religião é essa?

É importante conferirmos a essa forma de crer a brasilidade contida em um cristianismo que foi traduzido, segundo as impressões do povo que se formava nessas 'novas terras', a forma como decodificaram o pensamento cristão dos que chegaram com cruces e imagens de santos tão próprios do catolicismo medieval europeu. Representações que trazem uma presença material, que funciona como mediadora do plano sagrado, evocando o imaterial, desejos humanos que o campo social não dá conta. Assim como a metáfora contida 'na imagem', que reconhece nas imagens um importante aspecto para a investigação entre elas e as devoções religiosas. Segundo Aumont (1995, p. 120) "Elas evocam uma ausência e simbolizam uma presença [...]". Neste sentido é que a imagem comporta diversos significados, considerando toda ambiguidade do termo, mas sempre com acepções ópticas; fenômeno possível de se observar na relação dos devotos com a imagem em seu espaço social, e de como esses fiéis atribuem a ela os códigos sagrados para a permanência da fé.

Esse catolicismo popular, portanto, não existe sem imagens e símbolos sagrados, pois essas representações iconográficas são mediadoras da divindade, Aumont (1995), onde a devoção popular vai criando o seu próprio repertório simbólico. Essa é a relação que fazemos com as bandeiras das Folias de Reis, elas já são recriações de representação das figuras dos Santos Reis, e isso é permitido no imaginário desses devotos criando o seu próprio repertório simbólico, traduzido, segundo as suas visões de mundo. Para Bachelard (1993, p. 7) "[...] o vocábulo fundamental que corresponde à imaginação não é imagem, é imaginário [...]".

Esses códigos recriados nesse catolicismo popular é que vão atribuir sentido a essas formas de crer no imaginário desses fiéis. Uma conexão que nos leva aos autos das Folias de Reis, que foram fundadas a partir dessa lógica iconográfica, mesmo que a bandeira seja um objeto que representa a figura dos Santos Reis, é importante aqui ressaltar que o pacto feito entre o fiel e o santo é a principal característica dessa devoção, assim como a lealdade que se manifesta no cumprimento das promessas feitas, o milagre é a troca por tamanha lealdade, mas essa lealdade é a reciprocidade pelo milagre alcançado, e que segundo Azzi (1994, p. 296), “[...] a devoção ao santo constitui para o fiel uma garantia do auxílio celeste para suas necessidades [...]”.

Então seria esse o catolicismo dos pobres, aqui chamado de popular? Mesmo trazendo para os dias atuais, essa não seria a lógica. Para Frade (1997a), não basta ser pobre para ser popular ou ser popular para ser pobre, é óbvio que não se trata disso, mesmo porque existem distintas maneiras no interior de uma mesma cultura. Distinção visível nesse catolicismo que se apresentou durante os séculos da colônia, com as artimanhas de uma hierarquia de poder sobre a massa de fiéis. Ele é que consentia o que podia e o que não podia dentro e fora da igreja também. Ainda bem que os subalternos subverteram a ordem e recriaram suas crenças.

O trabalho religioso de uma igreja durante séculos detentora quase exclusiva dos bens de salvação no Brasil, gerou, ele próprio, associado a um conjunto de outros fatores sociais que não importa discutir aqui, uma variedade grande e uma quantidade inimaginável de agentes religiosos populares. Beatos, ermitões, rezadores, pregadores ambulantes, santos conselheiros, capelães, mestres de grupos rituais surgem e se multiplicam por todo território nacional. Alguns sobrevivem e semeiam sujeitos e práticas até hoje [...] (Brandão, 1985, p. 133).

O autor faz essas elucubrações a partir das observações e análises dos seus trabalhos de campo sobre as devoções atribuídas ao catolicismo popular, principalmente sobre os rituais religiosos em Goiás, mas estendido muitas vezes a toda Região Centro Sul do país, como as Cavalhadas, as Folias de Reis e do Divino e os Congados. Trazendo para a reflexão não apenas o fato histórico das hierarquias e artimanhas desse catolicismo no Brasil, que de acordo com as suas ‘necessidades’ transfere também esse poder para a massa de fiéis de forma a conferir aos leigos esse consentimento em realizar o trabalho religioso, principalmente nos interiores, onde a presença do clero era muito esporádica.

Repertórios que vão cada vez mais ganhando novos contornos, tramas diferenciadas ocorridas dentro de uma mesma religião. Apropriação e expropriação dessa forma popular do culto aos santos foi ao longo da história acontecendo de acordo com as normas vigentes da igreja. Como vimos durante o chamado ciclo do ouro houve um maior controle dessas práticas, e na República quando o regime de padroado já não mais vigora, esses modos populares de devoção vão sofrer uma condenação sistemática e mesmo um desinteresse do clero em mantê-las no seio da igreja. A romanização do catolicismo trouxe para a América Latina os modelos eclesiais que vigoravam na Europa, e esses modelos não funcionavam por aqui.

O termo devoção é popular e adquiriu, ao longo da História, certa conotação pejorativa, desenvolvida principalmente no período da Cristandade Colonial, que, por questões de poder, tinha interesse em desqualificar as manifestações religiosas populares, mantendo assim o controle sobre os fiéis. Após o Concílio Vaticano II houve uma tentativa de substituição do termo particular 'devoção' ou 'devoção popular' pelo termo genérico 'religiosidade popular'. Isso ocorreu desde os primórdios do 'processo de romanização' da Igreja Católica, mas culminou com o Concílio Vaticano II, com a 'renovação da liturgia' em que, entre outras mudanças, as imagens dos santos perderam espaço nos 'espaços sagrados' dos templos. A 'devoção' passou a ser vista como algo depreciativo, marginal, como manifestações de fé (devoções) que não se enquadravam no modelo europeu, romanizado [...] (Pereira, 2003, p. 67-68).

Os fiéis então são direcionados a uma outra lógica da religião, onde as congregações dirigidas por europeus não ibéricos, difundiam novas formas de culto familiar e coletivos. Os cultos do catolicismo popular passam então para os espaços simbolicamente construídos, principalmente para um mundo camponês, onde as Folias de Reis e todos os autos devocionais desse universo agora chamado de cultura popular resistem e se reinventam a cada ameaça feita aos seus rituais de encontro aos seus sagrados, inclusive no espaço urbano que habitam no presente.

Resistências que permaneceram, mesmo com os interditos sofridos. Podemos constatar a permanência desta forma de crer nas peregrinações aos santuários quando as formas de devoções paralelas se fazem presentes nas procissões oficiais da igreja que agregam sujeitos de outras crenças, assim como acontece na Bahia quando os praticantes do candomblé participam dos rituais da igreja nos momentos festivos, e também quando santos eleitos pelo povo como milagreiros, mesmo não tendo sido canonizados (aceitos) por essa igreja, mas que no imaginário dos fiéis já

foram legitimados. Podemos reconhecer em Della Cava (2014), o padre Cícero como um dos maiores exemplos dessa categoria de crença.

Para entender essa lógica de resistências desses devotos entramos em contato com a pesquisa de Steil (1996) em que relata a visão de mundo dos romeiros do Santuário de Bom Jesus da Lapa na Bahia, mais especificamente, sobre o que os leva a essa peregrinação, se não a necessidade da materialização desse encontro com o sagrado que aponta uma cultura bíblico-católica no contexto popular brasileiro, trabalhando com a hipótese de Steil (1996, p. 15), que “[...] a romaria poderia ser um meio pelo qual os romeiros entram em contato com o núcleo de sua cultura, se apropriam de novos valores e reinventam a tradição [...]”.

Essa conceituação de reinvenções das tradições é ampliada às outras devoções pertencentes à religiosidade popular, pois os espaços para as mudanças fazem parte do fluxo social. É um fenômeno cultural do qual não temos como negar, pois, as mudanças são inerentes ao ser humano, único animal capaz de transformar o seu habitat. Hobsbawm e Ranger (2008) sinalizam muito bem essa questão, ao alertarem sobre a capacidade de adaptação e flexibilidade dos atores aos quais a tradição permeia seus cotidianos, sem deixar de citar, portanto, as intenções e interesses que estão em jogo para essa transformação, o que implica tanto a demanda quanto a oferta.

Mais interessante, do nosso ponto de vista é a utilização de elementos antigos na elaboração de novas tradições inventadas para fins bastantes originais. Sempre se pode encontrar, no passado de qualquer sociedade, um amplo repertório destes elementos; e sempre uma linguagem elaborada, composta de práticas e comunicações simbólicas [...] (Hobsbawm; Ranger, 2008, p. 13).

Essas são questões que não nos cabe aqui atribuir juízo de valores, pois a ruptura com o passado sempre cria tensões, provocando em alguns casos o surgimento de um tradicionalismo que tende para o engessamento da tradição, não permitindo abertura para recriações. Daí encontrarmos grupos e sujeitos mais inflexíveis às mudanças.

Mas o que interessa neste momento reflexivo é entender a sobrevivência desse catolicismo popular, que embora tenha sofrido transformações, permanece mantenedor dessa crença presente nesses devotos que depositam toda sua fé no santo protetor, que é capaz de interceder por eles, como acontece com os grupos de

Folias dos Santos Reis na contemporaneidade, que não desprezam o passado, mas repercutem no tempo presente as devoções sincréticas embasadas nas narrativas de milagres dos seus seguidores.

Nessa linha de pensamento podemos interpretar as mediações que esses autores aqui fizeram sobre o tema e perceber as ambivalências e complexidades contidas na riqueza de sentidos para sua permanência, mesmo diante de tantas transformações no campo religioso brasileiro. Assim como elucidou Silva (2018, p. 73), se reportando em ser “[...] a devoção popular, a permanência da tradição pela prática espontânea e criativa ao ser reinterpretada em congruência com o cotidiano do devoto [...]”. Pensamento que nos tranquiliza, quanto à dinâmica da cultura, que mesmo preservando a raiz histórica é capaz de dialogar com as questões presentes e recriar suas práticas religiosas.

E assim vamos tentando dar conta dessas complexidades existentes nesse catolicismo popular que de tão longe vem se reconfigurando e preservando seus mitos, ritos e símbolos através desses grupos rituais chamados de cultura popular. Peregrinações, rezas e procissões em que os devotos imprimem a necessidade do sagrado em seus festejos religiosos que podem ser ritualizados em jogos, assim como as cavalhadas que travam as disputas entre mouros e cristãos. O que deve ser ressaltado é a maneira como a festa e o jogo onde o sagrado e o profano, tão aparentemente separados, são, na verdade, continuamente misturados um ao outro, de tal maneira que por serem opostos, não se possa pensar viver um lado sem o outro (Brandão, 2010).

Celebrações que legitimam esse catolicismo popular, não estando dissociadas, portanto, do cotidiano dos devotos, práticas rituais que são parte da própria vida, sendo o compromisso individual com o sistema de trocas da coletividade.

As ‘festas de santo’ que acompanhavam as principais datas e épocas do calendário anual e, toleradas pelos padres, ‘pouco tinham a ver com a ortodoxia católica, apostólica e romana’ [...] valorizavam as práticas cristãs da generosidade e solidariedade ‘dos homens de Deus’ que promoviam a comensalidade, as danças, a música e os autos das festas santorais [...] (Zaluar, 1994, p. 117).

Não podemos, portanto, entender o catolicismo popular como um desvio de relação com o catolicismo oficial, mas como um sistema de tradução diferente do

cristianismo romano, embora os sacramentos sejam aceitos e professados por esses devotos desse universo simbólico.

2.3 Sincretismo Religioso

Para tentarmos melhor entender as subjetividades das crenças que envolvem o cotidiano desses devotos dos Santos Reis, vamos precisar navegar em outros códigos sagrados que vão além das práticas de um catolicismo brasileiro. Como vimos acima, ele não se furtou em apresentar aos fiéis que queria conquistar, uma legião de santos com extrema competência, embora fosse o cristianismo que seria revelado, os santos então seriam os intercessores para se chegar ao Cristo.

O termo sincretismo religioso pode apresentar um significado positivo ou negativo, dependendo do lugar onde está situado esse interlocutor e qual é a sua posição dentro da religião. No caso do catolicismo, na visão eurocêntrica do seu praticante, ou seja, no lugar onde ele se situa, em que esse catolicismo é tido como uma religião superior, ele vai ser extremamente desconsiderado, sendo uma ameaça à pureza dessa crença. Mas se ele for considerado, como já vimos aqui, fruto de uma assimilação do povo que vive a osmose da fé cristã, Aragão (2002), com outras expressões religiosas, ele é naturalmente aceito, assim como considerou Boff (1981) sobre sua procedência:

[...] nossa tarefa é mostrar a legitimidade do sincretismo como processo de vida de uma religião. Sua relevância no Brasil é grande, dada a profunda sensibilidade religiosa do povo e a efervescência de expressões religiosas existentes, de distinta procedência, da África, dos indígenas, dos caboclos, do cristianismo colonial-medieval, reformado e modernizado, das várias congregações cristãs. Aqui o catolicismo pode, ao encarnar-se e abrir-se a esta riqueza religiosa, criar um rosto novo [...] (Boff, 1981, p. 161).

Sínteses que não se furtam a experiências que resultam em ritos ricos nas suas expressões, onde a intimidade com o sagrado se dá de forma muito natural, como as que já pudemos descrever aqui, mostrando esse sincretismo como um processo contínuo, embora permeado de conflitos por absorver elementos tão diferentes, conferindo-lhe assim legitimidade nas formas de crer e de se relacionar.

São modelos de crer, legitimados ou não, que compreende esse grande sincretismo que é o catolicismo, embora Boff (1981), veja que para o núcleo católico

imperante uma religião reveladora como é o cristianismo não pode ser sincrética, ponderando:

[...] os estudos das diferentes disciplinas interessadas no fenômeno religioso, mais especificamente no cristianismo, têm chegado semelhante pretensão do catolicismo oficial. Este é tão sincrético como qualquer outra religião, Antigo e o Novo Testamento se constituem igualmente em escritos sincretistas, assimilando as influências ambientais da cultura própria e de outras. Os textos neotestamentários contêm substância jesuânica, apostólica, judaica, judeu-cristã, tipicamente cristã, romana, grega, gnóstica, estoica etc. Os elementos não se encontram justapostos — por isso não é qualquer tipo de sincretismo— mas estão aí assimilados a partir de uma forte identidade cristã dentro de critérios especialmente de corte cristológico [...] (Boff, 1981, p. 161-162).

As formas de se relacionar com o sagrado pela assimilação de culturas distintas nos permite entender essa legitimidade conferida ao sincretismo, sobretudo nesse aspecto agregador e pacificador de conflitos causados por essa aproximação humana, que ele assume em vários momentos, o que é de certa forma muito natural no encontro entre visões de mundo diferentes, o que aqui foi caracterizado pelo encontro dos povos originários e dos povos desenraizados, mesmo os portugueses, conforme sinaliza

Esses conflitos gerados pelo sincretismo, ou pelo encontro de culturas diferentes com seus específicos sagrados pode reforçar em muito a maneira de crer formada por esse encontro, tendo como pressuposto que a religião fundamenta as exigências mais específicas da ação humana nos seus contextos mais gerais. De acordo com Geertz:

[...] a religião nunca é apenas metafísica. Em todos os povos as formas, os veículos e os objetos de culto são rodeados por uma aura de profunda seriedade moral. Em todo lugar, o sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca: ele não apenas encoraja a devoção como a exige; não apenas induz a aceitação intelectual como reforça o compromisso emocional [...] (Geertz, 2008, p. 93).

Embora nessas análises o autor não esteja se referindo ao sincretismo, ele reforça as nossas considerações sobre o assunto, à medida em que chama a atenção sobre as imbricações da religião na conduta humana, principalmente sobre os aspectos que envolvem o caráter ético e as outras exigências de uma vida em sociedade que influenciam na religião e vice-versa. Soma-se a essas questões o fato de que a religião por sua vez, implica nessa convivência, o que nos faz perceber com clareza que esse sincretismo religioso aqui formado conferiu uma fidelidade nos

seus códigos sagrados muito bem definidos nessas distintas cosmovisões. “Embora as religiões negras no Brasil tenham se fundido com a mitologia dos indígenas, com o espiritismo e com várias outras práticas, foi no catolicismo que o mosaico religioso africano mais vivamente se mesclou [...]” (Valente, 1976, p. 68).

Na legitimação desses códigos sagrados o processo do sincretismo como uma estratégia de resolução para os conflitos religiosos e culturais passaram a existir com o contato que se deu entre o conglomerado religioso negro-africano e o catolicismo luso-brasileiro. No processo de interação cultural, podemos perceber que as ‘estratégias’ utilizadas para prevenir ou reduzir esses conflitos, se apresentaram, segundo Valente (1976), em duas fases: a fase de acomodação, quando o indivíduo ou o grupo continua a manter ligação com os valores de sua cultura original, as mudanças só acontecem de forma externa e quase sempre consciente. Na segunda fase, na de assimilação, assumindo um caráter de trocas de experiência, em um processo de interpenetração e fusão, onde as tradições são assimiladas pelos indivíduos de forma muito gradativa e moderada, em um processo inconsciente.

Dessa assimilação é que podemos interpretar a ‘pureza’ do sincretismo que se estabeleceu aqui, embora em um primeiro momento ele tenha sido uma arma poderosa para os negros africanos contra a opressão sofrida e uma dissimulação para que suas crenças de origem não fossem esquecidas. Essa questão reforça a sua capacidade emocional, pois o esforço dispensado por esses povos para manter vivas suas culturas foi o fator que mais tarde originou o candomblé, que de uma certa maneira refez a família africana, recuperando as memórias desses povos, para as suas próprias sobrevivências psíquicas.

2.3.1 A necessidade do sincretismo

A necessidade desse sincretismo ter ocorrido para que as narrativas que envolvem o rico repertório de uma cultura popular, que não se cansa de mostrar as suas potencialidades fortemente imbricadas a uma religiosidade que vem de longe, que não se furtou a assimilar essas crenças tão peculiares ao povo que se formava, com esse encontro de culturas diferentes, com certeza a riqueza, a diversidade e as complexidades contidas nessas práticas não existiriam sem ele. Assim:

[...] o sincretismo valeu como uma poderosa arma que de início os negros habilmente manejaram contra a pressão esmagadora da cultura superior dos povos escravizadores. Sem ela, provavelmente teriam sido absorvidos, logo nos primeiros tempos da escravidão, nas suas tradições religiosas, como foram de maneira geral nos componentes de uma cultura material. Nem mesmo teriam podido manter de suas religiões os traços que ainda hoje conservam [...] (Valente, 1976, p. 68).

Como falamos acima o Candomblé ou outras nomenclaturas como Xangô, Batuque, mas com a mesma relação no que tange o culto aos orixás, é o exemplo mais forte dessa permanência das crenças dos africanos, pois esse culto só existe em função desse sincretismo. Não se trata apenas de uma correspondência entre divindades africanas e europeias, ele deu sustentação a crença brasileira que vêm se reinventando e se reafirmando diante das transformações que estão sofrendo o campo religioso na contemporaneidade, mas esse é um assunto que trataremos adiante.

É importante também ressaltarmos que esse sincretismo além de resolver muitos conflitos de ordem cultural existentes, ele não se pautou ao fato da miscigenação que ocorreu, não está vinculado, portanto, ao fator biológico. Vai além da correlação entre os deuses africanos e os santos católicos, não se trata de uma justaposição, como nas abordagens de Nina Rodrigues, exemplificou Bastide (1973), que esse sincretismo foi constituído na amplitude dos rituais. É a participação do candomblé com a vida da igreja católica e a penetração da igreja católica no candomblé. O autor através do vasto trabalho de campo que realizou nos exemplifica muito bem como se dá essa relação de uma religião na outra em que frequentemente os mesmos indivíduos fazem parte das cerimônias rituais de ambas as religiões. Essa categoria de sincretismo apontado por Bastide (1973), aborda como a religião africana sofreu com a influência do europeu branco e católico, em que os símbolos religiosos europeus se sobrepõem às outras culturas. Esse sincretismo funciona como resistência das culturas africanas que precisavam reconstruir suas teias para que os sentidos seus simbólicos não se apagassem.

Na Bahia, ainda, atualmente, são as filhas de santo que constituem os membros fiéis das confrarias de Nossa Senhora do Rosário. Nas igrejas veem-se frequentemente mulheres rezando, que pela vestimenta, pela cor das contas dos colares, parecem, a olhos menos prevenidos, autênticas filhas de santo [...] (Bastide, 1973, p. 173).

O autor ainda faz a afirmação dessa dupla interpretação e participação nesses rituais religiosos abordando a festa do Senhor do Bonfim de Salvador na Bahia como um ritual extremamente sincrético, porque já existia em Portugal e quando foi introduzido no Brasil reinterpretado pelos negros africanos como uma cerimônia que realizavam em suas regiões, onde lavavam seus objetos sacrificiais, com dendê, sangue e água sagrada.

A beleza contida nesses rituais sincréticos, expressa toda uma forma de crer que se vinculou ao nosso sagrado, dessa forma, a maneira brasileira de se relacionar com ele. Contornos que foram se desenhando embasados nessa herança cultural que soube muito bem subverter as opressões.

Bastide (1973) ainda chama a atenção para a necessidade de um trabalho de campo, com metodologias mais apuradas, que levem em consideração não apenas o tempo, mas o espaço geográfico onde essas correspondências entre santos e orixás vinham acontecendo. Segundo ele seria necessária uma aproximação com esses terreiros para dar conta dessas complexidades. Para ele esse sincretismo não era assim tão simples como mostravam os livros sobre o afro-brasilianismo. Era preciso então ouvir esses crentes.

É que as grandes cidades do Brasil onde os cultos africanos prosseguem, estão frequentemente, muito afastadas umas das outras - estiveram pelo menos outrora, muito afastadas com a falta de meios de transportes rápidos - e cada centro foi obrigado, portanto a descobrir por sua própria conta as identificações necessárias [...] (Bastide, 1973, p. 171).

A variedade de identificações dos orixás com os santos por conta dessas competências a eles relacionadas levou suas pesquisas de campo ao encontro dessa diversidade, mas o que importa mesmo é a sua função protetora, daí não existir problema em Iemanjá ter seu culto no dia de Nossa Senhora da Conceição em Recife e no dia de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre. Para Bastide (1973), esse sincretismo não é cristalizado, o que ele oferta na verdade é essa riqueza de rituais.

Falamos aqui dessa diversidade de competências com funções protetoras desses santos e orixás, mas é importante também lembrar que essa relação não existe apenas no Candomblé da Bahia, esse culto vai assumir outras nomenclaturas em outras cidades, como Xangô (não o orixá, mas o culto) em Recife, o Batuque no Rio Grande do Sul, e mais adiante nas outras práticas religiosas afro-brasileiras,

como a Umbanda e a Jurema, também muito sincréticas, que além do culto aos orixás, também cultuam, espíritos, guias, pretos velhos e caboclos, onde a cosmovisão dos povos originários se faz muito presente, bem como outras influências, como por exemplo o espiritismo kardecista.

Esse seria um assunto para uma nova tese, tamanha a importância e complexidade que evoca, porém, nos cabe aqui beber nessa fonte tão rica de nutrientes simbólicos para uma compreensão mais contundente desse sincretismo que possibilitou o atravessamento das religiões afro-brasileiras nos rituais das Folias dos Santos Reis, sem ele não conseguiríamos abordar o tema dessa tese e entender como as narrativas de milagres desses devotos estão contidas nesse imaginário, em que o santo católico e o orixá africano e os espíritos de caboclos e pretos velhos, assumem uma importância simbólica, embora distinta, mas contígua, dentro dos seus rituais.

2.3.2 Tem Folias dos Santos Reis nos terreiros de umbanda do Rio de Janeiro

Antes de adentrarmos nas observações feitas in loco sobre a frequência de grupos de foliões dos Santos Reis em terreiros de Umbanda no Rio de Janeiro, vamos explicar como a gênese das ‘umbandas’ retroalimentaram a memória coletiva desses grupos.

Apesar de em um primeiro momento se apresentarem vinculadas ao catolicismo, por conta da entronização do culto aos Santos Reis, pela passagem descrita no Evangelho de Mateus 2, a crença foi ganhando novas interpretações na medida em que o seu percurso no tempo foi absorvendo outras formas de crer, ganhando novos contornos chegando no que conhecemos hoje como umbanda, ‘criada’ no século XX. Essa religião compreende o universo sagrado da maioria dos devotos e foliões reiseiros que faz parte de nosso objeto de pesquisa.

A umbanda, “[...] uma religião que com dezenas de versões sobre a sua criação [...]” como bem exemplificou Simas (2021, p. 7), traz um repertório vasto e complexo, onde a oralidade foi uma importante fonte para sua construção. Segundo Lopes (2008), o vocábulo já era amplamente conhecido em terras africanas:

[...] o vocábulo umbanda ocorre no umbundo e no quimbundo, significando arte do curandeiro, ciência médica, medicina. Em umbundo o termo que designa o curandeiro, o médico tradicional, é mbanda; e seu plural é

imbanda. Em quimbundo o singular é quimbanda, e seu plural é imbanda também. Observa-se que a medicina tradicional africana é também ritualística, daí a mbanda ou kimbanda ser confundido com o feiticeiro, o que não é correto, já que os papéis são bem distintos: a umbanda cura, o feiticeiro (ndoquem quicongo), faz malefícios [...] (Lopes, 2008, p. 218-219).

Com essa colocação o autor sinaliza a origem da palavra umbanda, o que nos faz refletir que esse vocábulo daria nome a nova religião que se fundara no século XX por um médium em transe (incorporado com o espírito de um índio e utiliza o termo para fundar essa nova religião. Essa afirmativa do autor nos leva a entender que a palavra umbanda já fazia parte da cultura Banto. Simas (2021), exemplifica muito bem a proposta dessa nova religião, principalmente no que tange a caridade e a cura.

De forma breve vamos pontuar como se deu a criação dessa religião à qual foi conferida o status de ser oficialmente a única religião genuinamente brasileira. É obvio que vamos encontrar inúmeras críticas a esse respeito, mas o importante é o legado construído através dessa herança africana que incorporou outros elementos sagrados ao seu culto, sendo um campo de acolhimento para os rituais da cultura popular. Podemos incluir dentre eles, as Folias dos Santos Reis, nos períodos em que a Igreja Católica promoveu o seu afastamento, como por exemplo no período da romanização⁹ do catolicismo, e mesmo com a Conferência de Medellín¹⁰ quando houve a preocupação com os pobres e suas lutas através da Teologia da Libertação, as questões que envolviam a religiosidade contida nesses fazeres da cultura popular não entraram em pauta, embora as práticas já tão bem interpretadas pelo povo continuassem existindo nas ruas, nas praças, pelos interiores do Brasil. Foi nas tendas ou terreiros de Umbanda que essas práticas devocionais encontraram abrigo.

Quando falamos de herança africana na umbanda, nos reportamos ao mito da sua criação, que embora tenha sido apropriado mais tarde, nas décadas de 1930 e 1940 pelo aparelho do Estado, para romantizar “[...] o encontro amoroso, mas paradoxalmente hierarquizado das raças [...]”, conforme sinalizou Simas (2021, p. 113). Reconhecemos que embora a herança africana tenha sido desprezada, inclusive com aparatos legais para reprimi-la, ela está fortemente presente no imaginário religioso dos afrodescendentes. Segundo Santos (2019), a prática da

⁹ Período em que Roma (Vaticano) centraliza as normas eclesiásticas para a América Latina, fim do período do Catolicismo de Padroado.

¹⁰ Conferência realizada na cidade de Medellín na Colômbia no ano de 1968, com o episcopado latino-americano, para atender as necessidades da América Latina na aplicabilidade do Concílio Vaticano II.

Macumba, e algumas práticas de feitiçarias já se faziam presente nos guetos da cidade do Rio de Janeiro.

Segundo algumas pesquisas empíricas em andamento e que ainda não foram publicadas, comentadas em seminário sobre a criação do Museu da Umbanda em São Gonçalo/RJ em dezembro de 2021, pela doutora em Ciências da Religião e Jornalista Claudia Alexandre, revelam que na noite anterior a fundação da Umbanda pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas incorporado no médium Zélio Fernandino de Moraes, ele esteve numa casa de Macumba e foi atendido por uma mãe de Santo, no bairro de Santa Isabel, no mesmo município, fato que vem de encontro a outras pesquisas já publicadas. Segundo Rivas (2008, p. 78), “[...] antes da oficialização da umbanda, entidades que se revelavam como índios e escravos já se manifestavam há muito tempo, sem uma instituição que lhes representasse [...]”.

As ‘macumbas’ em que o transe já se fazia presente, nos guetos e favelas do Rio de Janeiro e de outros estados do Brasil em que a concentração de afro-brasileiros era grande, eram sobretudo de origem banto e denominadas de baixo espiritismo ou magia negra. Conforme nos exemplifica Santos:

[...] talvez esteja na origem da ancestralidade da umbanda, que serviu de inspiração pra Zélio e seus companheiros, rompendo com o Kardecismo, por considerá-lo uma religião pouco atraente, mas ao mesmo tempo, o próprio Kardecismo não aceita as origens ‘bárbaras’ do culto africano [...] (Santos, 2019, p. 98).

A preocupação com essa desafricanização da umbanda crescia na medida em que todo um aparato legal fora construído com a intenção do embranquecimento da religião, fato que pode ser conferido nas diretrizes traçadas nas atas do Primeiro Congresso da União Espírita Umbandista realizado em 1941 ocorrido na cidade do Rio de Janeiro.

Segundo Ortiz (1988), essa nova religião também se funde ao movimento de consolidação de uma sociedade urbano-industrial. Durante o período do Estado Novo, uma nova ordem social precisava ser estabelecida e a umbanda simbolizava naquele momento uma ruptura com as antigas tradições afro-brasileiras. O negro já não era mais escravizado, ele era agora um proletário, e precisava fazer parte desse contexto que o inseriam. Desta forma:

[...] a síntese umbandista pode assim conservar parte das tradições afro-brasileiras; mas para essas perdurarem, foi necessário reinterpretá-las, normalizá-las, codificá-las. Foi este o trabalho dos intelectuais umbandistas: canalizar uma situação do fato para construir uma nova religião. Mas quem eram esses intelectuais? Brancos e 'mulatos de alma branca', que reconstituíram as antigas tradições com os valores e instrumentos fornecidos pela sociedade [...] (Ortiz, 1988, p. 33).

Assim nasce o 'mito' da fundação da umbanda em 16 de novembro de 1908, pelo Mèdium Zélio Fernandino de Moraes. Homem branco, com escolaridade e de classe média, no bairro de Neves, na cidade de São Gonçalo, na RMRJ. Trazendo com ele a mensagem do Caboclo das Sete Encruzilhadas, que rompe com o espiritismo kardecista e funda então naquela casa, a primeira tenda espírita com um nome de um santo católico: 'Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade'. A denominação foi dada pelo espírito de um índio, mas que em outra encarnação já teria sido um padre jesuíta.

A figura abaixo ilustra a composição dos primeiros cultos de umbanda realizado por Zélio, em que o formato kardecista fica bem evidenciado na composição da mesa. Uma prática até hoje muito utilizada, chamadas 'umbanda ou centro de mesa'.

Figura 5 - Zélio ao centro da mesa com os médiuns Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade



Fonte: Bernardo, 2018.

O interessante nesta ocorrência, embora a sequência dos fatos que levaram até esse momento sejam plausíveis de entendimento, por conta da trajetória feita pela família do médium para tentar entender o que vinha se passando com ele, pois o transe estava se tornando frequente, e todas as hipóteses de uma doença mental foi descartada, além do próprio exorcismo feito por um padre da família, e

posteriormente a rejeição desses espíritos pelo Centro Kardecista na cidade de Niterói, ao qual passou a frequentar, justamente por causa desses transes. Porém a mesa não aceitava ‘espíritos inferiores’.

Nesse breve contexto, é importante também ressaltar que após o fim do regime autoritário em 1945, as perseguições as religiões de matrizes africanas diminuíram, o que de certa maneira não redime o racismo religioso institucionalizado pelo Estado contra a umbanda praticada pelos negros. Segundo Santos (2019, p. 108), era uma “[...] repressão que não se via na umbanda praticada pelos brancos [...]”.

Neste cenário construído para a desaffricanização da umbanda é que surge a figura de Tancredo Neves da Silva, também conhecido como o ‘Papa Negro da Umbanda’, conta Santos (2019, p. 105), “[...] ele foi também um dos fundadores da primeira Escola de Samba no bairro Estácio de Sá no Rio de Janeiro [...]”. Fundada em 1950 a Confederação Espírita Umbandista, com o propósito de defender a liberdade dos cultos afro-brasileiros dentro da hierarquia da Umbanda de Omolokô e assim reinstala o processo de africanização na religião. Tata Tancredo contribuiu muito para a porosidade hoje encontrada nas umbandas. O interessante neste contexto foi o episódio por ele contado para a criação da Federação, conforme descreve Lopes:

[...] sobre a criação da Federação, Tata Tancredo (como era conhecido) contava um fato interessante: “[...] esse episódio passou-se na casa da minha tia Olga da Mata. Lá arriou Xangô, no Terreiro São Manuel da Luz, na Avenida Nilo Peçanha, 2153, em Duque de Caxias. Xangô falou: - Você deve fundar uma sociedade para proteger os umbandistas, a exemplo da que você fundou para os sambistas, pois eu irei auxiliá-lo nessa tarefa. (Lopes, 2005, p. 4).

Com essa transcrição o autor nos remete mais uma vez ao mito de fundação da religião. Estaria nesse momento então sendo formada uma nova Umbanda? Mas só que agora por um homem negro e com a participação dos orixás africanos. Uma marca de sua autoria que ganhou popularidade, foi a introdução da Festa de Iemanjá no Rio de Janeiro. O que podemos aqui dizer, por observação própria e anos de convivência com a religião é que esse formato de Umbanda de culto aos orixás e as entidades como, pretos velhos, caboclos, exus e pombogiras são os mais frequentes na RMRJ. Na figura abaixo um cerimonial Omolocô.

Figura 6 - Tata Tancredo com filhos de santo Cerimonial inspirado nos reinados africanos



Fonte: Templo Espiritual Pantera Negra.

A tradição sempre pode ser reinventada, ou inventada, mesmo nas religiões, que compreendem em seus ritos um arcabouço simbólico sincrético. Conforme já nos sinalizou Hobsbawm e Ranger (2008), quando falávamos acima do catolicismo popular, em que novos elementos são incorporados em antigas práticas, mesmo reguladas, elas vão continuar mantendo relação com seu passado histórico.

Embora as polêmicas existentes sobre o fato de a umbanda ser realmente uma religião genuinamente brasileira ainda circule nas academias e nas rodas intelectuais, principalmente por ter sido interpretada como uma estratégia de ‘embranquecimento’ da população, termo utilizado por Roger Bastide (1973), que levava os negros a almejar subir individualmente na estrutura social; para os seus seguidores essas polêmicas parecem não fazer nenhum sentido, quanto a interpretação de suas crenças. Segundo Saraceni (2007), que foi um dos seus mais fiéis seguidores, inclusive atribuindo a ela uma teologia em que a Umbanda é uma doutrina sagrada, baseada em três pilares: o amor, a caridade e a humildade, não eram essa uma preocupação, o culto as divindades, mestres e espíritos é que importava.

Na construção histórica da Umbanda, tanto a de Zélio, que traz o pressuposto de que os negros brasileiros não cabiam na modernização do país, quanto a de Tancredo, que mostrou que o negro era ancestral nesta crença e que a ele caberia fazer parte desse discurso político que os desprivilegiava também em suas crenças,

produziram embates ideológicos. Para Santos (2019), esses embates ideológicos colocaram em evidência as tensões existentes. Explica o autor:

[...] não é que houvesse uma segregação racial entre as construções religiosas criadas por Zélio ou por Tancredo, mas é perceptível o processo dicotômico dentro da história das religiões afro-brasileiras entre a desaffricanização, instalada na umbanda criada por Zélio de Moraes, e o processo de reafricanização instalado por Tancredo [...] (Santos, 2019, p. 106).

O autor faz essas colocações de forma a não confundirmos os propósitos espirituais de uma religião com a intensão perversa de uma elite em não incluir o negro na modernização do Estado. É óbvio que as tensões existiram, e estratégias como as de Tata Tancredo foram necessárias para a sobrevivência das suas tradições religiosas. Esse foi um período de extensos conflitos, não apenas no Rio de Janeiro, mas em todo Brasil, onde as práticas religiosas afro-brasileiras sofriam perseguições e os pensamentos dos intelectuais eugenistas tinham ressonância no projeto político do país. Segundo Campos (2011), as restrições e perseguições as religiões afro-brasileiras não começaram com a implantação do Estado Novo.

Porém, as estratégias de preservação da religiosidade afro-brasileira, no decorrer da sua história, não se resumem ao fenômeno do sincretismo e da camuflagem. Muitos foram os mecanismos de resistência; algumas táticas acionadas por esses grupos chegam a ser criativas e fantásticas. Diante da preocupação das elites intelectuais, nos anos trinta e quarenta, de estudar essas formas de religiosidade; e da cruzada empreendida pelo Estado, juntamente com a Igreja Católica, para acabar de vez com a existência dessas religiões, as estratégias de resistência adquirem uma nova visibilidade [...] (Campos, 2011, p. 204).

A autora aborda as perseguições que sofriam os Catimbós e os Xangôs de Pernambuco neste período, e como a elite se apropriava cada vez mais das teorias eugenistas para ampliar seus privilégios. Perseguições que só amenizaram com a reformulação do Estado em meados da década de 1940, e quando as Federações Espíritas começaram a se ampliar em todo país a partir de 1950, dando 'fim' a esses assédios. Até porque com a redemocratização os afrodescendentes passaram a ser números significativos nos processos eleitorais.

Não tivemos aqui a pretensão de esgotar o assunto, pois a umbanda e as religiões afro-brasileiras de um modo geral, fazem parte do imaginário das crenças brasileiras, as rezadeiras, a utilização das ervas nas curas dos males, não só do

corpo, mas também da alma, as consultas com os pretos velhos, são práticas que por muito tempo foram recursos imprescindíveis para a manutenção da saúde do povo, e embora algumas legislações vigentes já garantissem a liberdade do culto, como determinava a própria Constituição Federal de 1946, em seu artigo 141, parágrafo 7º, que:

[...] é inviolável a liberdade de consciência e de crença e assegurado o livre exercício dos cultos religiosos, salvo o dos que contrariem a ordem pública ou os bons costumes. As associações religiosas adquirirão personalidade jurídica na forma da lei civil [...] (Brasil, 1946).

Explana Simas (2021, p. 112), “[...] conforme projeto original do escritor e então deputado federal Jorge Amado [...]”, que infelizmente na verdade não se legitimou.

As perseguições as macumbas, umbandas, catimbós, candomblés, encantarias diversas, serão geralmente legitimadas a partir de sanções previstas contra as suas tecnologias de encanto, encaradas como curandeirismo e perturbação da ordem pública: tambores batendo, muggingas (a limpeza dos corpos com comidas, animais, folhas, como procedimento de cura), cantos, defumações, ebós variados [...] (Simas, 2021, p. 113).

Segundo o autor esses eram dilemas que envolviam o próprio pensamento social brasileiro, onde embora algumas pertencas da cultura afro-indígenas fossem aceitas, estavam longe de se comparar com as trazidas pela civilização europeia, continuavam hierarquicamente subjugadas.

Foi importante que pontuássemos sobre a construção da umbanda neste trabalho para uma maior compreensão de como essa religião é tão presente no contexto dos rituais da cultura popular, como os das Folias de Reis. O objetivo foi extrair fundamentos necessários, para entendermos melhor essa historicidade, onde o sincretismo foi extremamente necessário para a manutenção da própria crença nos Santos Reis

2.4 No Terreiro do Pai Francisco da Bahia todo ano tem folia

Pai Francisco da Bahia é o nome de um Preto Velho de umbanda que há aproximadamente 35 anos recebe a Folia de Reis Bandeira Estrela do Oriente II, no município de Tanguá na RMRJ. Embora a sede da FREO2 seja no município

Itaboraí. O mestre transita com suas práticas devocionais nestes dois municípios, que são vizinhos.

Pai Francisco é uma entidade, autodenominada Preto Velho, que em vida fora escravizado no estado da Bahia. Ele chega no terreiro através do médium Claudemir Francisco de Oliveira, de 52 anos, que exerce a profissão de rodoviário. Segundo o médium que também é o mestre da folia há quatro anos. Essa bandeira fora herdada do seu pai, o Mestre Bento, que com ela saiu por aproximadamente cinquenta anos. Com o falecimento do seu pai, passara agora para ele (Claudemir), que desde criança acompanhava o pai nas jornadas¹¹ e giros¹². Devoto dos Santos Reis, já ocupou várias funções dentro do grupo, inclusive a de palhaço, que dentro do contexto narrativo dos foliões, representa o soldado de Herodes, que foi acompanhando os reis para ver onde estava escondido o menino. Os palhaços, em versões mais contemporâneas, segundo Cruz (2018), representam os zombadores, os que despistavam os soldados. Numa analogia com as religiões afro-brasileiras podemos compará-lo com o orixá ou a entidade Exu, o que guarda e abre os caminhos.

Dentro das dimensões de uma pesquisa qualitativa, faço um recorte mais específico com esse grupo, neste item, por conta da singularidade que ele apresenta. O mestre da bandeira, também é o médium que incorpora o Pai Francisco, e é o zelador (pai de santo) do terreiro. E assim ele vai narrando: que em 6 fevereiro de 2022, comemorando o dia dos Santos Reis, ainda no período da jornada, no terreiro ‘Centro de Caridade Nossa Senhora Aparecida’, com a sua biografia permeada pelo sincretismo religioso.

Me valendo então dessa importante técnica que é a entrevista narrativa (EN), embora saibamos que a EN, em algum momento pode demonstrar contradições, elas são muito úteis quando os projetos combinam história de vida e contextos sócio – históricos, conforme alerta Schultz (1992). Mediada na obra de Bauer e Gaskell (2015, p. 104) que “[...] histórias pessoais expressam contextos sociais e históricos mais amplos, e as narrativas produzidas pelos indivíduos os são também constitutivas de fenômenos sócio-históricos específicos, nos quais as biografias se enraízam [...]”. Me reporto então as falas extraídas nessa EN em fevereiro do ano de

¹¹ Jornadas: ciclo compreendido entre a noite de Natal e o dia de reis, uma correspondência ao caminho feito pelos magos ao encontro do Deus menino.

¹² Giros: as saídas que a folia faz no período da jornada, visitando seus devotos.

2022, onde o Mestre Claudio, conta um pouco da sua trajetória como religioso de umbanda e devoto dos Santos Reis. Nas fotos abaixo vamos poder observar como o preto velho Pai Francisco da Bahia recebe esses foliões durante a jornada. As imagens demarcam bem a presença do sincretismo afrocatólico nos rituais das Foliás de Reis.

Figura 7- Pai Francisco incorporado em Mestre Claudio recebendo os foliões



Fonte: Acervo da FREO2, 2022.

Continua Mestre Claudio:

[...] desde os meus 15 anos de idade trabalho com o preto velho Pai Francisco da Bahia. Ele é o administrador espiritual dessa casa, eu sou o zelador, não sou pai de santo, porque o santo não precisa de pai, então eu zelo pela casa e pelos médiuns [...] (Mestre Claudio, 2022d).

Assim ele vai narrando um pouco dessa história que ao longo da entrevista podemos perceber como sua fé nos Santos Reis está imbricada a sua vida espiritual na umbanda. E continua:

[...] meu pai senhor Bento Francisco de Oliveira, o Mestre Bento, muito conhecido aqui na região, essa bandeira já tem mais de 50 anos, agora tem 4 anos que ele faleceu. Foi cantar reis no céu, era ele o Mestre da bandeira. Agora sou eu o responsável, mas o terreiro já recebe a bandeira há muitos anos Vou contar pra você, mas a gente precisa se encontrar mais vezes porque é muita história, muita coisa pra falar [...] (Mestre Claudio, 2022d).

Assim ele vai narrando:

[...] você pode estranhar né? O Pai Francisco receber a Folia de Reis, ele adora, faz questão, é que na outra encarnação, antes dele ser escravo lá na Bahia, ele era padre¹³, por isso que o centro está com imagens de santos como a Igreja Católica [...] (Mestre Claudio, 2022d).

Figura 8 – Pai Francisco benzendo os foliões



Fonte: Acervo da FREO2, 2020.

Dentro dessa história ele ainda faz uma colocação muito interessante: “[...] não é porque a Folia de Reis vai ao terreiro que ela é da umbanda, nós sabemos que ela é católica [...]” (Mestre Claudio, 2022d).

Nesse contexto de muita devoção transmitida pelo mestre, zelador de um terreiro de umbanda, fica possível a plausibilidade do conceito de sincretismo aqui mediado com Bastide (1973) em que a assimilação de culturas foi um fenômeno que se deu trazendo amplitude para esses rituais no Brasil, em que as práticas devocionais da igreja católica se fundem as religiões afro-brasileiras, podendo ocorrer de forma inversa também.

Os devotos dos Santos Reis transitam neste universo muito harmoniosamente. Não colocam em jogo a legitimidade de suas crenças e sim a demanda subjetiva que ela impõe, eles não veem problemas em ‘misturar’ as coisas. Bastide (1973, p. 164), aborda a questão de o sincretismo não ser uma coisa fixa, centralizada, o que nos aproxima ainda mais da construção e do entendimento de uma crença sincrética nas devoções das Foliás de Reis, “[...] continua ainda hoje sua evolução criadora, pois penetrou de tal forma nos costumes que dá sempre lugar a novas identificações [...]”.

¹³ Essa observação tem muita correspondência com o que foi falado pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, incorporado em Zélio de Moraes na ocasião da fundação da Umbanda.

Os outros dois grupos que compõem essa pesquisa, a Folia de Reis Nova Flor do Oriente do município de São Gonçalo e a Folia de Reis Sagrada Família da Mangueira, do município do Rio de Janeiro, também visitam terreiros nos giros que fazem durante a jornada, mas mestre de folia pai de santo que conheço, só o Mestre Claudio.

Essa é a dinâmica contida na religiosidade dos grupos de Folias dos Santos Reis. Passado e presente se conectam evidenciando esse sincretismo nos seus gestos rituais, levando em consideração o cotidiano desses foliões. Porém, no Rio de Janeiro esse caráter sincrético se acentua muito mais por conta da jornada que não se encerra no dia de Reis, 6 de janeiro, ela se estende até o dia de São Sebastião, 20 de Janeiro, e assim, nestas duas fases da jornada podemos entender melhor o porquê desse sincretismo mais aparente.

Os cânticos da folia são às vezes diversos em cada fase, aproveitando os mestres, na primeira, os motivos bíblicos da Adoração, da Visita dos Reis, da Fuga para o Egito etc., e, na segunda, de acordo com a tradição católica popular, tocada pelas concepções correntes nas macumbas cariocas, os padecimentos de São Sebastião [...] (Castro; Couto, 1977, p. 3).

As autoras elucidam bem essas questões que se passam no interior de cada grupo, e como os seus integrantes distinguem as suas crenças. E assim, entre cruces e patuás vamos decifrando esse sincretismo que historicamente constatamos ser também um produto da própria catolicidade, conforme nos foi exemplificado por Boff (1981).

2.5 Mitos Fundantes: origem das Folias de Reis

O mito, enquanto narrativa de caráter simbólico e imagético, conforme nos sinaliza Campbell (2002), está presente no imaginário de todas as culturas. Ele se origina das visões de mundo das pessoas ou sociedades que buscam na intimidade uma forma de se relacionar com o mundo, com o próximo e consigo mesmo. “Culturas são fundadas a partir de mitos [...]”, e é óbvio que as religiões que compreendem um lugar importante da cultura, pois culturas também se originam das crenças, que também estão embasadas no mito. Sendo assim, essas são esferas indissociáveis. Para Campbell (2002), um sistema de símbolos mitológicos só opera nos grupos que partilham das mesmas experiências.

A partir dessa compreensão de que não existe cultura sem símbolos, podemos verificar que a história da tradição judaica com os símbolos da sua tradição religiosa permeou o imaginário ocidental, os judeus dissidentes, primitivos cristãos mantiveram muitas das suas velhas tradições no cristianismo que se formava, pois ainda praticavam, mesmo como reformados, rituais próprios de sua cultura. Segundo Russel (2002), se Paulo de Tarso, judeu helenizado, convertido ao cristianismo, não tivesse combatido esses elementos externos a mensagem de Jesus, talvez o cristianismo não fosse aceitável, como é na sua trajetória.

Não é nossa pretensão aqui adentrar nos detalhes do grande arcabouço histórico que compreende essas tradições religiosas, mas conferir que a partir dessa perspectiva histórica da cultura judaico-cristã que se formou na Antiguidade e que compartilham narrativas comuns nas suas teologias, principalmente no que se refere ao Antigo e ao Novo Testamento é possível adentrar no fato que originou a devoção aos Santos Reis, e também examinar de que forma esse culto chega ao Brasil.

O culto aos Santos Reis antecede a história do contato com o cristianismo no Brasil e em toda a América Latina. Para entender de onde partiu essa devoção, precisamos fazer uma leitura da sua representação no cristianismo medieval da Europa Ocidental, onde as relíquias eram motivadoras das romarias. A crença em que representavam um sinal da presença divina era extremamente forte. Para Silva (2018), o 'milagre' era uma busca fundamental para um católico no medievo. Mas o que originou a devoção? O relato bíblico é a narrativa mais aceita por esses devotos.

Parte-se do fato fundante, o nascimento de Jesus de Nazaré, 'o cristo', que delimita, desde logo, o início da representação dos Reis Magos e o começo da releitura cristianizadora. Um Rei-Deus, visto pela linguagem judaico-cristã como o possível 'Cristo Messiânico', segundo a narrativa deste tempo. O discurso bíblico é o registro com a maior aceitação popular, no que diz a respeito à presença dos três Reis Magos no local do nascimento [...] (Silva, 2018, p. 37).

O nascimento de Jesus é o fato histórico que vai trazer inúmeras narrativas sobre a visita dos magos ao local onde se encontrava o menino. A partir do Evangelho de Mateus 2:1-12, que conta que Jesus nasceu em Belém quando Herodes era rei de Israel. Com o nascimento de Cristo, alguns magos do Oriente viram uma estrela, a Estrela de Belém, e foram guiados por ela até o local onde estava o menino Jesus em sua manjedoura.

Durante o percurso, os magos depararam-se com Herodes, que os orientou a encontrar o recém-nascido e, assim, trazer informações mais precisas sobre onde ele estava. Apesar de na narrativa bíblica Herodes afirmar aos magos que queria prestar culto a Jesus, na verdade, o rei estava apavorado e queria matar o menino. Os magos partiram para Belém e, guiados pela estrela, encontraram Jesus e Ihe ofereceram os presentes: incenso, mirra e ouro. Após isso, foram avisados por Deus em um sonho que não deveriam informar nada a Herodes e, assim, retornaram para sua terra por outro caminho.

Essa narrativa vai ganhando contornos diferenciados, principalmente entre os devotos no Brasil que tem na figura dos Três Reis Magos, 'o santo milagroso'. Brandão (1985) sinaliza que eles os veem como se fossem apenas uma pessoa. É esse imaginário que vai assumir a lógica das representações verbo-icônicas em torno dessa passagem bíblica, que inspirou também diversos artistas ao longo da história, como demonstra a obra abaixo, que representa o Barroco europeu no século XVII.

Figura 9 - Obra de Peter Paul Rubens Adoração dos Magos, 1619.



Fonte: Wikipédia.

Nesta obra do século XVII podemos ver, segundo a ótica do artista, que o menino recém nato atraia a atenção e a peregrinação de muitas pessoas ao seu encontro. Em um lugar mais condizente com a época (século XVII), parece que o fato gerador da perseguição do rei Herodes, não tinha relevância nessa

representação. As roupas e o ambiente mais luxuosos mostravam um cristianismo mais performático, segundo as normas da igreja vigente.

Os Magos também já se faziam presentes no imaginário do século XV, renascentista. Para Wunenburger (2007, p. 7), “[...] é possível falar do imaginário de um indivíduo, mas também de um povo, expresso no conjunto de suas obras e crenças [...]”.

Na obra abaixo, podemos perceber a representação das crenças, não só do artista, mas da sociedade a qual estava inserido. Neste afresco que cobre três paredes da capela dos Reis Magos na cidade de Florença está retratada a cavalgada feita pelos magos a Belém para ver o Nascimento de Jesus.

Figura 10 - Obra Cavalgada dos Magos Afresco de Benozzo Gozzoli (1541-1461)



Fonte: WikiArt.org.

São séculos de história do cristianismo no mundo, e, portanto, da narrativa bíblica encontrada no evangelho de Mateus sobre a passagem dos Magos, que repercute o nascimento do Messias, cada tempo com a sua representação. Porém é válido aqui ressaltar que em nenhum momento encontramos nos relatos desse Evangelho referências sobre ser esses magos reis. É possível que os magos que visitaram Cristo fossem homens eruditos, como astrólogos ou astrônomos, já que foram descritos como ‘homens que estudavam as estrelas’.

Magos não eram apenas feiticeiros ou mágicos, apesar do termo ‘mágico’, não eram eles simplesmente astrólogos, embora observassem as estrelas.

Eles eram sábios, normalmente, em cargos de responsabilidade, mas às vezes dignos de respeito por causa da sua sabedoria não ocupavam cargos oficiais. Esses magos, vieram do império Medo- Persa ou da Babilônia [...] (Stern, 2008, p. 34).

Embora o Evangelho de Mateus não faça essa referência de os magos serem reis, a hermenêutica bíblica faz essa relação com o Antigo Testamento, como pode ser observado no livro de Isaías e em Salmos (Bíblia, 1994).

E os gentios caminharão à tua luz, e os reis ao resplendor que te nasceu [...] (Bíblia, 1994, Isa. 60:3).
Os reis de Tarsis e das ilhas trarão presentes; os reis de Sabá e de Seba oferecerão dons. E todos os reis se prostrarão perante ele; todas as nações o servirão. (Bíblia, 1994, Salm 72:10-11).

Cabe aqui pontuar que não estamos fazendo uma exegese bíblica, o que buscamos é uma trajetória histórica da fundação do culto aos Reis Magos, para que possamos entender melhor os rituais das Folias dos Santos Reis, baseados no 'mito', em que os magos foram os primeiros a reconhecerem a divindade de Jesus. Saíram em peregrinação para encontrar o Deus menino que acabara de nascer. A trama que envolve esses personagens na narrativa bíblica, segundo Silva (2018), foi que relacionou a imagem do cristo a representação dos magos. Na figura abaixo o Túmulo dos Magos na cidade de Colônia na Alemanha.

Figura 11 - Túmulo Dourado (1164)
Catedral Gótica de Colônia na Alemanha Relíquias dos Reis Magos



Fonte: Onde estão as relíquias dos três reis magos? 2016.

Os primeiros relatos históricos sobre a origem dos Reis Magos, segundo os historiadores, se baseiam em lendas anteriores aos Séculos IV e V. O que materializou as evidências da existência dos magos, no entanto, foi o fato ocorrido no século XII, por volta de 1164, quando o Imperador Frederico Barba Ruiva transferiu as relíquias dos Reis Magos, de Milão para a cidade de Colônia, na Alemanha em gratidão ao Arcebispo de Colônia que recuperou Milão para ele. Os supostos restos mortais dos santos, Gaspar, Baltazar e Melchior, transformando a Catedral de Colônia em local de peregrinação até os dias de hoje.

Segundo Maldonado (1979), o apego aos Santos pela devoção e as suas relíquias foram essenciais para o crescimento e o avanço da cristandade medieval. Portanto esse catolicismo que chega no Brasil no século XVI se apresenta totalmente imbuído desse espírito devocional.

Uma quase-hegemonia, que carrega o calendário deste período é um fato da massa que deixou marcas profundas na alma do povo. O fenômeno da devoção aos santos é o resultado de diversas causas e motivações, alguns negativos e outros positivos, algumas situações históricas foram específicas e outras eram universais. De qualquer maneira, é verdade que, em muitos casos, os Santos preenchem esse vazio [...] (Maldonado, 1979, p. 63).

O Catolicismo que adentra o interior do Brasil no séc. XVI, como bem sinalizou Hoornaert (1974), não é o catolicismo dos proprietários de terra, mas um catolicismo popular, dos moradores das terras alheias, que adquiriu formatos bem peculiares por aqui, causados pelo encontro, como já podemos conferir anteriormente, de culturas diferentes. Segundo Brandão,

Há indícios de que no Brasil o culto a figura popular dos Três Reis do Oriente é quase tão antigo quanto o dos padroeiros dos primeiros conquistadores. Os missionários jesuítas costumavam catequisar os índios com o recurso de autos e dramas litúrgicos, que faziam traduzir inclusive para a 'língua geral', falada em quase toda Colônia [...] (1985, p. 143).

Na figura abaixo podemos conferir essa longevidade do culto aos Reis Magos no Brasil. O retábulo que faz referência a eles no estado do Espírito Santo data do ano de 1702 e a obra em alusão a visitação dos magos é de 1580. Igreja fica na cidade Serra/ES.

Figura 12 - Obra Adoração dos Reis Magos de Frei Belchior Paulo (1580)
Retábulo de madeira de 1702 cidade de Serra/ES



Fonte: Turista Profissional.

E assim através do teatro catequético do padre José de Anchieta, assinala Marques Pereira (1988), que os autos desse ciclo foram apresentados no Brasil, em São Paulo de Piratininga, hoje cidade de São Paulo, no Natal de 1561 e no dia de Reis de 1562 e repetido depois pelos aldeamentos jesuíticos em toda a costa brasileira.

Os cultos camponeses coletivos, que no Brasil se convencionou a chamar de catolicismo popular, segundo Brandão (1985), compreendem uma história de idas e vindas; de proximidade, desconfiança, conflito, expropriação e aliança, e isso não foi diferente com esse ritual do ciclo do Natal que vem atravessando séculos, desde o Brasil Colônia até os dias atuais

2.5.1 Folias de Reis: mitos e símbolos não mentem

Não existe cultura, em nenhuma parte do mundo sem mitos e sem símbolos, já nos sinalizou Campbell (1990). Eles são construídos no cotidiano do indivíduo ou na coletividade. São eles que sustentarão a rede de significados que permeia a existência humana. A religião, dogmática, ou no sentido 'primitivo' de crer, estará sempre presente nas sociedades, gerando visões de mundo, mediando ou promovendo conflitos, mas sobretudo evidenciando o humano.

E uma dimensão central da cultura é a religião. Pois, se a cultura acaba oferecendo uma rede de significados, uma visão global e coerente do

mundo e da realidade socialmente construída, a religião propõe aquilo que declara ser mais importante, decisivo e definitivo para a vida das pessoas e da sociedade. De maneira que estão sempre se relacionando, positiva ou conflitantemente, a cultura e a religião [...] (Aragão, 2002, p. 48).

É sobre essa força que a religião é capaz de desempenhar, sua ação na visão de mundo de uma sociedade que o autor explana nesse pensamento. Aproximamos o nosso objeto desse sentido religioso de ser, embora seja visto por alguns estudos contemporâneos como apenas uma prática cultural, sem nenhuma ligação com o sistema de crenças que o envolve. E por que então folias, para designar um ritual religioso? Folias não estariam ligadas as festas profanas como o carnaval?

Um estudo de extrema relevância para entendermos os rituais e as festas é o de Cox (1974), que discorre sobre o valor da festa e da alegria para os cristãos, relatando um festival que acontecia na Europa medieval em que até padres e cidadãos ordeiros participavam com suas máscaras, cantando, dançando, saindo totalmente do mundo rotineiro, uma festividade em suma em que o sagrado e o profano não delimitavam fronteiras. Era a chamada 'Festa dos Foliões', que o alto clero e a realeza condenavam. O autor ainda relata que mesmo com a interdição, a festa continuou como 'Festa dos Loucos' até meados do século XVI, depois da 'descoberta' da América. Assim relata:

A festa dos Foliões implicava, pois, uma dimensão radical. Punha à mostra o caráter arbitrário das categorias sociais e habilitava os homens a enxergar que nem sempre as coisas são necessariamente como são. Provavelmente foi por isso que incomodou os donos do poder e teve que sumir. O direito divino dos reis, a infalibilidade papal e o estado totalitário moderno floresceram, todos eles depois de acabar a Festa dos Foliões [...] (Cox, 1974, p. 13).

Seguindo essa lógica de que o poder constituído se apropria do que lhe é conveniente para a manutenção da hegemonia, vamos nos aproximar das conjunturas desse culto aos Santos Reis. Pelas mãos dos colonizadores foi entronizado com todo canto, dramas e danças que lhes eram apropriados. Brandão (1985, p. 139) diz que "[...] cantos e danças dentro do templo procedem ao cristianismo primitivo. Herança judaica e herança pagã, são muito mais antigos do que em geral se imagina [...]".

Uma outra concepção do que seja Folia, é explicada por Moreira (1979), onde a Folia foi uma dança popular e profana, de homens vestidos à portuguesa, com guizos nos dedos, gaitas e pandeiros, girando e pulando, que aconteceram em

Portugal durante os séculos XVI e XVII, com sinais de que tenha se expandido para outras regiões da Europa.

Ainda vamos encontrar diversos outros conceitos para designar folias e foliões, já que esse repertório se expande até os atuais carnavais em que os foliões tomam conta da festa. Mas a Folia dos Santos Reis, que segundo Brandão (1985), é um ritual típico do catolicismo popular, tem a característica de ser predominantemente rural, no seu princípio, e sem a necessidade de sacerdote para a realização dos seus rituais, realizando-os em um espaço simbolicamente definido para os seus ritos. Assim escreve o autor:

Houve um tempo em que por toda parte se dançava e cantava alegremente dentro dos templos, diante dos altares cristãos. Houve um tempo em que aqui no Brasil padres e freiras davam as mãos ao que ao tempo se nomeava como 'populacho' e todos cantavam e dançavam dentro da igreja. Em parte, por isso, provavelmente ritos coletivos depois expulsos para as ruas e para a roça, são chamados 'Folia' e seus devotos 'foliões' [...] (Brandão, 1985, p. 139).

Uma parte mais conservadora da igreja em defesa da 'pureza da fé' como exemplifica Brandão (1985), apenas tolera essas práticas, aproveitando somente o que pode servir aos interesses eclesiásticos.

E o que aconteceu na Europa também aconteceu no Brasil, a hierarquia eclesiástica, remaneja para outros lugares esses cultos, o que vai compreender esse catolicismo popular se refugiar nos adros, não vai se furtar em absorver outras crenças em seu repertório, numa aproximação sincrética com as religiões afro-brasileiras, como já tivemos a oportunidade de conferir neste trabalho. Nas praças, nas ruas, nos campos, eles se manifestam "[...] em nome de quem reconhecem a 'Jornada' [...]", diz Brandão (2010, p. 37), nessa devoção coletiva, visitam casas, recebem dádivas, distribuem bênçãos e atualizam as promessas.

Deixa então de ser um drama litúrgico da pedagogia catequética, seguindo a sua Jornada com seus foliões, com seus fardamentos, sua bandeira e o mestre conduzindo as profecias que serão cantadas. Para Brandão (2010), são modalidades de saberes complexos e que precisam ser aprendidas e ensinadas para que sejam codificadas e distribuídas de acordo com o conhecimento e aptidão artística de cada um dos integrantes.

E então a viagem simbolicamente construída segue da noite de Natal até o dia de Reis (no Rio de Janeiro ela segue até o dia do padroeiro da cidade, 20 de

janeiro), segue visitando seus devotos em missão. “Estamos cumprindo a obrigação que os Três Reis deixaram pra nós [...]”, essa fala é unânime entre os foliões.

Como disse Da Matta (1977), que de algum modo a Folia foi folia no passado e oscilou entre a dança profana e o rito sagrado, entre a mascarada e a solenidade, entre as praças e as naves das igrejas. Mas é fato que esses grupos ritualizados chegaram na contemporaneidade cantando suas profecias, levando a mensagem que os conceberam.

A representação feita pelos grupos de Folias de Reis do caminho percorrido pelos magos do Oriente ao encontro do menino Deus que estava sendo procurado por Herodes é feita com muita fé, e sempre do Oriente para o Ocidente, principalmente nas trajetórias rurais, nas áreas urbanas, na medida do possível eles também tentam fazer esse caminho, pois sabemos que os fluxos migratórios fizeram com que esse culto também migrasse com seus devotos

2.6 Fé, festa e folia: rituais de devoção e alegria

No território brasileiro um número incontável de festas do catolicismo popular, como quermesses, ladainhas, em pagamento a uma promessa, festa da igreja com muitas atrações, é muito comum, ou foi, a participação dos devotos nesses festejos. E (hoje já não mais tão comum) ir à missa do padroeiro pela manhã, e à noite ir ao terreiro de umbanda saudar esse santo, sincretizado com o seu orixá correspondente, pode sofrer censura. Sem interditos, Castro e Couto (1977) se reportou aos cânticos das Folias de Reis nas macumbas cariocas em louvor a São Sebastião.

Segundo Cox (1974), não existe superficialidade na festividade. Elas existem para superarmos as realidades negativas do cotidiano e sempre trazem alegria e conforto, dependendo da ocasião e do que esteja sendo festejado. Pode ser uma celebração que sempre liga o passado ao futuro, como por exemplo os ritos de passagem, ou a homenagem feita aos santos padroeiros ou de devoção.

Nesta linha de pensamento, em que a densidade de coisas que as pessoas expressam através dos ritos e das festas trazem sentido à própria vida, Brandão (2010, p. 28) sinaliza que “[...] situações de trocas entre pessoas através de símbolos e sentidos, que a vida sabe, a fé relembra, a cultura escreve e a festa

canta, dança e diz a quem venha ver e ouvir [...]”. É impossível pensar um mundo sem festas, religiosas ou profanas, embora essa fronteira não seja delimitada.

Novas formas de viver o festejo ou a redescoberta de formas antigas para nosso mundo parecem estender o poder e o significado da festa. Cada vez mais ela não quer se opor tanto à rotina, ao trabalho produtivo, mas sim invadi-los. Invadir a política, o lado do sério, as relações que entre si os homens trocam [...] (Brandão, 2010, p. 21).

A importância de não desvincular a festa do ethos de uma sociedade ou de um grupo ritual coletivo, como o caso aqui estudado, se faz necessário destacarmos a importância do ritual nesse processo. Para Turner (2008, p. 19), “[...] o ritual sempre realiza comportamentos formais codificados, separados dos da vida rotineira e sempre se referem as crenças e a poderes místicos [...]”. O conceito abordado pelo autor, traz sentido a esse estudo, na medida em que os códigos impressos pelos devotos dos Santos Reis, embora não se desvinculem da fé dos seus cotidianos, os momentos específicos para os seus rituais (Jornada e Arremate) são períodos em que podem expor essa fé de forma diferenciada, principalmente pelos elementos materiais a ele incorporado, existindo uma aura mística em suas atuações.

Levando em consideração as abordagens de Cox (1974), em que a aproximação com o sagrado é fundamental para a recriação do humano, ou seja, a crença na divindade fortifica para as lutas cotidianas, afastando as dores e trazendo alegrias, podemos então fazer aqui, um parêntese para definir esses dois momentos festivos fundamentais no culto aos Santos Reis feitos por esses grupos devocionais.

2.6.1 A jornada dos Santos Reis e a festa de arremate

A jornada compreende o principal ritual dos grupos de Folias de Reis. A sua essência mística se baseia nas leituras bíblicas, principalmente no Evangelho de Mateus 2, com a passagem da visita dos Reis Magos ao Menino Jesus (Bíblia, 1994). Começa na véspera do Natal, quando na casa do mestre, todos os foliões reunidos, rezam e fazem a ladainha diante do presépio pelo sucesso e proteção para o período ritual que se inicia. Foi costume, no tempo em que não havia interditos, levar a bandeira pela manhã do dia Natal em uma igreja para benzer, mas diante de tantas exigências, no geral, os grupos prescindem dessa benção e saem

às ruas após a ladainha. Conforme elucidou Castro e Couto (1977, p. 3): “[...] começa então a jornada que vai até o dia 6 de janeiro, dia de Reis. No Rio de Janeiro o giro se estende até o dia do padroeiro, São Sebastião [...]”.

Depois da reza da noite, caminham de casa em casa, se possível do Oriente para o Ocidente e sem cruzar o caminho por onde já tenham passado, continua Brandão (1981, p. 26-27) “[...] em cada uma das casas do giro, cantam proclamando o cumprimento de promessas e fazendo despedidas [...]”. A Folia presta uma homenagem aos amigos devotos levando a bandeira as suas casas. “O costume pede que se cante três vezes em cada casa [...]”, já colocou Castro e Couto (1977, p. 4-5), para anunciar a intenção da jornada, uma profecia, geralmente a ‘Adoração’.

*O Jesus neto de Ana,
que de Maria nasceu. (3 vezes)
Entremos cantores, entremos
Por este salão dorado*

*Eu vou entrando, eu vou salvando,
E para sempre sejam lovado,
Os Três Reis do Oriente
Na sombra do seu telhado
Tamos fazend’Adoração*

*Que de Deus somos mandado
Na minha bandêr’ eu trago
Santo de grande vertude
Ele vem le visitá
E vem le trazê saúde*

E assim durante as visitas os cantos vão se sucedendo e se tiver um quadro dos Reis ela também deve cantar para os Magos. E depois canta agradecendo a acolhida e as ofertas que a bandeira recebeu, tem canto para todos os momentos.

*Deus le pagu’a bel’oferta
Que vós deu de coração*

*Os Três Reis que le ajude
E Deus le ómente as porção*

Figura 13- FRNFO Chegando na Festa Arremate de outro grupo



Fonte: Hélio Azevedo, 2019.

Os palhaços esperam do lado de fora, com suas máscaras, atraindo muitos curiosos. Quando os foliões saem da casa, as sanfonas, as caixas, os bumbos chamam os palhaços, que começam a recitar suas chulas (muitos versos são de improviso), dançam e saltam, sob os risos e aplausos dos presentes. Segundo Castro e Couto (1977), a despedida só se faz depois dessas brincadeiras dos palhaços.

Figura 14- Chula dos palhaços FREQ2



Fonte: Hélio Azevedo, 2022.

*Minha bandeira se despede,
Vai no giro de Belém
Adeus, senhores e senhora,
Até pro ano que vem.*

Segundo Brandão (1981), nenhuma casa que solicitou a visita da bandeira pode ficar sem a visita dos Reis. Ele ainda comenta o imaginário desses devotos das áreas rurais que guarda a memória de castigos que são enviados a quem se recusou a receber a bandeira.

Com o encerramento do ciclo das jornadas, uma parte do dinheiro¹⁴ arrecadado é destinado para as festas de arremate dos grupos de Folias de Reis. Assim, fica muito evidente a inexistência de fronteiras entre o sagrado e o profano, sendo essa uma festa que acontece fora do ciclo natalino. Segundo Castro e Couto (1977, p. 6) “A festa tem lugar em data estabelecida pelo mestre, em agradecimento ao sucesso da jornada, do giro [...]”.

Embora todos os grupos convidados para a festa, cumpram na chegada à casa do anfitrião seu ritual religioso, com cânticos de louvação ao altar e às bandeiras que ali já estão presentes. Cada grupo convidado que chega, após cantar deixa a sua bandeira, objeto de mediação com o sagrado, nesse altar e em seguida pode participar da comensalidade, das danças não religiosas que podem fazer parte da festa, e de outros gestos de solidariedade sempre presentes entre eles.

Na festa, diante dos convidados a folia, faz o desfardamento, a entrega simbólica dos instrumentos musicais (porque alguns continuarão na festa) e a entrega da bandeira, que fica sob a guarda da madrinha até o próximo ano. Complementa Castro e Couto (1977, p. 7) “[...] e misturados com os convivas, mas distinguindo-se deles pelo boné que conservam à cabeça, os penitentes dançam e folgam até o sol raiar [...]”. A foto abaixo marca um desses momentos.

¹⁴ Durante muitos anos as autoridades da igreja condenaram mais o agente popular, do que o próprio ritual realizado por ele, por conta do dinheiro arrecadado não ir para as obras da igreja (Brandão, 1985, p. 147).

Figura 15- FRNFO Cantando na visita ao arremate



Fonte: Hélio Azevedo, 2019.

2.7 Festas e Ritos: códigos inscritos na cultura

A importância da festa no fortalecimento da fé ou não, perpassa o campo das representações, ela não funciona como reguladoras da ordem social. Para Geertz (2008) ela é um ritual em que as pessoas vivem na celebração coletiva da cultura, o seu próprio modo de ser, ele não a ver como uma forma de reduzir conflitos ou de se inverter as relações de poder, para ele, brigas de galos ¹⁵ (como as da Ilha de Bali, por ele estudada), danças no templo, ou festas de aldeia representam uma história que as pessoas contam sobre si mesmas, são metáforas inscritas na cultura.

O conceito de Turner (2008) define o comportamento simbólico do rito e se incorpora muito bem ao caso aqui estudado, por conta da esfera religiosa que ele abrange. No entanto o mais utilizado pelos antropólogos, inclusive os brasileiros, para distingui-lo seja o de Leach (1996), por se preocupar com o significado dos simbolismos, ou seja as suas interpretações, concedendo status epistemológicos às atividades cotidianas. Como exemplifica Da Matta (1973), ao afirmar não existir a necessidade de o ritual ocorrer com normas solenes, existindo a possibilidade das expressões espontâneas, onde o comportamento coletivo pode transgredi-las, ser irreverente, como por exemplo o carnaval, o comício, o desfile cívico, entre outros festejos. Usá-lo para distinguir os rituais religiosos como os das Folias de Reis,

¹⁵ A obra 'Interpretação das culturas', de Geertz (2008) é um marco diferencial na história da antropologia, disponível desde 1973. Define a cultura como uma ciência interpretativa, em que um trabalho etnográfico em que a leitura que os nativos fazem de sua própria cultura deve ser compreendida pelo pesquisador e ser a principal resposta aos seus questionamentos.

mesmo as missas, as procissões e outras cerimônias religiosas que já têm uma mística teológica, pode ser possível, se for levado em consideração a comunicação natural entre o humano e o sagrado.

Na teologia cristã, é Cristo o tipo exemplar do homem plenamente realizado, o ente humano em que a divindade e a humanidade estão perfeitamente unidas. Para a 'terapêutica da fantasia', o homem maduro e criativo combina em si mesmo ambas as realidades (o que afirmam de Jesus os credos clássicos) e serve-se dessa unidade perfeita para afirmar, recriar e curar o mundo (o que no Novo Testamento fez Jesus, e são chamados a fazer todos os homens [...]) (Cox, 1974, p. 83).

Essa concepção de que 'céu e terra', não precisam estar separados nos fazeres do homem nos aproxima do sentido de que uma festividade pode abranger essas necessidades humanas, e que encontramos nos rituais das Folias dos Santos Reis um 'ideal terapêutico', como exemplificou Cox (1974), onde a grande importância está justamente nessa união de fatores.

3 A AMBIVALÊNCIA DA MEMÓRIA E A CULTURA HÍBRIDA DO ENTRE-LUGAR EM QUE AS FOLIAS DE REIS SE REINVENTAM

Nesta parte do trabalho vamos levantar as questões pertinentes aos conflitos e tensões geradas pelo contato social dos foliões devotos dos Santos Reis com o novo espaço geográfico que estão habitando, por conta dos deslocamentos que sofreram dos seus lugares de origem. São migrantes que trazem na bagagem, muita reza, muita festa e que precisaram se reinventar nesse novo território para que suas identidades não se apagassem. Elaborar estratégias de convivência foi a maneira que encontraram para a preservação de suas memórias ancestrais.

Demonstraremos que o fenômeno do hibridismo cultural, embora possa ser dolorido, vai resolver muitas das tensões causadas pelo contato com o novo. O conceito de entre - lugar de Bhabha (2001), vai trazer mais luz a essa questão, à medida em que este será também um lugar imaginário onde as metáforas garantem a ambivalência dos discursos e da preservação da memória.

As Folias de Reis, como exemplificou Brandão (1985), teve predominância rural, principalmente após a seu afastamento da igreja, causado pelas novas normas advindas da romanização do catolicismo nos fins do século XIX, que via nessas práticas vinculadas ao catolicismo popular, trazido por uma igreja ibérica e colonizadora uma ameaça aos atos oficiais eclesiásticos, e conseqüentemente uma perda de domínio sobre os fiéis.

E assim, conforme já abordamos, elas ganharam as ruas e as praças, em “[...] mãos de agentes populares da religião [...]” Brandão (2010, p. 41), são mestres rituais que conduzem a devoção, em uma viagem simbólica, na representação do caminho feito pelos Reis Magos, promovendo as trocas solidárias, não deixando a memória camponesa morrer.

Cerimônias como as folias e folgas tenderam a reorganizar-se através de pequenas confrarias estáveis de praticantes; acrescentaram e depois tornaram fundamentais ritos de peditórios de esmolas, pagamentos de promessas e trocas solidárias de bens, serviços e símbolos. Migrando de um sistema religioso hierarquizado e erudito, para um sistema comunitário e popular de devoção católica, as danças de folia dos autos da igreja, tornaram-se longas viagens de Folia sem folias [...] (Brandão, 2010, p. 41).

O autor traz para o debate com este pensamento, a questão da perda da pedagogia catequética que permeava a intenção em promover esses autos com a

finalidade de propagar o cristianismo. Menciona Brandão (2010, p. 41), “[...] ela é um auto sem drama, diferente da forma como eram nos autos piedosos de Gil Vicente e Anchieta [...]”.

Mesmo com a perda de sua legitimidade pela igreja que a entronizou, a Folia de Reis, assim como outras práticas desse universo popular, repercute em seus festejos, no caso aqui, o que compreende o ciclo natalino, seu ritual religioso praticamente autônomo, fundamentado em suas origens, ‘a adoração ao menino Jesus’ feita pelos magos, em um espaço simbólico, recriando então esse corpus religioso, legitimado por esses devotos dos Santos Reis do Oriente. Não se trata, portanto de um bando errante que sai às ruas tocando suas caixas e cantando, apenas com a intenção de se divertir, Brandão (2010). O grupo está imbuído em um trabalho religioso, cumprindo sua função social na conservação de valores que compreendem as expressões autênticas da vida em relação ao sagrado. Assim exemplifica Geertz (2008), sobre ser esses valores que o povo conserva, um elemento essencial em todas as religiões.

Partindo dessa premissa, podemos ver na Folia de Reis um bom exemplo dessa preservação de valores que se dá no estabelecimento de relações sociais simbólicas, que no corpus da tradição teórica integram significados diferentes aos das ordens legitimadoras institucionais. Berger e Luckmann (2004, p. 124) conceituam esses sistemas de ‘universos simbólicos’.

Hoje uma nova realidade abrange o cotidiano desses foliões devotos dos Santos Reis, ou artistas devotos como diz Brandão (2010), que integraram durante muito tempo a sociedade camponesa, compreendendo a experiência com o sagrado do homem rural, desde a preparação do giro e da festa, que envolve além dos foliões, os familiares e a própria comunidade, compartilhando crenças e conhecimentos comuns. Muitos deles migraram do campo para as periferias de grandes cidades, como é o caso desses três grupos da RMRJ, aqui pesquisados, que embora repercutem a crença embasada nessa construção histórica, precisam dialogar com lógicas de outras culturas, as dos novos lugares onde agora vivem.

Desta forma podemos entender as considerações feitas por Bhabha (2001), sobre se fazer uma revisão na história para que tenhamos a noção existente entre diversidade cultural e diferença cultural.

Esse é um caminho que devemos considerar para entender a amplitude do hibridismo cultural, que se diferencia (embora estando contido nele) do sincretismo religioso, pois este não levava, conscientemente, em consideração as outras dimensões da cultura, se pautando apenas no sagrado que precisava de alguma maneira ser preservado, e lógico, atender as necessidades individuais e coletivas que sempre subverteram a ordem hegemônica para cultuar seus deuses. Mas é óbvio que mesmo não sendo um desejo aparente ou externado, naturalmente essas assimilações com as outras dimensões da cultura também aconteceram. Foi um fenômeno que se deu mais por conta das diferenças culturais do que pela diversidade.

Neste terreno permeável, desses novos tempos, em que o pensamento pós-colonial estabelece novos paradigmas para interpretar as relações humanas entre os povos que sofreram deslocamentos forçados, como os refugiados de guerra, os diaspóricos, ou mesmo por migração 'voluntária' (quanto a isso muita discussão pode ser levantada), as subjetividades do sujeito e do coletivo necessitam reinscrever suas contemporaneidades culturais pautadas por uma estética híbrida.

É neste contexto de cultura híbrida que enveredamos essa pesquisa com as Folias de Reis da RMRJ, mas não para as colocar em um lugar do passado, como se não fizessem parte do contexto cultural contemporâneo, assim como nos alertou Certeau (2003, p. 87), quando desenvolvia suas pesquisas no nordeste brasileiro, mencionando que essas práticas não ficaram no passado, e que fazem cada vez mais parte da economia contemporânea. "Não é possível prender no passado, nas zonas rurais, nos primitivos, os modelos operatórios de uma cultura popular [...]", nos elucidando assim como as 'artes de fazer' do povo não necessitam de um espaço científico para serem construídas e da cultura habilitada pelo ensino formal institucionalizado para se expressarem.

Embora utilizando outros argumentos para sinalizar as culturas híbridas, fazendo referência às culturas populares, Canclini (1989) pontua a extinção das fronteiras entre o popular e o erudito quanto as suas estéticas e a necessidade de recursos materiais e aceitação social para serem produzidas, mas com diferenças bem acentuadas quanto a representação das elaborações simbólicas da cultura popular. A sua crítica se pauta na questão dos valores atribuídos às obras de arte, ou artes de fazer, já que a arte é uma expressão humana e não pode ser distinguida pela erudição e sim pela mensagem que passa ao apreciador, ou interlocutor, por

ser essa uma relação de diálogo. Esses sujeitos, aqui chamados de devotos dos Santos Reis representados por essa cultura híbrida também são interlocutores não só por conta da sua construção cultural que se formou do encontro e do diálogo com diferentes cosmovisões, como constatamos no capítulo anterior, mas pelas suas condições de migrantes que precisam se (re)estabelecer, inclusive com as suas tradições simbólicas. Sendo agora necessária uma reinterpretação das suas subjetividades e necessidades materiais neste novo espaço geográfico. As teorias pós-modernas que desconstruem os modelos coloniais operatórios que colocam em situação de subordinação diferentes povos e sujeitos nos auxiliarão no entendimento desse processo de migração que inseriram esses devotos neste novo território em que as suas subjetividades irão se revelar, singular e coletivamente, redefinidas na sua homogeneidade das tradições históricas e orgânicas, segundo Bhabha (2010), eles passam a fazer parte de uma comunidade imaginada.

Neste contexto de deslocamento em que esses devotos foliões se inserem, segundo as observações feitas in loco, pode ser percebido um esforço tenaz para que a memória seja preservada, pois suas práticas, principalmente por estarem embasadas em crenças, numa forte relação com o sagrado que as gerou, precisam exercitar uma resistência para o restabelecimento da identidade que ameaça se apagar. Fanon (2008), reconhece muito bem esse esforço crucial dos povos subordinados em afirmar as suas tradições nativas e recuperar as suas histórias reprimidas. Desta forma reconhecemos nos mestres e foliões da RMRJ aqui observados algumas estratégias que possam viabilizar uma passagem intersticial para a preservação dessa memória.

3.1 O hibridismo cultural e as práticas devocionais das folias de Reis na RMRJ

O termo 'hibridismo' aparece com frequência em estudos pós-coloniais, na obra de Said (2011). Para ele, todas as culturas estão envolvidas entre si, dizendo não existir cultura única ou pura, que elas são totalmente heterogêneas. Enfatizando as ambivalências existentes no hibridismo, ideia também central em Bhabha (2001). Burke (2003), expressa uma certa preocupação quando não são bem elaborados os conceitos de sincretismo, de mistura e de hibridismo pelo perigo de estar parecendo ser excluído o indivíduo nesse processo.

Hibridismo evoca o observador externo que estuda a cultura como se ela fosse a natureza e os produtos de indivíduos e grupos como se fossem espécies botânicas. Conceitos como 'apropriação' e 'acomodação' dão maior ênfase ao agente humano e a criatividade, assim como a ideia cada vez mais popular de 'tradução cultural', usada para descrever o mecanismo por meio do qual encontros culturais produzem formas novas e híbridas. (Burke, 2003, p. 55).

Neste sentido o autor alerta para a questão de que os indivíduos são híbridos, tanto os que já nasceram nesta situação por suas mães e pais serem de culturas diferentes e os que se viram nela mais tarde, por vontade própria ou não, por terem sido convertidos ou escravizados. Percebemos então que esse conceito de hibridismo de Burke (2003) dialoga com Bhabha (2001) no sentido em que esses espaços sociais e políticos em que convivem esses devotos foliões são ressignificados para elaboração das novas estratégias para suas manifestações simbólicas.

A hibridização das culturas é um fenômeno que se apresenta de forma muito complexa e conflituosa, mas também pode se mostrar de forma consensual, desde que as negociações se apresentem convincentes às expectativas das diferenças culturais, com a devida atenção para não confundir com diversidade cultural. Bhabha (2001) descreve as possibilidades e impossibilidades dessas convivências e do esforço necessário para não se contar o tempo deslocado do tempo presente e o cuidado para não se desvincular dessa passagem intersticial que garante que as representações simbólicas se manifestem.

O trabalho fronteiro da cultura exige um encontro com 'o novo' que não seja parte contínuo de passado e presente. Ele cria uma ideia de novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, reconfigurando - o como um 'entre-lugar' contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O passado-presente torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia de viver [...] (Bhabha, 2001, p. 27).

Nesse contexto em que o autor conceitua o hibridismo cultural, a partir do local da cultura, onde esse encontro dos sujeitos híbridos pode causar conflitos das mais diversas ordens, inclusive religiosos, trazendo para o debate a dupla inscrição cultural dos que sofreram o processo de migração, seja por 'vontade própria' ou forçados. Categorias de sujeitos que se encontram na busca por caminhos que garantam sustentabilidades as suas 'comunidades imaginadas', Bhabha (2001, p. 29), que nutrem o desejo do reconhecimento da sua história de origem.

Mais uma vez é o espaço da intervenção que emerge nos interstícios culturais que introduz a invenção criativa dentro da existência. E, uma última vez, há um retorno à encenação da identidade como iteração, recriação do eu no mundo da viagem, o re-estabelecimento da comunidade fronteiriça da migração [...] (Bhabha, 2001, p. 29).

A partir da '(re)criação' desse espaço simbólico¹⁶ é que estudamos esses três grupos de Folias de Reis da RMRJ, é obvio que dentro de um contexto de fluxo migratório diferenciado, embora as tensões não se ausentem. Conforme já fora dito, eles têm as suas origens nas áreas rurais, por conta do processo histórico construído através de uma hegemonia religiosa que durante quatro séculos representou o Estado.

Com a expansão urbana os deslocamentos humanos se intensificaram, e com eles a hibridização cultural. No contexto latino-americano, segundo Canclini (1982), países que no começo do século XX tinham aproximadamente 10% de sua população nas cidades, concentram agora 60 ou 70 % nas aglomerações urbanas, o que fez com que comunidades tradicionais rurais, fossem atraídas pelas ofertas de uma vida urbana com mais recursos materiais, e ainda com um poder de comunicação mais abrangente, nacionais e transnacionais, o que acelerou ainda mais o processo.

De certa forma, isso também não foi diferente nas regiões do Brasil onde esses fluxos migratórios se aceleraram. Na RMRJ, cidades com muita proximidade com a capital e com o Distrito Federal¹⁷. A ocorrência desse êxodo fica mais intensificada. Tínhamos os antigos estados do Rio de Janeiro, cuja capital era a cidade de Niterói e o estado da Guanabara¹⁸ cuja capital era a cidade do Rio de

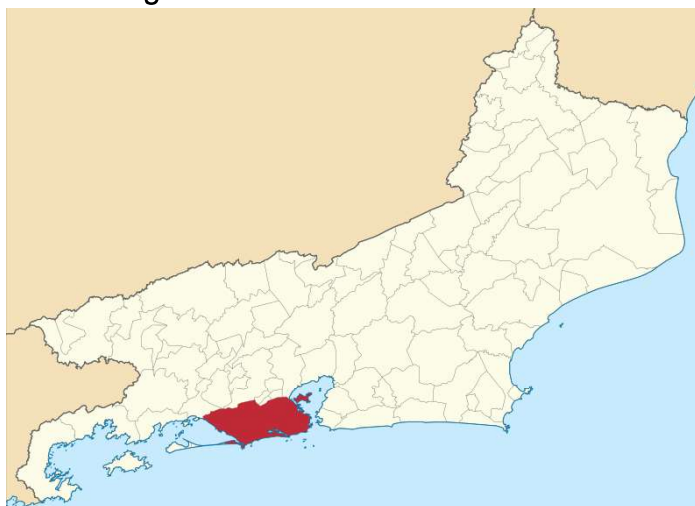
¹⁶ Utilizamos o conceito de Bhabha (2001), de entre-lugar, por interpretamos esse espaço como um espaço simbólico, onde os migrantes podem expressar as suas subjetividades. O espaço reconstruído para a elaboração de suas metáforas que encontram ressonância nos outros migrantes que tentam se estabelecer nesses territórios periféricos, capazes de interagir com eles. Resignificando e reconstruindo as suas subjetividades. O conceito de entre-lugar de Bhabha está relacionado à visão e ao modo como grupos subalternos se posicionam frente ao poder e como realizam estratégias de empoderamento. Tais posicionamentos geram entre-lugares onde aparecem com maior nitidez questões de âmbito comunitário, social e político. Desta forma é que relacionamos esse conceito de Bhabha (2001) com esses grupos de Folias de Reis na RMRJ formados em sua maioria por migrantes que se posicionam frente às ameaças de apagamento de suas memórias.

¹⁷ Depois da Proclamação da República, em 1889, a cidade do Rio de Janeiro se transformou em capital do Brasil, o município neutro virou Distrito Federal e a província do Rio de Janeiro se tornou um estado.

¹⁸ Com a definitiva mudança da capital para Brasília, em 21 de abril de 1960, a cidade do Rio de Janeiro tornou-se o estado da Guanabara. O restante do estado seguiu como estado do Rio de

Janeiro, após a capital federal ser transferida para Brasília. Segundo Lucena (2016), faltava uma semana para a inauguração de Brasília quando o presidente Juscelino Kubitschek sancionou a Lei San Tiago Dantas, que criou o estado da Guanabara (Guanabara, 2020), fixando em 3 de outubro de 1960 as eleições para governador e Assembleia Legislativa do novo estado. O Rio de Janeiro deixa de ser oficialmente a capital do país e se torna a capital da cidade-estado chamada Guanabara. O mapa abaixo demonstra a proporção territorial desse estado em comparação ao estado do Rio de Janeiro

Figura 16- Antigo estado da Guanabara destacado no mapa



Fonte: Memorial da Democracia - Brasil tem mais um estado.

Todavia, foi breve a existência do estado da Guanabara, Com a inauguração da Ponte Presidente Costa e Silva (Rio-Niterói) em 1974, a Fusão que uniu o estado do Rio com o estado da Guanabara ocorreu em 1975, quando foi então estabelecido o território do atual estado do Rio de Janeiro, por meio da fusão, sem consulta popular, dos antigos estados da Guanabara e do Rio de Janeiro. Concomitante foi sancionada a lei que criava oficialmente a RMRJ.

Janeiro. A Guanabara foi o único caso no Brasil de uma cidade-estado, até hoje, só Brasília, na condição de Distrito Federal teve um status parecido (Lucena, 2016).

Figura 17- Obra de construção da Ponte Rio-Niterói



Fonte: Lucena, 2015.

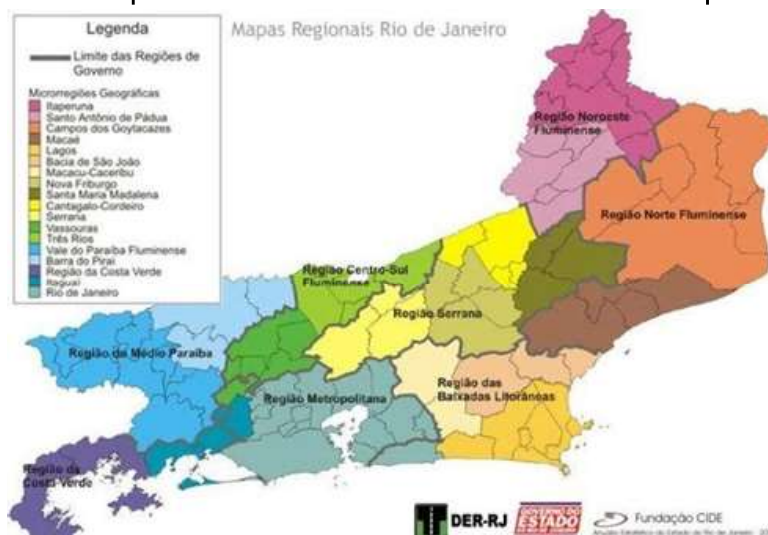
Uma evidência que podemos contatar sobre deslocamento desses devotos dos Santos Reis que migraram para a RMRJ é que os que chegaram do sul do estado da região do Médio Paraíba, fixaram residência na Baixada Fluminense, principalmente nas cidades de Caxias e Nova Iguaçu. Poucos ficaram na Zona Oeste e alguns nas favelas da própria cidade do Rio de Janeiro, como Morro da Mangueira, do Salgueiro, da Formiga e Dona Marta. Já os que migraram da Região Serrana e do Noroeste do estado, se estabeleceram mais em São Gonçalo, Niterói e Itaboraí. Um tempo em que a travessia na Baía de Guanabara só era feita por meio do transporte marítimo (a Barca Cantareira) e levava muito tempo.

E assim se deu o êxodo desses devotos dos Santos Reis que agora habitam a RMRJ. Mas também chegaram devotos dos outros estados da Região Sudeste, principalmente de Minas Gerais e do Espírito Santo. Uma diferenciação deste perfil dos mestres e foliões se dá com Mestre Hevalcy, do Morro da Mangueira na cidade do Rio de Janeiro, que nasceu nesta cidade. No entanto, a folia que herdou tem fortes indícios de ter vindo do estado de Minas Gerais. Conforme a cidade ia demograficamente crescendo¹⁹, a RMRJ principalmente.

¹⁹ O estudo de Abreu (1988) nos leva a compreensão de que a estrutura espacial da cidade capitalista não pode ser dissociada das práticas sociais e dos conflitos existentes entre as classes urbanas, gerando o processo de segregação e de periferização urbana, não só pela localização distante,

O mapa abaixo é atual e se apresenta com um número maior de cidades que no ano da fusão dos estados. Ele nos exemplifica bem como essas cidades da RMRJ estão próximas da capital, por isso também chamadas de Grande Rio.

Figura 18- Mapa do Estado do Rio de Janeiro dividido por regiões



Fonte: Retratos da Arquitetura, 2013.

Fizemos aqui essa parada para nos situarmos melhor sobre os lugares de origem desses foliões dos Santos Reis que se deslocaram das lavouras no interior do estado, a partir da década de 1950, em busca de uma qualidade de vida melhor nesses centros urbanos. São trabalhadores de terras alheias, detentores da herança de um catolicismo popular, conforme podemos ver em Hoornaert (1974), da mesma forma que acontecia na Colônia e no Império.

Esses ‘moradores das terras alheias’ também não tiveram na Nova República a propriedade da terra e nem os ‘direitos trabalhistas’ que já contemplavam os operários urbanos neste momento²⁰, e então migraram, com toda sua bagagem cultural e religiosa para habitar as periferias dessas cidades, foliões que tinham nessa prática participações como brincantes, devotos ou seguidores de uma crença que faz parte das suas visões de mundo.

Nessa perspectiva de êxodo, principalmente por estarmos tratando de uma religiosidade manifestada na fé aos Santos Reis, podemos fazer uma analogia dos desejos manifestados por esses devotos em encontrar territórios mais acolhedores e

mas também pela não acessibilidade ao consumo de bens e serviços, vindo comprovar as nossas hipóteses em ser esses foliões reiseiros, atores não assistidos pelo Estado.

²⁰ Os foliões lavradores, agora são os foliões operários.

prósperos com o livro de Êxodo das escrituras sagradas (embora já tenha citado anteriormente que a intenção aqui não é fazer uma exegese bíblica), que semanticamente representa saída, partida, representado no livro pela libertação do povo de Israel do cativeiro egípcio para herdar a Terra Prometida.

Portadores de um discurso metafísico, esses ‘sacerdotes de viola’ Brandão (1981), passam a ter esperança em melhores conquistas materiais, e chegam para habitar este novo território, onde os conflitos sociais e as disputas religiosas passam a fazer parte de seus cotidianos. A exploração de suas forças de trabalho agora encontram-se nas mãos de novos agentes exploradores, mas a fé e a devoção nos Santos Reis e a aproximação cada vez maior com os ‘Pretos Velhos’ dos terreiros de umbanda que os acolheram, lhes garantem a sustentação necessária para a manutenção das suas tradições, mesmo que reelaboradas ou reinventadas, conforme mediamos com Hobsbawm e Ranger (2008) sobre ser essa uma possibilidade plausível no trânsito da cultura, principalmente quando está ligada ao fenômeno do hibridismo cultural.

Neste sentido, segundo Bhabha (2001), o hibridismo cultural coloca o indivíduo em equilíbrio com o mundo em que vive, pois ele vai adequando e amenizando os sofrimentos (principalmente os psíquicos), as especificidades históricas dos grupos culturais resistem nas suas singularidades e buscam sempre maneiras de se manifestar. A respeito da busca desse equilíbrio ainda vamos encontrar muitas controvérsias no mundo ocidental, principalmente por conta do capitalismo que não deixa de fora esses fazeres, embora não atribua a ele o mesmo valor dado às obras eruditas. Canclini (1989) faz uma crítica a respeito dos projetos da modernidade que fazem uma imagem distorcida das práticas da cultura popular.

Interessam mais os bens culturais – objetos, lendas, músicas – que os agentes que os eram e consomem. Essa fascinação pelos produtos, o descaso pelos processos e agentes sociais que os geram, pelos usos que os modificam, leva a valorizar nos objetos mais a sua repetição que sua transformação [...] (Canclini, 1989, p. 211).

Essa citação nos leva a refletir sobre as dificuldades que esses portadores de uma cultura popular encontram, ainda mais no caso aqui estudado, por ser pautada por uma religiosidade que não compreende os modelos ocidentalizados que remetem a uma certa ‘civildade’, vistos como aqueles que não detêm patrimônio, sempre excluídos dos bens de consumo. Sobre isso Bhabha (2001), discorre da

necessidade desses atores encontrarem estratégias em que o tempo presente não os impossibilite de viver as suas potencialidades simbólicas, para que o desenraizamento sofrido seja motivo de reafirmação de suas identidades e não um apagamento delas.

O que não pode se perder de vista, são as dificuldades encontradas por esses migrantes na metrópole, nas periferias, que os colocam à margem de uma sociedade que nega todo os seus movimentos metafóricos, os quais segundo Bhabha (2001), requerem uma duplicidade na escrita, onde o discurso decolonial se faz necessário para que essa duplicidade na escrita possa incluí-los, numa temporalidade em um movimento de formação cultural e de processos sociais.

Dentro dessa concepção em que Bhabha (2001) coloca a necessidade de um equilíbrio para que essas comunidades deslocadas dos seus espaços inscrevam as suas culturas nas fissuras do presente, onde as interseções, com a nova nação ou comunidade não produzam conflitos entre os seus signos e símbolos. Embora se refira mais diretamente aos refugiados, que encontram abrigo em outra nação, seus conceitos a respeito desse hibridismo cultural que precisa dessa ambivalência de representação, de certa maneira se enquadra a esses devotos migrantes. Este novo lugar em que vivem é o entre-lugar em que as metáforas produzidas garantem as suas memórias históricas.

Os esforços feitos por esses sujeitos que sobretudo tentam manter o sagrado que os sustenta, onde a devoção aos Santos Reis representa a sua religiosidade, para muitos a própria religião, pois não praticam outra, depositam nas relações sociais uma forma de representação cultural em que seus rituais e símbolos possam ser absorvidos e aceitos, mesmo que seja praticado em outro tempo e em outro espaço. Pensamento que nos aproxima muito do argumento de Durkheim (2000), sobre a precariedade de uma vida social sem símbolos.

Entramos aqui um pouco nessa seara social, para entendermos como esses migrantes são frutos desse hibridismo e como elaboram estratégias para o não apagamento de suas memórias. Estratégias produzidas por uma intertextualidade que pode estar nos discursos ocultos, que segundo Scott (2013), são aqueles que mantêm a resistência das culturas populares, dos povos escravizados e de todos os que vivem uma relação de subalternização, colocados em posição de subserviência, assim como esses devotos que deixaram o campo para passarem a ser explorados na cidade.

Nesta linha de pensamento proponho que interpretemos os rumores, os falatórios, as histórias tradicionais, as canções, os gestos, as anedotas e o teatro do oprimido como veículos que servem, entre outras coisas, para que os desvalidos insinuem uma crítica ao poder ao mesmo tempo que se escondem por detrás do anonimato ou de leituras inócuas de sua conduta (Scott, 2013, p. 19).

Segundo o autor, essas práticas também podem funcionar como disfarce das insubordinações ideológicas. Relatando o que observou nas suas investigações, de como os escravos e camponeses se valiam para se apropriar do uso material advindo de seus trabalhos, conceituando essas práticas que se materializam como atos insubordinados de a infrapolítica dos oprimidos. Porém as teorias pós-coloniais é que vão efetivamente manifestar a preocupação com as estruturas sociais sob o efeito do colonialismo. Os discursos de resistência sobre esses efeitos precisam desconstruir essa hegemonia colonial e o entendimento sobre a aceitação do hibridismo como forma de compreender as dissonâncias existentes no discurso. Bhabha (2001), aponta essa necessidade, definindo esse hibridismo assim:

[...] o hibridismo é uma problemática de representação e de individuação colonial que reverte os efeitos da recusa colonialista, de modo que outros saberes 'negados' se infiltrem no discurso dominante e tornem estranha a base de sua autoridade suas regras de conhecimento [...] (Bhabha, 2001, p. 165).

Com essas considerações o autor nos apresenta uma releitura do conceito de hibridização de Bakhtin (2010)²¹, que não tem a proposta de fundir dois pontos de vista diferentes num enunciado, mas colocá-los em dissonância. Um encontro, dentro da arena entre duas consciências linguísticas diferentes, separadas uma da outra por uma época, na diferenciação social e cultural.

Uma mistura de duas linguagens sociais dentro dos limites de um único enunciado; um encontro dentro da arena de um enunciado, entre duas consciências linguísticas diferentes, separadas uma da outra por uma época, pela diferenciação social ou por algum outro fator (Bakhtin, 2010, p. 358).

Esses conceitos de hibridismo que os autores abordam nos ajudam a compreender a importância do pertencimento nos espaços de negociações, onde as pluralidades dos sentidos, mesmo não aprofundando aqui os estudos de linguísticas,

²¹ Neste diálogo os autores não pretendem demonstrar pontos de vista antagônicos sobre o hibridismo, na verdade eles reforçam a necessidade do sentimento de pertencimento da cultura como enfrentamento às correntes sociais hegemônicas que não privilegiam os fazeres populares.

nos dá a dimensão da amplitude do diálogo que Bhabha (2001) mantém com outras teorias com perspectivas anti-hegemônicas, o discurso da investigação necessária para dimensionar a ambiguidade existente que amplia as possibilidades de uma resistência que contesta os discursos coloniais.

Outro exemplo sobre as consequências da ‘aventura colonial’ que podemos aqui expor, para elucidar ainda mais essa questão foi a conceituação feita por Fanon (2008, p. 33), que atribui ao fenômeno da linguagem uma grande importância, “[...] falar é existir absolutamente para o outro [...]”. Se reportando as duas dimensões de relacionamento do negro, com ele próprio e com o branco, mostrando as dissonâncias sociais provocadas pelo efeito da colonização, efeitos esses que precisam ser contestados, buscando sempre a possibilidade de transformar o mundo.

Fanon (2008) nos apresenta seus conceitos voltados para os cânones da diáspora africana, levando em consideração as possibilidades de ser o negro o protagonista de sua própria história, mas se não o fizer, corre o risco de perder a identificação com os seus, por julgar superior os costumes e os feitos do outro povo em que entra em contato. O autor nos exemplifica essa questão em toda a obra. Em uma dessas passagens sobre a negação do antilhano de sua própria história quando chega a Paris dando mais importância à ópera, do que ao seu patuá, o que não lhe dá a chancela de pertencer àquele lugar, muito pelo contrário nunca será reconhecido e guardará sempre um sentimento de inferioridade diante da linguagem europeia, porém ele direciona essas considerações.

Lembremos ainda uma vez que as conclusões às quais chegaremos só são rigorosamente válidas para as Antilhas francesas; não ignoramos, entretanto, que os mesmos comportamentos podem ser encontrados em meio a toda raça que foi colonizada [...] (Fanon, 2008, p. 40).

O autor não ignora que esse mesmo comportamento pode ser encontrado em toda raça que foi colonizada. São as histórias passadas nas penumbras e que necessitam de um outro discurso para que os preconceitos e as discriminações sejam eliminados. Faço dessas considerações uma analogia com a questão da nossa própria brasilidade que fora construída com todo esse legado da cultura dos africanos, mas que no processo histórico fora rejeitada pelos preconceitos racistas coloniais que quis invisibilizá-las.

A necessidade de trazer o pensamento decolonial para esse trabalho também está marcada no fato de ser a maioria desses devotos dos Santos Reis afro-brasileiros, e aí é óbvio que sobre esse fato não desconsideramos as suas participações ativas nas Irmandades dos pretos no século XIX, no catolicismo barroco, Montes (2012), que contribuiu substancialmente para essa religiosidade popular. Embora levando em consideração esse fato para explicar a grande maioria de negros integrantes desses grupos de Folias de Reis e que essa foi uma devoção introduzida pelo catolicismo ibérico, não descartamos em hipótese alguma as suas relações com as crenças africanas e ameríndias que marcam ainda mais o hibridismo contido nas suas celebrações, além do fato, é claro, de serem migrantes. Nos aproximando ainda mais do conceito de Bhabha (2001) sobre as ambivalências contidas nessas experiências.

Vivências religiosas que se desvinculam da visão puramente eurocêntrica de sagrado, mesmo que não tenham consciência disso, contextualizando em suas práticas as conexões com uma africanidade que vem sendo cada vez mais legitimada pelo reconhecimento de sua negritude, assumindo a identidade de sua cultura, assim como no caso que apresentaremos abaixo sobre a cultura híbrida desses foliões e mestres reiseiros.

3.1.1 A cultura híbrida desses foliões devotos dos Santos Reis

Pontuamos acima a ocorrência de um hibridismo cultural que segundo Bhabha (2001) se dá na articulação de uma política histórica de negociação, onde se faz necessário que repensemos as nossas posições sobre a identidade da cultura, no que tange à sua representação e legitimação diante da divisão binária que se faz de passado e presente; tradição e modernidade. A maneira como traduzimos as práticas que se reconfiguram no presente, mas repetidos em nome de uma tradição. Sobre essa problematização o autor nos apresenta o seguinte argumento:

Trata-se do problema de como ao significar o presente, algo vem a ser repetido, relocado e traduzido em nome de uma tradição, sob a aparência de um passado que não é necessariamente um signo fiel da memória histórica [...] (Bhabha, 2001, p. 64-65).

Diante desse argumento do autor não podemos nos furtar a considerar esses grupos de Folias de Reis na RMRJ, que conforme indicam as suas identidades de origem, principalmente dos seus mestres, vamos constatar que migraram da área rural para as periferias das cidades, espaços de intensos conflitos, tanto sociais, como religiosos, com apelos culturais extremamente diferentes dos das suas origens.

Para ilustrarmos como se deu o êxodo desses foliões e mestres reiseiros, vamos recorrer a entrevista narrativa realizada em 15 de dezembro de 2020 feita com o Mestre Fumaça da Folia de Reis Bandeira Nova Flor do Oriente, por ser o que mais nos sinaliza o quanto o processo de migração está imbricado às práticas das Folias de Reis nos espaços urbanos.

Neste recorte sobre o hibridismo cultural que pontuamos trabalho, o Sr. Antonio José da Silva, conhecido como Mestre Fumaça no universo religioso dos devotos dos Santos Reis e por toda comunidade onde reside no bairro Mutuá, município de São Gonçalo na RMRJ, representará os demais, principalmente por conta da sua trajetória no que tange aos processos de migração que sofrera e que constituiu a estrutura simbólica da sua identidade híbrida, o que de certa maneira consentiu toda a produção de sentido na sua relação com as Folias de Reis.

O mestre nos apresenta uma história não só de folião de reis, mas de vida. Sentado, em um final de tarde diante do seu altar ele narra:

[...] por mais incrível que possa parecer nasci no dia 8 de abril de 1941²², era um Sábado de Aleluia, nessa noite abençoada cheguei ao mundo, meu avô que era funcionário da Rede Ferroviária Federal, foi transferido para outra cidade²³ e minha mãe foi junto. Na noite do meu nascimento a macumba do meu avô acontecia na casa, eram os seus rituais com os santos e encantados [...]²⁴ (Mestre Fumaça, 2020).

Continua: “[...] dois anos depois fui registrado no município de Santa Maria Madalena²⁵ mas fomos logo para a Cidade de Trajano de Moraes onde fiquei até os treze anos, quando fugi com um circo que estava na cidade [...]” (Mestre Fumaça, 2020).

²² Tudo leva a crer que o registro civil é que foi feito neste ano (1941). Um tempo em que no interior as crianças não eram registradas logo que nasciam.

²³ Diz ter ido para Engenheiro Passos, segundo a geografia esse é um distrito da cidade de Resende no sul do estado do Rio de Janeiro, mas ele diz que é no sul do Brasil.

²⁴ Podemos relacionar com o Jarê, descrito na obra Torto Arado, de Itamar Vieira Júnior, mas a umbanda também é muito doméstica.

²⁵ Região Serrana do estado do Rio de Janeiro.

Foi contando que desde criança, nos roçados das terras alheias em que vivia com seus pais, cresceu trabalhando e talvez tirando dessa terra apenas o necessário para o seu sustento alimentar.

Mas lá o que mais tinha era Folia de Reis, grupos de trabalhadores que tinham nos Santos Reis muita crença e saíam na noite de Natal de porta em porta para celebrar o nascimento do menino Deus. Desde cedo então, passei a integrar esses grupos e aprendendo como lidar com essa religião (diz com toda firmeza ser essa a sua religião), na macumba ia mais por distração, para conversar com os pretos velhos. Fui crescendo nessa cultura, pegando gosto, com sete anos já acompanhava as folias [...] (Mestre Fumaça, 2020).

Continuamos a conversa, junto às suas filhas Verinha e Mazinha que são integrantes do grupo e hoje as maiores articuladoras para a salvaguarda dessa Bandeira que é o patrimônio do pai. E assim confirmavam toda a história narrada por ele e por vezes complementavam com algum fato. “Fui folião enquanto pequeno, crescendo recebi a atribuição de sanfoneiro, e assim o tempo foi passando e até palhaço de folia fui [...]” (Mestre Fumaça, 2020).

Prossegue narrando sua história de folião e ‘mestre reiseiro’, que só vem a ser mais tarde quando já havia fixado residência no município de São Gonçalo/RJ. Diz: “[...] no dia em que fiz sete anos meu pai me levou nas matas e em uma água corrente colocou sete folhas e disse: esse será o filho do Caboclo Sete Folhas [...]” (uma entidade cultuada na umbanda) (Mestre Fumaça, 2020).

Nesta fala do mestre podemos constatar um paradoxo, ele já havia falado anteriormente que a sua religião era a Folia de Reis e que a sua Bandeira era uma criação da visita que os Magos fizeram à Virgem Maria. Sobre isso, Brandão (2010) sinaliza ser esse um sistema de devoção construído.

Livre de um controle centralizado exercido por hierarquias eclesiásticas com poder de censura, como acontece na igreja, os corpos de saber e as práticas rituais do catolicismo popular observam regras de recriação e difusão próximas aos dos sistemas religiosos de tipo afro-brasileiros [...] (Brandão, 2010, p. 87).

Sobre essa questão já nos reportamos anteriormente, porém o que nos importa aqui é entender que o mestre é o guardião desses saberes e que esse sistema de crenças permite a esses atores foliões criar e incorporar dentro do seu imaginário novos elementos religiosos. Podemos observar no altar do Mestre Fumaça como ele faz a representação da sua fé com a presença de santos

católicos e de outros objetos sagrados como a vela acesa e o copo com água que na umbanda são elementos de forte representação simbólica nas giras, para a atração de boas energias e afastamento de maus espíritos. Nas fitas coloridas da sua bandeira predomina o vermelho em homenagem a São Sebastião, Santo Padroeiro da cidade do Rio de Janeiro, mas que ganha status miraculoso por todos os foliões do estado.

Ora, São Sebastião também é um santo muito festejado nos terreiros de umbanda no seu dia (20 de janeiro), representando o orixá Oxóssi. Podemos compreender em Montes (2012) como a presença do catolicismo popular dialogou com toda essa significação simbólica dos povos africanos que permanecem vivas no imaginário desses devotos dos Santos Reis.

Essas são, no entanto, as bases do catolicismo popular, que viria a ser chamado de 'tradicional', e que se expressa nas Folias de Reis ou do Divino, na celebração do antigo poder de São Sebastião ainda invocado contra a peste, a fome e a guerra, que continuam a perseguir como ameaça constante a existência dos pobres, nas festas dos santos padroeiro, nas comemorações juninas, nos pastoris e no bumba meu boi nos autos de Natal [...] (Montes, 2012, p. 60).

Soa perfeita a análise da autora, a respeito de como esses devotos foliões têm com o santo toda uma relação de confiança nos seus poderes. Neste dia da entrevista em plena pandemia da Covid-19, a peste que assola os nossos tempos, o mestre o invocava a todo momento: “[...] tenho fé no glorioso São Sebastião que essa peste não irá nos destruir!”. Também ouvi de outros foliões e dos outros dois mestres que estão fazendo parte desta pesquisa a mesma invocação. É isso, tempos difíceis, de fome, de guerra e de pestes. Que São Sebastião nos livre!

Ao nos reportar aqui ao catolicismo popular que permitiu essa interlocução com outras crenças, não estamos voltando ao passado, mas demonstrando como ele está presente na contemporaneidade. Mediamos aqui com as teorias pós-coloniais sim, pois a memória cultural não se apaga, elas negociam espaços no entre-tempo e no entre-lugar em que metaforicamente se enunciam. Segundo Bhabha (2001, p. 41), “[...] essas são fronteiras da existência insurgente e intersticial da cultura [...]”.

E assim com a fé que deposita nos Santos Reis e em outros santos e divindades que ele faz questão de cultivar no altar da sede de sua Bandeira, o

Mestre Fumaça vai narrando a sua trajetória como folião, devoto e mestre de Folia de Reis, como numa linha de tempo, continua:

[...] depois de fugir com o circo, voltei a Trajano de Moraes com dezoito anos para servir ao quartel e começo a brincar de palhaço nas folias. No ano de 1958 retorno ao circo. Em 1962 vou morar na cidade de Itaboraí e de lá ia para a cidade de Niterói no bairro Engenhoca²⁶brincar de palhaço na Bandeira Flor de Laranjeira. Chego a São Gonçalo no ano de 1970 [...](Mestre Fumaça, 2020).

Neste momento percebo que ele não fala com tanta segurança sobre esta data, e pergunta a sua filha: “não é isso Verinha”? E continua:

[...] passei a sair na Bandeira Estrela da Guia,²⁷mas logo fui para a Bandeira Estrela Matutina no bairro Venda da Cruz, e fiquei nessa folia por seis anos, brincando de palhaço e voltei para a Bandeira Estrela da Guia [...](Mestre Fumaça, 2020).

Figura 19 - Mestre Fumaça em Altar Sede da Bandeira



Fonte: Hélio Azevedo, 2020.

Segundo pesquisas empíricas com levantamento de fotografias, registros em livros de historiadores da época e relatos dos mestres e foliões que ainda estão na ativa e outros que mesmo não saindo ou acompanhado Folias de Reis deram os seus depoimentos. Estas pesquisas foram implementadas no município de São Gonçalo através da Secretaria de Turismo e Cultura, do ano de 1997 ao ano de

²⁶ Já não existem mais grupos de Folias de Reis no município de Niterói (RMRJ).

²⁷ É interessante frisar aqui que a Bandeira Estrela da Guia saiu por 50 anos e foi do saudoso Mestre José Soares, uma santidade em pessoa, grande rezador de ladainha do bairro Mutuapira na cidade de São Gonçalo/RJ.

2008, em que estive na coordenação, para levantar dados sobre o patrimônio imaterial da cidade. Neste período conseguimos sinalizar um quantitativo de 12 grupos que se formaram ou chegaram na cidade a partir do ano de 1945.

Segundo relatos de alguns mestres reiseiros, a ocorrência da primeira Folia de Reis na cidade foi em 1945, embora este número tenha se intensificado no final da década de 1950, quando as ofertas de trabalhos das então promissoras indústrias da cidade que tiveram um período de grande repercussão econômica [...] (Cruz, 2018, p. 30).

Adiante vamos considerar outras questões relevantes que atraíam esses devotos dos Santos Reis para a RMRJ, mas agora continuamos com o Mestre Fumaça que conclui a sua narrativa sobre as suas passagens em variados grupos de folias. Prossegue então o mestre:

[...] em seguida, caso com a filha do Mestre Manoel Barcelos que era mestre da Bandeira Flor do Oriente, com quem tive meus filhos. Fiquei nesta bandeira por um bom tempo, mas não consegui me adaptar ao tipo de disciplina (não explicou, mesmo sendo perguntado como era essa disciplina), e no ano de 1983 saio do grupo, aí junto uns foliões conhecidos e meus dois filhos mais velhos, a menina com nove e o menino com 13 anos e fundo a Bandeira Nova Flor do Oriente. Desde então sigo com ela a minha jornada. Hoje já tenho bisnetos no grupo, seguindo Reis, porque Reis é devoção. Essa Bandeira representa tudo para mim [...] (Mestre Fumaça, 2020).

Aponta Souza (2020), que tem um trabalho etnográfico de extrema importância sobre a Bandeira Nova Flor do Oriente do Mestre Fumaça, desenvolvido na sua tese de doutoramento em antropologia pela UFF (Universidade Federal Fluminense), que se materializou nesta obra, há a necessidade de um fortalecimento nas relações de amizade, parentesco e vizinhança para a circularidade desses grupos nesses espaços liminares, ou seja, o imper do estabelecimento de uma cartografia social, para o cumprimento dos seus rituais, tanto em casa, quanto nas ruas.

Esses territórios periféricos para onde esses devotos migraram estão cada vez mais hierarquizados. Mais adiante vamos poder ver melhor como a violência e o descaso do Estado os deixam cada vez mais vulneráveis e desprovidos dos direitos humanos fundamentais.

No contexto dessa cultura híbrida que compreende o universo dos que sofreram deslocamento, é também uma realidade dos que não migraram, dos que já

estavam e vão entrar em contato com os que chegam para então transformar esses lugares onde os conflitos sociais e a violência afloram e que metaforicamente o transformam no entre-lugar, vislumbrando a possibilidade de realizar seus sonhos, como bem expressou Bhabha (2001), onde as subjetividades de suas crenças precisam abolir o discurso colonial que não reconhece esses saberes e crenças como expressões religiosas e como signos de identidade de suas realidades e dos seus significantes híbridos.

A casa do mestre fica de frente à escadaria ainda de barro, feita na entrada do portão. A sede que tem o altar, também é a sua sala. Na foto abaixo o grupo se organiza na frente da casa/sede da bandeira. Os códigos que decifram as devoções do mestre estão sempre presentes por toda casa, inclusive a 'bandeira do flamengo'. Neste espaço na frente da casa (não visualizado totalmente na imagem) é onde acontecem as suas festas de arremate. Podemos perceber que o chão é contínuo de barro, o que não é comum nos outros grupos da região, em outro momento vou perguntar ao mestre por que ele o mantém assim orgânico.

Figura 20- Foliões e mestre na sede da FRNF Máscaras contra o Corona vírus



Fonte: Hélio Azevedo, 2021.

Outro fato interessante sobre a maioria desses grupos, que podemos interpretar, é esse fardamento paramilitar, que lhes confere uma certa chancela para circularem nos seus giros e que tem muita relação com o período da ditadura militar (mesmo inconscientemente), quando saíam às ruas para cumprir seus rituais. Havia

muita perseguição policial contra eles nesse período, foi preciso muita negociação por parte de mediadores intelectuais, folcloristas e algumas instituições, para sensibilizar o Poder Legislativo para que promulgasse uma Lei estadual a fim de extinguir a necessidade de se ter um alvará da Delegacia de Polícia local para circular livremente. Segundo documento mencionado por Cruz (2018), a Lei de nº 1989, de autoria do Deputado Estadual Paulo Banana, assinada pelo Governador Leonel de Moura Brizola em 23 de abril 1992, isenta essa obrigatoriedade.

Negociações políticas, conforme reporta Bhabha (2001, p. 240), fazem parte das estratégias de negociação, “[...] legitimadoras de emancipação, de encenar outros antagonismos sociais [...]”. É a contínua transformação dos pensamentos que projetam as lutas contra as dissonâncias estruturais de uma determinada sociedade.

Aludimos aqui a essa trajetória de migração desse devoto, que em sua peregrinação não abandonou a sua relação com o sagrado que para ele está representado na sua bandeira, mesmo com toda a tensão existente para a sua permanência nesse lugar que doravante mora, um bairro periférico de um município de IDH baixíssimo, com uma população estimada em mais de 1000.000 de habitantes (aguardando censo em 2022). Segundo Freire (2009), o aumento da migração se deu pelo baixo custo das terras, por conta da industrialização que se expandiu na cidade e a crise agrária causada pela onda do capitalismo em 1929, deixando essas terras ociosas e fazendo com que as pessoas fossem atraídas para esses loteamentos com custos bem acessíveis. Assim elas ficaram mais próximas da Capital Federal, ainda situada na cidade do Rio de Janeiro, até o ano de 1960. Foi o que podemos observar na sede da Folia de Reis Nova Flor do Oriente, onde também é a casa do mestre e de alguns de seus filhos, filhas e netos, no espaço do terreno que é bastante grande em relação aos loteamentos que existem hoje.

Sobre essa questão, é possível mediar com Canclini (2003) sobre a lógica da globalização imaginada na América Latina e seus paradoxos, que de certa maneira dialogam de forma muito peculiar com as produções das culturas populares, tentando também homogeneizá-las, ao invés de promoverem a interculturalidade, fronteiras que se abrem e povos que se comunicam causando uma certa fluidez, que pode ser contraditória.

Seus argumentos se apoiam nos números do aumento das transações e da rapidez e simultaneidade com que agora se realizam: volume e velocidade. A par disso, os estudos sobre migração, transculturação e outras experiências interculturais estão cheios de relatos de desarraigamentos e conflitos, fronteiras que se renovam e desejo de restaurar unidades nacionais, étnicas ou familiares perdidos: intensidade e memória [...] (Canclini, 2003, p. 31-32).

Neste sentido esse entre-lugar se torna o espaço de salvaguarda da memória camponesa desses foliões, é a sua inscrição nessa existência fronteiriça, Bhabha (2001, p. 35), “[...] onde o psíquico e o social desenvolvem uma intimidade intersticial [...]”.

3.2 O entre-lugar onde essas representações simbólicas acontecem

Quando Bhabha (2001, p. 67) se vale da literatura para interpretar o mundo real ao qual as metáforas estão presente no cotidiano, “[...] desafiando nossa noção de identidade histórica da cultura como forma homogeneizante [...]”, as possibilidades de compreendermos que as ambivalências e contradições existentes nos sistemas culturais não sustentam as prerrogativas de originalidade autenticadas pelo passado, portanto, não podem ser interpretados como um código integrado.

Ao analisarmos como os processos de migração que levaram esses devotos dos santos Reis a viverem em outros territórios, diferentes nos mais variados aspectos dos de origem e que mesmo assim não abandonaram as suas crenças, não engessamos os seus saberes no passado, pontuamos todas as contradições e adequações que tiveram que fazer para que não perdessem as suas identidades históricas, reconhecendo, mesmo nas análises empíricas que fizemos de suas narrativas, uma construção híbrida de códigos ressignificados.

Ao percebermos o quanto foram recriadas as identidades desses devotos durante esses processos de migração que não apagou as suas memórias, mas as reconstruiu na perspectiva das diferenças culturais enquanto sistemas de identificação que autorizam a sua aplicabilidade. Para Bhabha (2001) se diferencia da diversidade cultural, uma epistemologia tratada como conhecimento empírico, uma categoria estética, enquanto a diferença cultural está pautada nas práticas de dominação política de resistência. Territórios novos apropriados, às vezes negado, ao qual chamamos aqui de entre-lugar, que segundo o conceito de Bhabha:

[...] esses entre-lugares fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação, singular ou coletiva, que dão início a novos signos de identidades e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade [...] (Bhabha, 2001, p. 20).

É esse novo espaço geográfico que habita os sonhos, as crenças, trazendo esse sentido metafórico, onde se materializa as singularidades do sujeito, para que a sua memória não se apague. Segundo Santos (2002, p. 61), “[...] a cultura e a territorialidade são de certo modo sinônimos [...]”. Partindo do princípio de que a cultura é resultado do processo de viver e das relações sociais ocorridas nesse processo e a territorialidade é o resultado dessas relações entre o homem e o meio em que vive. Pode até parecer simplificado esse conceito elaborado pelo autor, porém ele nos transporta a toda complexidade existente nas relações humanas, pautadas por suas experiências passadas e a interpretação que se faz do presente, para que não sejam equivocadas as subjetividades que precisam desse espaço para reinventarem as suas histórias e reivindicarem os seus direitos.

Neste sentido, ainda podemos dialogar com Bhabha (2001) sobre ser esses entre-lugares elaborados estrategicamente para que os valores culturais sejam negociados, inclusive nas diferenças. Mesmo o autor fazendo essas análises a partir das negociações com povos que estão passando situações de conflitos, como os imigrantes que habitam nações em que as fronteiras étnicas estão evidenciadas, principalmente as violências racializadas que assistimos todos os dias nos noticiários de TV ou na internet, precisamos compreender em que medida esses embates também perpassam o cotidiano desses devotos, mesmo não estando em outro país. As indagações podem surgir como indicativos para a compreensão desse contexto em que os diálogos podem ser extremamente antagônicos.

Os termos do embate cultural, seja através de antagonismo ou afeição são produzidos performaticamente. A representação da diferença não deve ser lida apressadamente como o reflexo de traços culturais ou étnicos preestabelecidos inscritos na lápide fixa da tradição [...] (Bhabha, 2001, p. 20).

As narrativas do Mestre Fumaça apresentam, embora ele não fale diretamente sobre isso, esse antagonismo dialógico do Estado e de uma determinada elite em relação às lutas desses migrantes, portadores de uma cultura religiosa tradicional que não é de interesse de um sistema hegemônico (atualmente) conferir-lhe legitimidade, principalmente por conta de outras correntes religiosas que

assumem um protagonismo dentro da estrutura de poder do Brasil. Daí a complexidade dessa negociação, que só nos momentos de transformações históricas, assim sinaliza Bhabha (2001) , conquistam o direito de se expressar a partir da periferia, privilégio que não depende do poder da tradição, mas das lutas que conferem autoridade aos hibridismos culturais.

Esses devotos foliões, mesmo diante de toda contrariedade que insiste em não descortinar o véu que põe na penumbra as suas potencialidades, usam suas astúcias para a reinscrição na cultura, no desejo de serem legitimados. Montes (2012), aponta um forte exemplo dessa tenacidade que são as participações que eles fazem com performances artísticas nos festivais, congressos, e outros festejos em que reinventam outras formas de sacralidade que possam resultar em projeção social.

3.2.1 Entre-lugar da resistência cultural

Como já pontuamos, trata-se de um espaço simbólico, recriado e ressignificado para que as subjetividades possam se expressar, autorizadas por um discurso que parte das periferias e se legitimam a partir da rejeição à supremacia da diferença cultural enquanto proposta de dominação. Bhabha (2001, p. 64) indica, ser “[...] essa uma luta que se dá entre o tempo e a narrativa historicistas, teológicos ou míticos do tradicionalismo [...]”. É justamente o espaço onde essas ideias irão enunciar um campo político (esquerda ou direita) que não deixa também de ser religioso, e que tem toda uma relação com a aceitação ou negação dessa diferença cultural.

É a própria autoridade da cultura como conhecimento da verdade referencial que está em questão no conceito e no momento da enunciação. O processo enunciativo introduz uma quebra no presente performativo da identificação cultural, uma quebra entre a exigência culturalista tradicional de um modelo, uma tradição, uma comunidade, um sistema estável de referência e a negação necessária da certeza na articulação de novas exigências, significados e estratégias culturais no presente político como prática de dominação ou resistência [...] (Bhabha, 2001, p. 64).

Falamos que esse entre-lugar²⁸ é o espaço das metáforas, por ser justamente o espaço de resistência da diversidade cultural e religiosa, espaços onde as subjetividades podem ser expressas, porém é este também, um espaço político e não podemos esquecer disso. Essa quebra no enunciado é provocada pela ordem hegemônica, que pode ou não autorizar a diversidade cultural, mesmo assim ainda coloca em supremacia a diferença existente entre essas culturas. Diferenças essas marcadas pelos privilégios sociais que faz com uma cultura se sinta autorizada a dominar a outra.

Se o hibridismo cultural resolve muito desses embates, por si só ele não resolveria essa questão da representação legítima desses sujeitos que sofreram deslocamentos dos seus lugares de origem. Eles sempre estarão em negociação para que suas memórias não se apaguem, mesmo que não estejam em desvantagem social. Como no caso dos diversos intelectuais que abordam esses conceitos advindos das críticas pós-coloniais contemporâneas. Burke (2003) faz uma abordagem em que caracteriza as diásporas ou as suas histórias de deslocamento, ou seja, o lugar de fala dos intelectuais inseridos neste contexto. As estratégias elaboradas a partir da cultura para Bhabha (2001), são estratégias de sobrevivência, tanto transnacional como tradutória.

A dimensão transnacional da transformação cultural – migração, diáspora, deslocamento, relocação - torna o processo de tradução cultural uma forma complexa de significação. O discurso natural(izado), unificador da 'nação', dos 'povos' ou da tradição 'popular' autêntica, esses mitos incrustados da particularidade da cultura, não pode ter referências imediatas. A grande, embora desestabilizadora, vantagem dessa posição é que ela nos torna progressivamente conscientes da construção da cultura e da invenção da tradição (Bhabha, 2001).

Assim foi que ouvimos esses interlocutores, aos quais chamei aqui de devotos dos Santos Reis, as suas próprias histórias de migrantes que trouxeram na bagagem uma diversidade enorme de costumes, mas uma crença que os uniformiza no sentido da fé. Foi assim que “[...] o Mestre Fumaça nos revelou ser Folias de Reis

²⁸ Em um diálogo mais estreito com Fanon (2008), ao se reportar às diferenças culturais encontradas nos espaços em que residem os migrantes, imposições de consumo, sem levar em consideração as representações culturais e interpretações legítimas dos que chegam. Nesta lógica é que podemos compreender melhor como o entre-lugar de Bhabha (2001), é o espaço metafórico necessário de sobrevivência psíquica e para reestabelecer a integridade física e social. Na zona de instabilidade onde o povo reside se faz necessário o discurso de enfrentamento à toda representação colonial que não permite a elaboração de outros códigos culturais que não estejam em sua ordem hegemônica.

a sua religião [...]”, fala também do Mestre Hevalcy e do Mestre Claudio, embora este último não tenha feito o discurso velado sobre as suas práticas na umbanda, mesmo assim faz a distinção, dizendo que seguir Reis é uma religião. Embora tendo consciência que estão vivendo em outro lugar, onde essas práticas e essas devoções não faziam parte do imaginário das pessoas, eles conseguem expressar o sentido da cultura, como sinaliza Bhabha (2001, p. 240) fora do objeto da arte. “A cultura se adianta para criar uma textualidade simbólica, para dar ao cotidiano alienante uma aura de individualidade, uma promessa de prazer [...]”.

Particularizando esse discurso chamo a atenção para o agravamento dessas questões no nosso país, que já estava avançando, mesmo que ainda lentamente na revisão desses discursos hegemônicos, coloniais, que colocam às margens as vozes culturais das periferias e das minorias étnico-raciais e de gêneros.

Os migrantes e imigrantes sempre precisaram desenvolver estratégias para a sobrevivência das suas tradições culturais, mas nesses tempos de paradoxos e contradições políticas, econômicas, ambientais e religiosas tão acentuados, como os que estão acontecendo de forma descompromissada, incentivados pelo poder público no Brasil²⁹, faz com que o esforço seja triplicado, tanto dos migrantes que buscam a sua territorialização no sentido amplo, isto quer dizer um entre-lugar, onde esse território não se limite ao espaço geográfico, que à ele esteja imbricado às subjetividades de suas crenças, suas histórias, onde possam inscrever as suas identidades culturais, enquanto minorias marginalizadas pelo discurso de ódio.

3.2.2 O movimento metafórico do entre-tempo

As complexas negociações das comunidades imaginadas, assim como tiveram que elaborar esses devotos dos Santos Reis as suas, necessitam de outro tempo, além do horizontal para a escrita dos seus signos. Já falamos aqui das intercessões ambivalentes apontadas por Bhabha (2001), nos enunciados desses sujeitos que vivem essa duplicidade na escrita, por conta da sua condição híbrida de migrante.

Se em nossa teoria itinerante, estamos conscientes da metafóricidade dos povos de comunidades imaginadas, migrantes ou metropolitanos, então veremos que o espaço do povo, nação moderna, nunca é simplesmente

²⁹ Menção feita principalmente em relação ao período de governo da extrema direita, 2019- 2022.

horizontal. Seu movimento metafórico requer um tipo de duplicidade de escrita, uma temporalidade de representação que se move entre formações culturais e processos sociais sem uma lógica causal centrada. E tais movimentos culturais dispensam o tempo homogêneo, visual da sociedade horizontal [...] (Bhabha, 2001, p. 201).

E foi assim que observamos nas narrativas dos mestres, principalmente quando se reportam a 'Jornada dos Santos Reis' em que eles representam em outro tempo e em outro espaço, e agora nesse 'entre-lugar', uma conexão direta com o argumento de Bhabha (2001, p. 201) sobre ser a autoridade narrativa desses sujeitos: "[...] a presença de uma energia não sequencial proveniente da memória histórica e da subjetividade [...]". O que de forma alguma invalida as suas experiências com o sagrado que as gerou.

Um bom exemplo para entendermos essa questão é a musicalidade desses grupos. Os seus 'cantorios' estão pautados por uma tradicionalidade, a música, que se chama toada, é no estilo responsorial, remetendo os cantos das igrejas primitivas no Brasil, implantadas pelo catolicismo ibérico medieval. Existe uma sequência de fundamentos e regras no ritual para a sua execução. Porém, essa tradicionalidade é atravessada pelos estilos musicais da comunidade a qual o grupo está inserido.

Em entrevista feita com o Mestre Hevalcy da Folia de Reis Sagrada Família da Mangueira em 18 de maio de 2022, sobre a musicalidade do seu grupo, ele garantiu que não insere outros ritmos musicais nas cantorias.

A Musicóloga Yara Moreyra (1979) diz ser a Folia de Reis uma manifestação mais paralitúrgica que profana, pelo papel religioso que ela exerce. A autora estabelece ainda algumas analogias em torno dos cortejos festivos afirmando estarem na origem dos autos do Padre José de Anchieta a forma como cantam até hoje as Folias dos Santos Reis.

No entanto, não é essa 'pureza' musical que percebemos nas entrelinhas das batidas de caixas que a Sagrada Família da Mangueira faz durante o ritual. As próprias cores usadas nos seus fardamentos já denunciam a aproximação com o GRES Estação Primeira de Mangueira. Um contexto que se aproxima inexoravelmente das argumentações de Bhabha (2001, p. 240), a propósito da duplicidade da escrita e da necessidade de negociações para que na marca desse espaço de conflitos, porém produtivo, "[...] possa emergir das fronteiras reguladas do discurso social [...]" toda significação cultural.

A Sagrada Família da Mangueira é a folia que contribuiu para essa entrevista episódica, por ser o grupo entre os que aqui estão sendo pesquisados o que mais dispõe de instrumentos musicais, e pelo fato de o Mestre Hevalcy dominar todos os instrumentos que dispõe, herança que diz ter recebido do pai que era músico seresteiro e do seu avô sanfoneiro. Perguntado sobre qual instrumento musical ele toca no grupo, responde que toca todos os instrumentos disponíveis. Veja na figura abaixo na sua festa de arremate 2022 a sua riqueza instrumental.

Figura 21 - A toada da FRSFM Festa de arremate



Fonte: Hélio Azevedo, 2022.

As singularidades contidas no discurso do mestre, destacam as potencialidades desses atores, foliões de reis que mantêm a tradição dentro dos fluxos da cultura, assumindo no grupo uma posição hierárquica onde o artista-devoto se revela como cantor, instrumentista, dançarino e improvisador, obedecendo ou comandando, de acordo com o seu papel, ou seja, com a função que ocupa dentro do grupo, Brandão (2010). Mas é no coletivo que vai se revelar o desejo de afirmação da identidade em que os laços de solidariedade e cooperação assumem uma dimensão intersticial, em que a salvaguarda da memória está relacionada à continuidade da tradição, porém levando em consideração o que Bhabha (2001, p. 23), pontua sobre o “[...] presente não poder ser encarado simplesmente como uma ruptura ou um vínculo com o passado ou o futuro [...]”.

Nessa afirmativa de que a cultura emerge das fronteiras do discurso social, descontínuos e desiguais, as teorias pós-coloniais tentam revisar as estruturas

binárias de oposição, onde as perspectivas holísticas explicam com muito mais plausibilidade o lugar híbrido do valor cultural e o tempo transversal das narrativas.

3.2.3 O processo de reinscrição na cultura

Essa reinscrição se dá à medida em que os hibridismos culturais vão sendo autorizados por intermédio das conquistas dos direitos dos sujeitos de se expressarem nas zonas liminares em que os discursos se articulam na heterogeneidade das culturas, nas tensões que emergem no 'entre-tempo' entre os símbolos e a ordem social. Direitos conquistados no âmbito da política sim, mas antes disso eles precisam ser legitimados pela coletividade, é o sentimento de pertencimento que faz com que as subjetividades sejam autorizadas, não por um discurso unilateral, mas pela heterogeneidade das expressões do entre-lugar.

A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. O 'direito' de se expressar a partir da periferia do poder e do privilégio autorizado não depende da persistência da tradição; ele é alimentado pelo poder da tradição de se reinscrever através das condições de contingência e contrariedade que presidem sobre as vidas dos que estão na 'minorias' [...] (Bhabha, 2001, p. 21).

O autor chama a atenção para a lógica desse discurso contido na crítica pós-colonial sobre as patologias sociais causadas pelos discursos ideológicos da modernidade que insistem tratar de forma hegemônica as histórias das nações, comunidades ou povos, seja pelo viés racial ou social ou mesmo de gênero. Discurso de inferiorização, principalmente em relação aos países que sofreram as contingências da colonização.

Neste sentido podemos mediar também com Canclini (1998), sobre como uma força alheia e dominadora que busca substituir o tradicional, sem levar em consideração a heterogeneidade multitemporal das nações buscam se sobressair. Reforçando o pensamento de Bhabha (2001). Para quem na reinscrição da cultura, as comunidades imaginadas precisam que as suas representações simbólicas dispensem o tempo homogêneo.

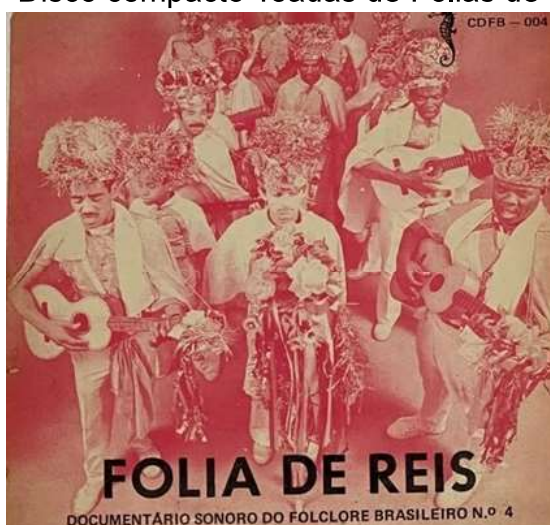
Canclini (1998) ainda alerta sobre os processos de construção de uma cultura híbrida na América Latina, onde a modernidade interpretou esse conceito como sinônimo de pluralidade, totalmente incoerente ao mesclar as relações entre

hegemônicos e subalternos, tradicional e moderno, cultura tradicional com cultura de massa. O que de certo modo vai despertar as chamadas utopias do mercado que não deixaram de fora esses devotos/artistas dos Santos Reis.

Obviamente que o fato desses devotos trazerem a marca da tradicionalidade de uma religião hegemônica, que mesmo com todas as controvérsias que já evidenciamos aqui, ela inspirou um ethos festivo, e o próprio fato de habitarem um espaço autorizado pelas metáforas imbricadas à sua cultura, exige que dialoguem com a 'ordem' local. O que os leva a participar de apresentações públicas, fora das datas rituais.

As pesquisas relevantes de alguns intelectuais sobre a temática (principalmente dos folcloristas), que começam a registrar esses fazeres, levou-os a gravar as suas toadas em vinil na década de 1970, o que desperta demasiadamente o desejo em fazer parte desse mercado fonográfico. Na década de 1990 gravam CD nos estúdios musicais que se ampliam. O marco dessas gravações está na coleção do 'Documentário Sonoro do Folclore Brasileiro nº 4, FUNARTE'³⁰. Conforme pode ser visto na capa do disco³¹ colocada abaixo do ano de 1977, que traz a foto do icônico grupo 'Folia de Reis Estrela d'Alva do Oriente' do saudoso Mestre Teodoro que veio das Minas Gerais, da cidade de Muriaé e fixou residência no bairro da Penha, trazendo na bagagem esse presente de tamanha representatividade para a cidade do Rio de Janeiro.

Figura 22- Disco compacto Toadas de Foliás de Reis (1977)



Fonte: Acervo da Autora.

³⁰ Fundação Nacional de Artes.

³¹ Cedido pela antiga Divisão de Folclore do INEPAC/RJ.

Disco compacto, lado A com a toada de abertura e o lado B com a chula do ‘Palhaço Gigante’ que fazia parte da Folia Manjedoura da Mangueira/RJ, um dos mais conhecidos no Brasil, pela sua performance em fazer versos. Sua atuação expressiva influenciou uma geração de palhaços de Folias de Reis. Gigante fez apresentações até no exterior. Gigante pela sua altura, mas gigante também pela sua capacidade de improvisar versos repletos de nexos ao contexto em que se dirigia ou o qual estava inserido.

É relevante aqui ressaltar que esses devotos artistas, embora dominem o instrumento musical de corda ou percussão, são autodidatas, não frequentaram escola de música, e muitos nem a escola elementar, portanto não leem partituras, salvaguarda um ou outro músico que passou pela academia, que se afeiçoa ao grupo e colabora com a sua arte.

Se o mercado cultural de massa influenciou esses artistas-devotos dos Santos Reis a gravarem as suas toadas, também houve um interesse desse mercado por essas cantigas de Reis e a partir da década de 1970, quando elas chegam ao mercado fonográfico na voz de grandes intérpretes, como podemos conferir que a Quadro 1 abaixo que faz uma linha de tempo com dez dessas músicas. Algumas do repertório do cancionário popular revisitadas e outras autorais.

Quadro 1 - Relação dos cantores e compositores

MÚSICA	ANO	CANTOR/COMPOSITOR
Folia de Reis	1970	Martinho da Vila
A Festa dos Santos Reis	1971	Tim Maia /Márcio Leonardo
Cálix Bento	1976	Milton Nascimento /Tavinho Moura
Nas Lonjuras Dessa Terra	1982	Rubinho do Vale
Noite de Santo Reis	1986	Elomar
Hino da Folia de Reis	1987	Pena Branca e Xavantinho
Reza de Folia	2000	Chico Lobo
Cantos de Folia	2010	Maurício Tizumba
Os Três Reis Magos	2012	Flávio Henrique
Folia de Reis	2014	Maria Bethânia/Roque Silva

Fonte: Esquina Musical.

Essa correspondência é um valioso exemplo de como esses sujeitos fazem as suas reinscrições na cultura, sem abandonar as crenças que trazem sentido para suas vidas. Um bom exemplo de que se essas 'apropriações' forem de forma respeitosa, o mercado pode se utilizar desses saberes populares, desde que lhe atribua o valor correspondente aos das produções eruditas.

De certa maneira esse diálogo já foi feito aqui com Canclini (1989) quando excluimos toda visão romântica que possa se fazer sobre essas representações simbólicas ficarem no passado e a elas não serem atribuídos valor monetário, o que é impossível dentro de uma economia capitalista. O autor retrata muito bem isso quando traz exemplos como, a mercantilização do artesanato e das festas populares que atraem turistas para o México, e as comunidades tradicionais encontram nesse mercado uma maneira de sobreviver, o que não exclui os conflitos interculturais provocados por esse capitalismo, que insiste em descaracterizar as subjetividades simbólicas desses 'produtos', tentando os homogeneizar. Neste momento é que entra em cena a importância de se compreender as ambivalências da memória citadas por Bhabha (2001), para que as identidades históricas não sejam desprezadas e esquecidas.

3.3 A construção da memória coletiva

Diante das colocações de Bhabha (2001, p. 35) sobre a necessidade de se reconhecer o hibridismo cultural dentro de uma realidade intervalar, onde as esferas da vida precisam corresponder a uma temporalidade, "[...] habitar a casa ao mesmo tempo em que produz uma imagem do mundo da história [...]". De maneira que as diversidades culturais façam a travessia da diferença cultural, respeitando as suas especificidades históricas.

A preocupação aqui exposta sobre a preservação dessa memória está ligada à questão da sobrevivência das identidades dos povos e indivíduos que sofreram deslocamentos, neste sentido, reconhecemos o seu conceito mais generalizado da capacidade dos seres humanos em adquirir, armazenar e evocar informações. Porém não foi isso que abordamos aqui. A reflexão feita nas mediações com os autores nos leva ao entendimento de que essa interpretação precisa dessa memória como um elemento constituinte de uma identidade individual ou coletiva, mas sobretudo que não perca o sentimento de continuidade.

Para Bhabha (2001) essa seria a forma eficaz de gravarmos as nossas histórias, seus símbolos e mitos nos recônditos mais profundos do nosso inconsciente. O autor então relaciona as suas ponderações, com o pensamento de Benjamin (2018), sobre como a autenticidade da obra de arte tem o poder de conferir testemunho à história e de como a perda de sua aura pode interferir nesse testemunho.

Quando a visibilidade histórica já se apagou, quando o presente do indicativo do testemunho perde o poder de capturar, aí os deslocamentos da memória e as indireções da arte nos oferecem a imagem de nossa sobrevivência psíquica. Viver no mundo estranho, encontrar suas ambivalências e ambiguidades encenadas na casa da ficção, ou encontrar sua separação e divisão representadas na obra de arte, é também afirmar um profundo desejo de solidariedade social (Bhabha, 2001, p. 42).

Essa é uma argumentação que vem nos sinalizar para a importância das representações simbólicas em nossa sobrevivência psíquica, relacionando esse poder do testemunho histórico, dado aqui por esses mestres foliões, que explicitaram, mesmo que tenhamos capturado nas entrelinhas as estratégias que elaboram para viabilizar uma passagem intersticial para a preservação de suas memórias. Pollak (1992) chamou a atenção, sobre ser esse um fenômeno também psíquico.

Nessa construção da identidade - e aí recorro à literatura da psicologia social, e em parte da psicanálise- há três elementos essenciais. Há a unidade física, ou seja, o sentimento de ter fronteiras físicas no caso do corpo da pessoa, ou fronteiras de pertencimento ao grupo, no caso de um coletivo; há a continuidade dentro do tempo no sentido físico da palavra; mas também no sentido moral e psicológico [...] (Pollak, 1992, p. 204).

O autor ainda ressalta para a realidade de a memória ser um fenômeno construído no coletivo, com o sentimento de continuidade, para que mesmo diante das imposições e contrariedades do sistema, ela se mantenha viva. Na realidade esse fenômeno perpassa todas essas comunidades imaginadas, pois elas são imaginadas justamente por isso, são as estratégias orquestradas por esses cidadãos híbridos que precisam superar o desenraizamento dos seus lugares de origem.

3.3.1 O hibridismo cultural salvaguardando a memória desses foliões dos Santos Reis

Neste espaço simbólico, reconstruído metaforicamente nas periferias da RMRJ, onde as subjetividades das advindas de um tempo histórico vão se manifestar através desses interlocutores foliões de reis, devotos que fazem dessa prática que a modernidade convencionou chamar de festas folclóricas, a sua religião. Neste contexto em que elementos antagônicos e contraditórios vão por meio de uma dialética de negação, tentar invisibilizar essas histórias, é que vamos reconhecer a importância da ambivalência e ambiguidade da memória e o seu poder de testemunho.

O processo de reinscrição e negociação - inserção ou intervenção de algo que assume um significado novo – acontece no intervalo situado no entremeio do signo, destituído de subjetividade, no domínio do inter-subjetivo. Através desse entre-tempo o intervalo temporal na representação [...] (Bhabha, 2001, p. 266).

Esses são processos que precisam ser entendidos em todas as suas complexidades. O autor nos alerta sobre a necessidade de revisão que deverá ser feita quando o signo cessar o fluxo sincrônico do símbolo. Canclini (1989) fala sobre o sentido de valor imprimido por um mundo moderno que acentua demasiadamente as etnias, as classes sociais, sempre apontando a diferença entre o tradicional e o moderno.

Como já foi mencionado, as Folias de Reis que têm seus mitos fundantes numa religiosidade popular ‘permitida’ em um determinado momento da história por uma religião hegemônica, não se curvaram aos apelos de uma cultura de massa em um mundo industrializado, não apagaram seus mitos ou interromperam a continuidade da construção de suas memórias. Foram negociações feitas, mas por conta de suas sobrevivências materiais, ou simplesmente pelo desejo em participarem de mundos diferentes. Nem mesmo o mercado fonográfico que vivia o seu auge nas décadas de 1970 e 1980, interrompeu esse ciclo.

Um fato muito interessante para ilustrar esse debate foi a visita que fizemos à Bandeira Estrela do Oriente II de Itaboraí, na sua festa de arremate em 30 de julho de 2022, momento que fiz observações sobre a festa, de como o ritual estava sendo realizado.

Cheguei ao local às 20h, já tinham iniciado o ritual, então a reza já tinha acontecido. Estavam tocando uma toada de agradecimento pela jornada que fora realizada com grande sucesso e muitas graças alcançadas.

Figura 23 - FREO2 cantando a ceia



Fonte: Hélio Azevedo, 2022.

Foram aproximadamente 30 minutos de cantorias ao redor da mesa posta para a ceia. O contramestre passou o pão que ali estava para todos os foliões antes que se sentassem, o mestre continuou a puxar a cantoria de agradecimento. Cearam e logo após ‘descantaram’³² a ceia, pois nesse momento, um colaborador da organização da festa soltou fogos anunciando a chegada de um grupo visitante. “Sabemos que antes e depois dos cantorios das folias, foliões promovem reza de terços e ladainha, fazem longos benditos de mesa e sabem que dizem ali as orações tradicionais da Igreja, às vezes em latim [...]” (Brandão, 2010, p. 85).

É o entre-tempo que no espaço da negociação citado por Bhabha (2001), que reforça o *locus* da identificação simbólica necessária para a salvaguarda da memória que garante as permanências dessas subjetividades, e que não podem ser

³² Descantar a ceia, é o cantorio feito para agradecer a comensalidade usufruída.

interrompidas devido ao sentimento de solidariedade intrínseco nestes devotos que precisa se revelar.

Durante o tempo em que ficamos na festa, chegaram oito grupos, do interior e de cidades da região, e em momento algum percebemos uma quebra no rito. Logo os anfitriões saíram de costas até o portão, virando de frente na rua para receber os convidados, que permanecem sem tocar, aguardando parados o anfitrião chegar até eles tocando uma marcha de boas-vindas. E aí cruzam as bandeiras passando em fileiras pelo grupo visitante.

Figura 24- Anfitrião da FREQ2 encontrando o convidado no arremate



Fonte: Hélio Azevedo, 2022.

Entre os outros mestres aqui pesquisados, Mestre Claudio é o que mais evidencia a sua posição dentro do sincretismo religioso, no entanto ele segue o ritual da folia como descrito no Evangelho de Mateus, reinterpretado pelo catolicismo popular, a sua devoção aos Santos Magos, não invalidando a sua crença na umbanda. Já falei aqui sobre ser ele Pai de Santo, ou melhor, como gosta de ser chamado, zelador de santo. A sede da sua bandeira tem um altar representativo sobre o culto aos Santos Reis, mas também está permeada de símbolos da Umbanda.

Nas fotos abaixo vamos poder mensurar o quanto os seus gestos rituais estão permeados pelo culto da umbanda. Como o cruzeiro das almas³³ e as imagens do povo cigano³⁴.

³³ Símbolo muito usado nas linhas de pretos velhos de umbanda.

³⁴ Essa representação ao Povo Cigano está situada ao lado direito do altar principal.

Figura 25- Cruzeiro das Almas Entrada da sede da FREQ2



Fonte: Hélio Azevedo, 2022.

Figura 26- Povo Cigano lado esquerdo do altar da FREQ2



Fonte: Hélio Azevedo, 2022.

Percebemos muita riqueza simbólica na sede da bandeira do Mestre Claudio, na entrada do portão localiza-se a casa dedicada a Exu, e lá não é o terreiro. Mas nesta noite o fato que mais me chamou a atenção foi a renovação dos integrantes dos grupos. Esta renovação não se deu apenas pela chegada de outros foliões, mas também na idade desses integrantes (não sei se é porque os mais velhos precisam se preservar por conta da pandemia, ou se houve muitos falecimentos). Isto é, percebi muitos jovens participando do ritual como artista/folião em vários grupos visitantes. Em nenhum momento foi descaracterizado o ritual, mas isso também não impediu que batidas com ritmos de funk estivessem nas cantorias sagradas. Na imagem abaixo podemos visualizar essa renovação dos foliões.

Figura 27- Tem Funk na Folia Grupo visitante na Festa de arremate da FREQ2



Fonte: Hélio Azevedo, 2022.

Figura 28 - Mestre Claudio Renovação dos sacerdotes de viola



Fonte: Hélio Azevedo, 2022.

É a tradição que se renova nas contingências imprimidas pelo hibridismo cultural, fazendo a reinscrição na cultura desses devotos foliões dos Santos Reis, para que as histórias dos seus ancestrais não se apaguem nesse tempo de contatos líquidos, conforme ponderou Bauman (2004, p. 69), sobre “[...] aqueles que não precisam se agarrar aos bens por muito tempo [...]”. Segundo Brandão (2010), embora essas práticas existam fora do domínio religioso da Igreja, na área rural ou nas periferias das cidades, os mestres jamais aceitarão a hipótese de que essa não é uma doutrina da Igreja Católica. Eles reconhecem nessa relação uma legitimação do trabalho religioso que praticam.

Nesse entre-lugar, em que a ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural, que segundo Bhabha (2001, p. 27) é provocado pelo trabalho fronteiro da cultura que renova o passado, retomando-o como causa social, com todos os seus precedentes estéticos que vai ser o espaço da intervenção e da interação, onde o “[...] passado-presente torne-se uma parte da necessidade, e não da nostalgia de viver [...]”.

4 A CONTRANARRATIVA DOS FOLIÕES DOS SANTOS REIS AO DISCURSO NEOPENTECOSTAL

Neste capítulo abordamos o neopentecostalismo³⁵ como um fenômeno que produz uma forte influência nos conflitos contemporâneos que perpassam o cotidiano dos devotos dos Santos Reis, não apenas os religiosos, mas os causados pela violência atribuída ao tráfico de drogas nas favelas e periferias da Região Metropolitana do Rio de Janeiro (RMRJ). Esses conflitos vêm ameaçando a integridade física e as subjetividades históricas contidas no repertório simbólico desses devotos. São migrantes, que como já foi visto, agora habitam um entre-lugar, Bhabha (2001), em que as metáforas se manifestam como recurso de salvaguarda de suas memórias.

A condição de migrante leva esses devotos a intensificarem os seus recursos simbólicos, mesmo que não seja propositalmente, para estabelecerem as suas crenças que funcionam como resistência às diferenças culturais que perpassam por um discurso hegemônico de civilidade próprio do contexto colonial. Sobre essa questão Bhabha (2001, p. 61) pondera a respeito de “[...] genealogia política e teórica da modernidade não se pautar apenas na ideia da civilidade, mas de estar totalmente imbricada ao pensamento colonial [...]”.

Rebuscar essas questões nos aproxima da intertextualidade, uma vez que as tensões provocadas pela diferença cultural infligida a esses devotos faz com que as disputas intensificadas em uma ordem social imposta por uma mudança no campo religioso está totalmente a serviço do poder político. Dessa forma, demonizam as práticas religiosas desses grupos, que por sua vez reafirmam sua religiosidade em uma herança histórica cujo mito fundante da sua crença está ‘presente’ também na crença dos que tentam negá-la. Esses grupos religiosos, chamados neopentecostais são cristãos, dessa forma, deveriam reconhecer que esse auto secular interpretado

³⁵ Na verdade, esse neopentecostalismo que se manifesta nas suas variadas ondas (doutrinas de cada modalidade de igreja), se apresentando como protagonista nesse capítulo, se deve ao fato do poder que ele vem adquirindo, principalmente nas periferias das cidades, onde as representações políticas partidárias fazem uso da fé para se promoverem, ou melhor, promoverem as suas ideologias. Daí a necessidade de abordá-lo com maior reflexão, já que as manifestações da cultura popular, como as Folias de Reis já começam a sentir a discriminação dessas novas igrejas pentecostais, que já atacam sem nenhuma punição as religiões de matrizes africana. Não que não existam outros agravantes (citados no corpo do texto), porém a maneira como esse neopentecostalismo vem se construindo, já engloba muitas dessas outras ameaças em seu arcabouço ideológico.

pelas Folias de Reis, está fundamentado na adoração a Jesus, “[...] menino que veio para salvar o mundo [...]”.

Nesses espaços de conflitos evidenciados na RMRJ, os ‘evangélicos’, na verdade os ‘neopentecostais’, sobressaem cada vez mais, disputando os fiéis de outras crenças, demonizando os seus sagrados e imprimindo uma hegemonia, até mesmo, como não é novidade, nos espaços políticos. Um poder que fora legitimado, segundo Vital da Cunha (2015, p. 231) pelos que procuram as lideranças dessas igrejas “[...] na esperança de ali encontrarem proteção divina, aconselhamento, conforto espiritual e emocional para o enfrentamento das mais diferentes situações do dia a dia [...]”.

Nessa pesquisa realizada em duas comunidades cariocas, uma favela na Zona Norte (Acari) e em outra na Zona Sul (Morro Dona Marta) a autora contextualiza em suas descrições e análises, as aproximações que se dá entre evangélicos e traficantes nessas favelas, Vital da Cunha, (2015). Embora essas pesquisas tenham ocorrido na década de 1990, não encontramos um quadro diferente na atualidade, o que presenciamos cada dia mais são atos de intolerâncias religiosas, principalmente com as religiões de matrizes africanas e a frequência constante da participação de criminosos nos cultos evangélicos. O que nos mostra as pesquisas de campo e as matérias veiculadas na mídia é que a novidade fica por conta do crescimento das milícias que disputam com os traficantes esses territórios, mas mantendo a aproximação com as inúmeras denominações neopentecostais.

Essa incursão é necessária, para que possamos entender o trânsito dos foliões devotos dos Santos Reis nesses espaços de intensos conflitos, e quais são as estratégias por eles utilizadas para permanecerem com as suas práticas que saem às ruas, com músicas, benditos e rezas, contrariando a ordem de ‘grupos religiosos’ e de ‘traficantes evangélicos’, que cada vez mais ocupam espaços de poder nessas periferias e que de uma certa maneira estabelecem interditos aos rituais coletivos das Folias dos Santos Reis, interditos esses que não se limitam ao espaço privado. Sobre isso, adiante iremos ver os relatos dos mestres.

Na evidência da intensificação das disputas religiosas e da violência, encontramos na omissão do Estado o principal agente negador da ordem e dos direitos básicos dos cidadãos que vivem nessas periferias, segundo Vital da Cunha (2015). Descasos intencionais, projetando o desmonte da cultura como forma mais eficaz de domínio e conseqüentemente de submissão de um povo. É

importante estarmos atentos a isso para que os esforços empenhados por esses devotos, agentes populares que propagam a guarda da memória como resistência de uma religiosidade, não sejam vistos como agentes de folclorizações (no pensamento dos que julgam ser folclore expressão pejorativa), desconhecedores da etimologia da palavra que se caracteriza na profundidade da cultura de um povo.

Nesta perspectiva é que usamos aqui a categoria de contranarrativa, embora seja essa uma expressão usada na contemporaneidade para fazer oposição às narrativas de intolerâncias e ódios veiculadas pela internet, a fim de combater as desinformações e os preconceitos cada vez mais frequentes, principalmente os relacionados as religiões de matrizes africanas e ao racismo. Essa será aqui a ferramenta utilizada por esses devotos, mesmo não sendo esses detentores do saber digital, farão esse combate através das suas expressões legítimas de uma plausibilidade histórica que garanta uma ordem social que lhes confira sustentação. Suas práticas cotidianas e seus rituais caracterizam as suas visões de mundo, e essas são ferramentas eficazes ao combate às intolerâncias, porque não houve uma perda na estrutura dos seus sentidos simbólicos, Berger (1985), onde a cultura é o lugar dessa construção.

O enfrentamento se dará pela continuidade das suas práticas fortemente embasadas nas histórias de milagres vivenciadas por esses devotos e pelo envolvimento de alguns intelectuais que ocupam o espaço de mediação de conflitos, para que uma fé construída em meio a tantos interditos e discriminações permaneça fiel aos seus sagrados.

Em uma reflexão sobre algumas considerações feitas por Brandão (2007), em que essas contingências que levam esses devotos a perderem a memória dos seus rituais ser consequência do declínio da ordem social interna que os sustenta, vamos nos atentar a essa categoria de ordem social sob a perspectiva de que a manutenção dos símbolos representados por esse fazer cultural encontram-se sob tensão por conta dessa 'barganha' feita por esses agentes neopentecostais aos devotos dos Santos Reis nesses 'entre-lugares', que conforme conceituou Bhabha (2001) é o lugar de resistência da memória histórica.

4.1 De onde vem essa teologia que anuncia prosperidade

Embora esta tese não se proponha a investigar as práticas neopentecostais, suas denominações ou a sua teologia, serão feitas algumas ilustrações no sentido de materializar as colocações sobre as interferências das atuações dessas igrejas em relação aos grupos rituais das Folias dos Santos Reis na RMRJ. Mesmo que não se apresente de forma declarada, essa intervenção pode ser uma ameaça as continuidades de um ritual contextualizado no catolicismo popular, sincrético e crente e nos poderes conferidos aos pretos velhos e caboclos dos terreiros de umbanda, conforme já podemos aqui apreciar.

Segundo Mariano (2014), o termo neopentecostal, embora seja muito recente entre os latino-americanos, já vem sendo cunhado há muitos anos nos EUA, “[...] Já na década de 1970, ele designou as dissidências pentecostais das igrejas protestantes, movimento que posteriormente foi nomeado de carismático [...]” (Mariano, 2014, p. 33). O autor ainda relata a imprecisão com que o termo vem sendo utilizado no Brasil.

Deixando de ser empregado há muito tempo nas tipologias norte-americanas, no Brasil o seu uso tem muita ambiguidade, o que de certa maneira não atrapalha nossa classificação. Leite Filho (1990), considera neopentecostais as igrejas das ‘Três Ondas’³⁶. Isso posto, ele as caracteriza de forma bem abrangente sendo que na primeira onda o foco da mensagem é o Batismo com Espírito Santo com a evidência em falar em línguas, a evangelização, vida santa e a volta iminente de Cristo, além de terem aversão pela teologia. Na segunda onda o foco da mensagem era a cura divina, batismo com o espírito e a expulsão de demônios. Na terceira onda o foco da mensagem é prosperidade financeira, bem-estar pessoal, exorcismo e um total desprendimento a todas as doutrinas sobre santidade apregoadas nos últimos setenta anos.

³⁶ 1ª onda: pentecostalismo clássico. Igrejas: Congregação Cristã no Brasil (1910) e Assembleia de Deus (1911). 2ª onda: deuteropentecostalismo ou movimento de cura divina. Igrejas: Igreja do Evangelho Quadrangular (1953), Igreja Pentecostal O Brasil para Cristo (1955), Igreja Pentecostal Deus é Amor (1962), Casa da Bênção (1964). 3ª onda: neopentecostalismo ou pentecostalismo autônomo. Igrejas: Igreja de Nova Vida (1960), Igreja Universal do Reino de Deus (1977), Igreja Internacional da Graça de Deus (1980), Igreja Cristo Vive (1986), Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (1976), Comunidade da Graça (1979), Igreja Renascer em Cristo (1986), Igreja Mundial do Poder de Deus (1998).

Fizemos aqui essas conceituações a respeito das motivações dessas três ondas em que o Leite Filho (1990) classifica o neopentecostalismo, atribuindo esses dons às inúmeras igrejas que se propagaram. Segundo Mariano (2014), o autor não foi nem um pouco criterioso com as suas considerações, o que de certa maneira não surpreende por se tratar de um pastor metodista, ex- batista.

Em uma visão mais acadêmica, podemos conferir em Oro (1992, p. 7-9) critérios mais restritos, em que classifica o neopentecostalismo, como 'pentecostalismo autônomo'. Embora Oro (1992) não faça distinção em relação às igrejas de segunda e terceira onda, o que ele prioriza em sua análise é a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), para ele o surgimento dessa igreja é que justifica essas tipologias, daí tratá-las como autônomas.

O que podemos observar, no entanto, é um distanciamento das primeiras análises sociológicas sobre o tema, de que esse novo pentecostalismo estava voltado para atender às demandas do fluxo migratório que deslocou a população rural devido aos processos de urbanização e industrialização a partir da década de 1930 (Mariano, 2014). Uma espécie de socorro aos migrantes, que passaram a ocupar um lugar inadequado à sua cultura. Sobre essa questão já mediamos com Bhabha (2001), sobre a criação do espaço metafórico que esses migrantes recriam, ou seja, o lugar da cultura, que ele conceitua como entre-lugar. Desta forma, ficaria inadequado esse pressuposto de que esse neopentecostalismo criaria laços mais solidários, com espírito mais fraterno, já que eles acontecem nos interstícios da cultura, no contato humano e nas suas relações com o território. Neste sentido não seria essa uma prerrogativa apenas desse neopentecostalismo.

Podemos presenciar nessa incursão neopentecostal que se propagou no país, uma mudança de paradigmas das suas doutrinas pentecostais, onde segundo Brandão (2007), o cristão precisaria fazer uma fuga ascética do mundo, só lhe era permitido a convivência com outras pessoas no mundo do trabalho. Mariano (2014) ratifica bem essa questão:

[...] os pentecostais são claros, sempre prestaram adoração a Deus para suprir necessidades temporais, obter bençãos materiais, ser salvos da limitação da condição humana. Os testemunhos de curas físicas e os cultos evangelísticos prometendo milagres de toda sorte demonstraram isso sobejamente. No entanto ser membro de uma igreja pentecostal, implicava severos sacrifícios [...] (Mariano, 2014, p. 226).

Sobre o apagamento dos prazeres da vida estar vinculado as virtudes do cristão, que deveria fazer do mundo em que vivia um mosteiro, considerou Weber (1983), expressando que para esse “novo nascimento” era preciso viver como um monge, mas em um mundo cheio de tentações e não em um mosteiro. O neopentecostalismo surge rompendo com essa rejeição do mundo. Uma nova forma de ser cristão é poder se relacionar com Deus, permitindo-se uma vida próspera e feliz, conforme sinalizou Mariano (2014, p. 226), “[...] ser cristão tornou-se o meio primordial para permanecer liberto do Diabo e obter prosperidade financeira, saúde e triunfo nos empreendimentos terrenos [...]”.

As mudanças ocorridas com os pentecostais que foram adequando as suas propostas messiânicas, trazendo a mensagem de que a felicidade também poderia ser desfrutada nesse mundo, que o mercado de bens de consumo pode ser desfrutado pelos mais pobres, uma mensagem redentora, Mariano (2014), de mobilidade social, atrai em demasiado os desprovidos desses bens de consumo. Os recursos utilizados pelos líderes religiosos dessa seita para atrair esses fiéis vem ao encontro dos desejos humanos. Podemos reconhecer em Weber (1982, p. 317) uma analogia a esse comportamento, “[...] um sucedâneo ou um suplemento racional, da mágica [...]”. Desta forma o sectarismo e o ascetismo cedem lugar ao carisma.

É óbvio que quanto mais essa regulamentação do sagrado por esses agentes legitima os leigos a propagarem suas doutrinas, fazendo com que as massas sejam objetos das influências de suas propostas, mais crescente será esse gráfico de convertidos. Na medida em que todo um aparato midiático também se encontra a esse serviço. Essas ascensões sociais estão a todo momento sendo apresentadas em depoimentos dos fiéis nos cultos neopentecostais, nas emissoras de rádios e Tvs ou nas suas próprias igrejas, atraindo cada vez mais os ‘cristãos’ que agora se encontram autorizados a substituir suas concepções teológicas e desfrutar as coisas boas que o mundo pode oferecer.

É um contexto religioso totalmente voltado, segundo Wilson (1970), para a manipulação, utilizando métodos que relacionam a salvação para conseguir as coisas boas desse mundo.

Com a sua diversidade interna, o pentecostalismo poderia dar conta dessa nova demanda e de outras. E deu entre outras formas, com o surgimento da Teologia da Prosperidade. Essa doutrina reinterpretando ensinamentos e mandamentos do Evangelho, encaixou-se como uma luva tanto para a demanda imediatista de resolução ritual de pobres, a grande maioria, como

para a demanda (infinitamente menor) dos que almejavam legitimar, seu modo de vida, sua fortuna e felicidade [...] (Mariano, 2014, p. 149).

Uma vez que temos comprovado o fenômeno do crescimento do neopentecostalismo, conforme nos indicou o censo de 2010, quando ocorreu uma queda significativa no número de católicos e um grande crescimento de evangélicos que segundo fontes do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), aumentou 61% em 10 anos, conforme nos indica o Tabela 1, abaixo, embora os declarantes evangélicos não pertencerem a categoria evangélicos de missão³⁷. Conceito bastante difundido, pois abrange diversas denominações criadas a partir das transformações e adaptações das igrejas pentecostais, se apresentando mais para o final do século XX evidenciados em vários setores sociais brasileiros, principalmente na mídia e na política.

Tabela 1 - Censo de 2010

Número de brasileiros em cada religião/Censo 2010	
Religião	População
Católica apostólica romana	123.280.172
Evangélicas	42.275.440
Espírita	3.848.876
Umbanda, candomblé e religiões afro-brasileiras	588.797
Outras religiões	5.185.065
Sem religião	15.335.510

Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE).

³⁷ Categoria criada pelos responsáveis pelo Censo para designar os protestantes tradicionais ou protestantes históricos. Campos (2011, p. 127).

Óbvio que doze anos depois, mesmo com o atraso do CENSO que só foi realizado em 2022, esse quadro se diferenciou ainda mais. Pesquisas como as fornecidas pelo Instituto Data Folha em 2020, já apontaram um crescimento ainda maior no número de evangélicos, colocados como 31% contra 50% de católicos.

Se temos no Brasil uma onda avassaladora de igrejas 'autônomas', denominadas neopentecostais, dispostas a protagonizar cena religiosa com as mais variadas propostas, conforme sinaliza Mariano (2014), temos uma onda evangélica, onde cada qual a sua maneira, tenta designar algo novo, surpreendente a fim de atraírem mais fiéis.

Levando em consideração todo esse protagonismo persuasivo dentro do próprio campo evangélico, imaginem na disputa com as outras religiões, principalmente as afro-brasileiras, assim como afirma Pierucci; Prandi (1996) sobre as religiões pentecostais.

O grande antagonismo das religiões de origem negra nos dias de hoje, a ponto de lhe declararem perseguição sem trégua, que contamina, com intransigência e uso frequente da violência física, as periferias mais pobres das grandes cidades brasileiras. (Pierucci; Prandi, 1996, p. 258).

Indiscutivelmente este é um dos fatores mais ameaçadores às práticas tradicionais como as das Folias dos Santos Reis, fundamentadas em uma religiosidade que se manifesta em um sincretismo religioso, tendo como base um catolicismo popular recriado no encontro de culturas distintas. Mesmo que muitos ainda não tenham reconhecido que essa ameaça pode levar ao desaparecimento das suas práticas rituais, já podemos presenciar na fala desses foliões e mestres devotos dos Santos Reis um certo incômodo com as opiniões desses novos pentecostais com as suas práticas rituais, inclusive alguns sarcasmos quando de suas passagens no espaço público.

Esse protagonismo evangélico neopentecostal que se apresenta como um fenômeno midiático, fez com que, segundo Mariano (2014), a velha 'mensagem da cruz' caísse por terra. São emissoras de rádios e TVs que cada vez mais propagam a cura para todos os males, onde os cultos são verdadeiros prontos-socorros. Lugar de libertação de todos os demônios. Neste contexto, para que as bênçãos se multipliquem entre os fiéis é necessário que eles se libertem de todas as suas crenças do passado. Uma proposta que coloca em risco essa tradição das Folias de Reis, à medida em que relacionam o preenchimento de suas lacunas afetivas e de

subsistências materiais ao esquecimento de suas histórias, numa verdadeira barganha.

4.1.1 As barganhas contidas na teologia da prosperidade que atraem os foliões reiseiros

Se tomarmos como base a etimologia do vocábulo barganha que tem origem na palavra inglesa *bargain* e que representa o verbo barganhar em português, percebemos que a categoria que ela ocupa aqui vai além dos seus sinônimos, como trocar, permutar, negociar. Ele assume então a função do seu sentido pejorativo, como que se acontecesse uma trapaça, uma burla, feita com os fiéis, com essa promessa de prosperidade, os responsabilizando por receber ou não as bênçãos que confessa. Conforme nos sinalizou Mariano (2014), é atribuído ao fiel uma fé capenga pela demora ou a impossibilidade de receber os milagres ou as bênçãos.

Quanto a isto, porém os teólogos da prosperidade advertem: aquilo que é confessado não se torna realidade imediatamente. Explicam ao fiel que, embora o objeto da sua confissão ainda não tenha se concretizado no mundo material, é dever do cristão, de antemão, orar agradecendo a Deus pela posse da bênção confessada, como se fosse aplicação metódica de uma fórmula mágica, uma vez que no mundo espiritual ela já foi concedida [...] (Mariano, 2014, p. 156).

Percebemos que nessas circunstâncias em que podemos considerar a existência de uma técnica de magia para atribuir ao fiel o seu próprio esforço e mérito na realização das bênçãos. Neste sentido podemos recorrer a uma interpretação antropológica do conceito de magia em Mauss (2003, p. 49), em que só é possível discutir sobre magia a partir da religião ou em confronto com ela, pois ambas são fatos sociais que só acontecem no âmbito do sagrado, sendo assim, o que ele prioriza em suas análises são as relações sociais que envolvem esse sistema religioso. O autor rejeita os antigos conceitos de magia e critica alguns dos seus teóricos que a conceituam enquanto alquimia. Para ele essas são apenas especulações práticas “[...] não devem ter lugar na história dos trabalhos científicos que o nosso tema ensejou [...]”.

Esse é o pressuposto ao qual Mauss (2003) enredou suas pesquisas sobre magia, trazendo a visão antropológica, que consiste em examinar que a magia não pode ser tratada como que se esvaziasse nela mesma e não precisasse de outras conjunturas sociais para

acontecer, onde os ritos mágicos se expressam numa linguagem que não se encontram sem sentido, numa visão diferente de Rosa (2010) que pressupunha ser o animismo o primeiro estágio do que viria a ser religião, embora ainda não existisse a crença em deuses, mas em um fenômeno espiritual, uma força fora do corpo físico.

Desta forma podemos entender melhor as técnicas e os efeitos desta magia neopentecostal, bilateral, onde a luta entre o bem e o mal justificam a amplitude dessa teologia, muito contraditória por estar permeada pela intenção de conquistas laterais. Obviamente que esta é uma observação que pode parecer leviana, porém o que queremos comparar na verdade é essa qualidade da magia de causa e efeito, muito empregada nas técnicas usadas pelos líderes neopentecostais.

Nas conceituações de Frazer *apud* Rosa (2010) a magia é uma precursora das religiões. Numa frequência evolutiva, o homem 'rompe' com a magia para adorar seres divinizados, e assim através de preces e sacrifícios, formas de adoração muito presentes nas religiões ocidentais. Mas as diferentes conceituações do que vem a ser religião trataremos na próxima parte do trabalho.

Segundo Mariano (2014), o emprego dessa teologia neopentecostal é colocado para os fiéis como uma ação concreta para tomar posse de Deus, por meio de uma guerra espiritual das coisas que o diabo se apoderou. Esse caráter de dualidade entre forças do bem e do mal também estava muito presente no cristianismo primitivo.

O cristianismo primitivo concedeu ao Diabo enorme destaque em sua doutrina. Algo quase inevitável dada a dificuldade de conciliar a onisciência, a onipresença, a onipotência e a suprema bondade do Deus cristão, com a existência de tanto mal, tanta injustiça e sofrimento humano [...] (Mariano, 2014, p. 109).

Assim como mediou Weber:

[...] a nova de que o Cristo rompeu o poder dos demônios pela força de sua inspiração e salvaria seus adeptos do poder deles, constituía no cristianismo primitivo uma das mais destacadas e eficazes de suas promessas [...] (Weber, 1991, p. 356).

Diante dessa análise teórica encontramos muita similitude com essa 'corrente da prosperidade', muitos atrativos e benevolências ofertadas por uma religião que promete superar as precárias condições de existência nos extratos mais pobres e

marginalizados da sociedade, em que o catolicismo oficial, de uma certa maneira 'abandonou', por um determinado momento, essa camada da população vai nessa encontrar apoio espiritual com função terapêutica e solidariedade material dessa nova ordem que propaga que os filhos de Deus foram criados para o êxito e a vitória.

Com a promessa de que o mundo seria lócus de felicidade, prosperidade e abundância de vida para os cristãos, herdeiros das promessas divinas, a Teologia da Prosperidade veio coroar e impulsionar a incipiente tendência de acomodação ao mundo de várias igrejas pentecostais aos valores e interesses do 'mundo', isto é a sociedade de consumo [...] (Mariano, 2014, p. 149).

É difícil, para os desprovidos de bens de consumo não se sentirem atraídos por essa proposta, ainda mais se tratando de migrantes como é o caso desses foliões reiseiros que precisam enfrentar todo tipo de discriminação impostas a eles.

Os neopentecostais creem que o que se passa no 'mundo material' decorre da guerra travada entre as forças divina e demoníaca no 'mundo espiritual'. Guerra, porém, que não está circunscrita apenas a Deus/anjos x Diabo/demônios. Os seres humanos conscientes disso ou não, participam ativamente de uma ou de outra frente de batalha [...] (Mariano, 2014, p. 113).

Então a culpa e a responsabilidade da miséria, enfermidade, morte e todas as mazelas presentes na vida dos indivíduos são atribuídas ao diabo. Sendo assim, será preciso exorcizar essa personificação do mal. E isso por oposição a Deus, que se revela infinitamente bom. Nesse emaranhado de contradições que se fazem presente, neste discurso neopentecostal que tem pouca ou nenhuma inclinação para a tolerância e para o ecumenismo, Oro (1992), ainda destaca a sua forte oposição aos cultos afro-brasileiros.

Segundo Mariano (2014), técnicas de marketing desenvolvidas pelos líderes dessas igrejas se observam no serviço religioso. Assim, mediante pagamento, os fiéis participam do mercado dos bens simbólicos. É a catarse individual e coletiva que contribui para o apagamento da memória histórica, quando na verdade, paradoxalmente, para que isso aconteça, usam estrategicamente algumas táticas que se aproximam das práticas do catolicismo popular e da umbanda, a IURD principalmente. Numa análise mais detalhada sobre as experiências neopentecostais, ou seja, os modelos teológicos por ele empregado

para a conversão desses fiéis, Montes (2012, p. 69-70) alerta sobre a aproximação que ela faz com “[...] os dogmas de outras tradições religiosas populares [...]”, destacando em primeiro lugar o catolicismo. Cita que embora se diferenciando na liturgia, mas direcionando para o mesmo propósito: “[...] nascidos de novo em Cristo, são reconhecidos como filhos de Deus [...]”. A autora ainda faz outras menções a respeito do que diferencia esse novo renascimento em Cristo, principalmente os relacionados às conquistas materiais.

Ora, o Criador, senhor do universo, tem direito sobre todas as coisas por ele criadas e, ao reconhecer os homens como seus filhos, no momento da conversão, coloca todas as coisas ao dispor deles, porque os tomou sob sua proteção para serem abençoados e terem êxitos em seus empreendimentos [...] (Montes, 2012, p. 70).

Com essa promessa os convertidos passam a almejar uma vida nova, na crença de que todas as suas angústias e carências serão preenchidas pelo êxito e conquistas de bens imateriais, mas sobretudo de bens materiais, que lhes proporcionarão a tão sonhada bonança. Porém uma outra questão precisa ser resolvida, se ainda não conseguiram a tão almejada prosperidade, precisam se atentar para o segundo princípio da doutrina neopentecostal: a guerra espiritual.

Pois se Deus já deu ao homem tudo aquilo que necessita ou deseja, e mesmo mais, o que nem ele ainda sabe precisar ou querer, porque então nem todos alcançaram ainda a prosperidade, porque vivem em conflito e enfrentam adversidades, a miséria, a pobreza, a injustiça, a doença, a perda, o sofrimento, a dor? É porque tudo isso é obra do Maligno que quer perder os homens e assim procura afastá-lo de Deus, fazendo-os duvidar Dele, confundindo-o com falsas crenças e falsas promessas, engajando-os na senda do pecado, do vício e do desespero, para levá-los à perdição final que é a sua vitória (Montes, 2012).

São barganhas bem fundamentadas por uma doutrina que incorporou o espírito capitalista em seu arcabouço religioso, mas que para atrair fiéis muito se vale das práticas do catolicismo popular e da umbanda. Neste ponto podemos compreender um pouco mais sobre a dimensão da cultura sobre os indivíduos e uma coletividade, ela exerce um poder tão grande, que se faz necessário o uso de seus elementos para o emprego de uma nova ideologia ‘religiosa’.

Outro forte exemplo são as apropriações contrárias que essas igrejas fazem dos cultos afro-brasileiros, um verdadeiro “[...] ecumenismo popular negativo [...]”

Montes (2012, p. 73), em que o exorcismo, há muito praticado pela Igreja Católica, agora o são por essas igrejas, onde o panteão de entidades afroameríndias é visto como demoníaco, e assim, expulsos dos indivíduos pelos líderes desses cultos neopentecostais. “O que os ritos neopentecostais supõem e põem em ação é um profundo conhecimento sobre essas cosmologias dos terreiros de umbanda e candomblé. Detém todas as técnicas de manipulação do transe das religiões de possessão [...]”. E assim atribuiu a essas entidades um caráter demoníaco.

É justamente nesse caldeirão de emoções que os foliões de reis são colocados cotidianamente nas periferias da RMRJ, em que seus rituais festivos com bandeiras, fitas, roupas coloridas, instrumentos musicais e máscaras, ganham a rua de um território totalmente dominado pelos ‘templos’ neopentecostais, pelos conflitos provocados pelo tráfico, pelas milícias e pelo descaso do Estado. Começando, mesmo que ainda veladamente, sob forma de zombarias, a sofrer ameaças desses grupos que pregam a teologia da prosperidade.

4.1.2 Conflitos e tensões: o cotidiano das periferias onde vivem esses devotos dos Santos Reis

O conceito de Bobbio (2004) de conflito pode ser definido a partir de seus componentes como uma forma de interação entre indivíduos, grupos, organizações e coletividades implicando em choques para o acesso e a distribuição de recursos escassos, não individualmente, mas no âmbito social. Mediado com o conceito de território de Santos (1999) de não ser este apenas o conjunto dos sistemas naturais e de sistemas de coisas superpostas, quer dizer, os acréscimos históricos materiais impostos pelo homem, vamos poder contextualizar o nosso tema e entender que ele encontra-se imbricado a um sistema político. Para Santos (1999) o território é formado pelo conjunto indissociável do substrato físico, natural ou artificial, e mais o seu uso. Ou, em outras palavras, a base técnica e mais as práticas sociais, isto é, uma combinação de técnica e de política.

A partir dessas definições de conflito e território, contextualizados pelos autores, podemos perceber que as zonas periféricas da RMRJ, onde vivem os mestres, devotos e foliões reiseiros, são regiões que encontram-se totalmente nesta categoria de conflito explanada por Bobbio (2004), na proporção em que vamos reconhecendo toda espécie de carência material, conflitos sociais e descaso

do Estado. Daí surgem todo tipo de violência, frequentemente veiculadas nos noticiários da TV, nas manchetes dos jornais e agora também nos sites da internet. Conforme sinaliza Vital da Cunha (2014, p. 324), sobre as violências como as causadas pelo tráfico de drogas e pela intolerância religiosa que se propaga pelos fundamentalistas religiosos neopentecostais, principalmente com as “[...] religiões de matriz africana como a umbanda e o candomblé cujos lugares de cultos eram abundantes nessas localidades [...]”.

Nossa análise interpretativa sobre esse contexto sinaliza para a categoria de território abordada por Santos (1999), isto é, de não ser esse espaço apenas geográfico, e sim, o local da cultura que nos fora apresentado por Bhabha (2001), onde se leva em consideração todas as ações do cotidiano, as subjetividades do sujeito e da coletividade. Isso engloba, portanto, as suas crenças, a sua vida social, o seu trabalho, a sua história.

Se formos nos referir à construção religiosa, ou seja, a relação com o sagrado que tem esses sujeitos, através das análises de Vital da Cunha (2015), vamos encontrar algumas respostas para esses questionamentos, no que tange à aproximação desses traficantes com os evangélicos, já que eram próximos dos cultos de matrizes africanas e hoje com atos de intolerância e violência coíbem os religiosos das religiões afro-brasileiras de realizarem seus cultos nesses territórios.

Durante as décadas 1980 e 1990, os traficantes de Acari e de outras favelas da cidade se identificavam (e eram identificados socialmente) com religiões de matriz africana como a umbanda e o candomblé, cujos lugares de culto eram abundantes nessas localidades [...] (Vital da Cunha, 2015, p. 324).

Uma mudança que vem desencadeando a violação ao Estado Laico, com ocorrências que já se tornaram cotidianas aos praticantes dessas religiões que sofrem para exercerem o direito de professarem sua fé. Não bastasse toda perseguição sofrida desde o tempo da Colônia, como já podemos aqui conferir, e da destruição de muitos símbolos desse patrimônio religioso, agora essa onda de ataques físicos também se faz presente. Ataques esses divulgados pela imprensa, desencadeando uma série de medidas de combate a essas intolerâncias, conforme a assertiva de Santos (2019, p. 141) ao se reportar a uma matéria de uma série jornalística feita pelo Jornal Extra em 16 de março de 2008, ‘O tráfico remove até a

fé', denunciando as arbitrariedades contra os seguidores dos cultos de matriz africana.

Boa parte dessa intolerância religiosa que se desencadeia em violência pelos 'traficantes evangélicos' que por sua vez, se apoiam em uma crença que em um primeiro momento se apresentou como uma força de proteção e acolhimento aos desprovidos do amparo social e de bênçãos, disputando uma hegemonia, protagonizando a cena religiosa nesses territórios.

Segundo Vital da Cunha (2015), o que assistimos hoje é o empoderamento dos evangélicos traficantes, ao ponto de quebrarem imagens de santos e de entidades ligadas às religiões de matrizes africanas, expulsando os religiosos. Essas questões, se devem ao formato outrora implantado pela polícia, ou seja, pelo próprio Estado, quando perseguiram os cultos de matrizes africanas e destruíam os seus símbolos sagrados. Veja as considerações da autora sobre esse empoderamento:

[...] vale ressaltar, desde logo, que tanto em Acari quanto no Santa Marta, os evangélicos direcionam aos traficantes suas atividades de evangelização, promovendo também cultos domésticos e círculos de orações para libertação do Mal que acomete esses atores que, muitas vezes, são familiares (filhos, netos, sobrinhos, irmãos) dos próprios evangélicos. Os traficantes, por sua vez, desde final da década de 1990, vem empoderando os evangélicos, aprendendo deles os seus signos, suas escrituras sagradas (gravando-as em muros e outdoors na favela), seus cânticos, seu linguajar pentecostal. Análise por fim, o redirecionamento da fé, por parte dos traficantes, demonstrando que ela, se antes estava ligada ao universo das religiões de matriz africana, hoje volta-se para uma expressão exclusivista, pentecostal [...] (Vital da Cunha, 2015, p. 323-324).

A autora não exime de culpa as desastrosas operações policiais, planejadas pela Secretaria de Segurança que antes atacava os signos religiosos, perseguindo essas religiões e que hoje levam insegurança aos moradores desses locais com as frequentes operações de combate ao crime. Não se pode descartar se quer a possibilidade da legitimação do neopentecostalismo por esses criminosos estar associada a esse intenso combate aos signos das macumbas cariocas, tão presentes nesses territórios.

"Parte do 'plano' do Estado com a ocupação policial, retirar os bandidos (e Exu e as demais entidades afro) e colocar os policiais (e Jesus) na favela deu certo. Digo 'parte' porque os bandidos voltaram, a polícia se foi, mas Jesus ficou" (Vital da Cunha, 2015, p. 339).

Podemos encontrar nessas ações um grande paradoxo, o que era demonizado pela polícia, hoje está sendo pelo próprio bandido. Uma abrangência neopentecostal que vai ganhando terreno. Segundo Vital da Cunha (2015), os traficantes das favelas, antes dessa onda de salvação, estavam mais ligados às religiões de matrizes africanas, iam aos terreiros de umbanda e candomblé muito presentes nestes lugares, iam lá para pedir proteção. São Jorge sincretizado com Ogum era o santo de proteção. A Exu sempre era atribuída o caráter maléfico desses bandidos pelos policiais. Com o tempo esse quadro foi sofrendo um substancial mudança, já que é possível presenciar cada vez mais o trânsito desses traficantes para o novo pentecostalismo que se instaura nesses territórios, onde se sentem acolhidos por esse universo religioso, sem que precisem abandonar o crime para terem a tão almejada 'salvação'.

Toda espécie de conflito marca presença nesses territórios. Violência doméstica, tráfico de drogas, saúde, educação e segurança precárias. A vida cotidiana desses devotos dos Santos Reis nas periferias da RMRJ, assim como a dos demais cidadãos, passa pela 'vulnerabilidade social e insegurança'. Para Vital da Cunha (2015), os laços de parentesco e solidariedade são poderosas estruturas de sustentação que amenizam a falta de proteção do Estado.

A grande preocupação com os seguidores dos Santos Reis nesses espaços é a comparação feita por esses novos crentes pentecostais sobre os seus rituais e as coisas de 'macumba'. Mais adiante vamos poder reconhecer nas falas dos metres alguns episódios que passaram a acontecer sobre a contestação desses 'religiosos' acerca dos rituais das Folias de Reis.

Esses devotos passam por todas as mazelas pertencentes a um território em que o quadro de insegurança é cada vez maior, diferente dos experimentados pelos cidadãos de outras áreas, ou seja, de uma condição econômica mais cômoda, que lhes dão condições de acionarem mecanismos de proteção, fazendo com que escapem dessa condição de vulnerabilidade social como a dos moradores de favelas, Vital da Cunha (2015). Sobre essas questões cotidianas, que embora não externem o sofrimento, encontram através da fé, uma maneira de fortalecerem as suas redes de solidariedade, que não deixam de ser acionadas, sempre que se fazem necessárias.

Pelo contrário, novas e poderosas redes vão se colocando, oferecendo serviços de acolhimento dessa população para que resista à assombrosa presença da violência e da vulnerabilidade social. Ainda quando os moradores dizem 'viver na

paz', com 'tranquilidade', o caráter provisório que coloca em suspense essas afirmações que se impõe nas conversas com os moradores de favelas (Vital da Cunha, 2015, p. 125).

Diante do descaso e das carências que não são supridas pelo Estado, é que esses 'religiosos' neopentecostais expandem as suas barganhas, e oferecem cada vez mais acolhimento, inclusive aos agentes do tráfico de drogas. Essa é uma ação que vem se desenvolvendo nas favelas cariocas com maior frequência a partir da década de 1980. Em um primeiro momento, o propósito era 'orar' os traficantes para que fossem convertidos e abandonassem o mundo do crime. Podemos conferir na etnografia de Vital da Cunha (2015) realizada em Acari (uma favela na Zona Norte do Rio de Janeiro), quando cita a presença cada vez maior das esposas e mães dos traficantes para orarem por eles, e adiante uma presença cada vez maior desses traficantes nos cultos.

É importante essa contextualização trazida pela autora, para que possamos entender como se deu o crescimento evangélico nesses territórios, que por uma contingência histórica sempre foram invisibilizados, passando a ganhar um certo protagonismo das mídias com os frequentes ataques às religiões de matrizes africanas e com a intensificação de uma necropolítica que legitima os poderes dos agentes do Estado que se vale de uma soberania para decidir o morrer ou viver. Assim como elucidou Mbembe (2018) ao conceituar o que chamou de necropolítica, sobre 'esse poder de matar' do Estado em prol de um discurso de ordem que se vale de uma dinâmica de diferenciação e atinge indiscriminadamente a população subalternizada, populações carentes que já são condenadas pelo racismo estrutural, pela cor da sua pele. Vulnerabilidade evidenciada até na pandemia da Covid-19, embora o vírus não faça distinção entre classes sociais e raças.

Se as perseguições aos cultos e aos seguidores das religiões afro-brasileiras pelos órgãos de segurança não fazem mais parte das suas 'atribuições' oficiais, paradoxalmente elas passam a ser cometidas pelos traficantes convertidos ao neopentecostalismo e pelos crentes fundamentalistas que "[...] impossibilitam o diálogo inter-religioso [...]", conforme nos situou Santos (2019, p. 143), "[...] com seus discursos proselitistas [...]". Ainda nos alerta Montes (2012), diante de um fato acontecido em 1995, quando o bispo da IURD em rede de TV aberta, chutou a imagem de Nossa Senhora Aparecida, chocando toda a comunidade católica e adeptos de outras religiões, alertando que agora os atos de intolerâncias

praticadas por essa nova religião, oferecendo caminhos de salvação e prosperidade, ampliava a sua rede de atuação, com o propósito de destruir também toda simbologia da religião católica, na conquista de uma hegemonia, que vem ganhando substancial espaço, extrapolando o campo religioso.

Essa atuação fundamentalista dos neopentecostais que vem intensificando essas violências, em que o 'Cristo Salvador', segundo Santos (2019), é exclusividade deles, nos alerta sobre os perigos que podem estar ameaçando os folguedos, as danças, as festas e os rituais de uma religiosidade popular, católica-afro-ameríndia, cada vez mais demonizada por esses 'crentes'. Sabemos que essas práticas são alimentadas por uma tradição histórica, um sistema de valores que compreende a cosmovisão desses devotos, brincantes, foliões que os neotradicionalistas não toleram. Precisamos pensar nas consequências desse fundamentalismo, promovendo o diálogo necessário a esse enfrentamento. Segundo Berger (2017, p. 34), é sempre "[...] um esforço para restaurar a certeza ameaçada [...]".

Neste cenário de intolerâncias, violências e instabilidade social em que o fundamentalismo religioso impera no cotidiano desses moradores na RMRJ, já podemos identificar ameaças às práticas desses grupos de Folias de Reis. Os mestres reiseiros e foliões já relatam muito das 'negociações' que precisam fazer, uma vez que suas atuações, festa de arremate e o giro da jornada, circulam também nesses espaços.

4.1.3 Forte oração: a intolerância religiosa, o tráfico, a milícia

Podemos ver nas pesquisas de Vital da Cunha (2015) que a abrangência neopentecostal ganhou terreno na década de 1990. O empoderamento neopentecostal dado aos traficantes que antes se sentiam protegidos pelos símbolos da umbanda e do candomblé fez com que cada vez mais se sentissem legitimados a combater os sagrados pertencentes às religiões afro-brasileiras. Um empoderamento que vem gerando inúmeros conflitos, e não só religiosos. A violência desencadeada por esses atores nas periferias e favelas da RMRJ (já abrangendo todo estado), faz com que cada vez mais esse quadro se agrave. A disputa pelo território periférico se amplia com a atuação das milícias que também preconizam a atuação evangélica.

A legitimação do poder de Deus pelos líderes dessas igrejas evangélicas passa, além dos traficantes, a ser protagonizado pelos milicianos. Sobre essa questão Vital da Cunha (2021) também tece importantes reflexões em entrevista concedida por e-mail o Instituto Humanitas Unisinos (IHU) on-line. Ela analisa os chamados ‘traficantes evangélicos’ e sua atuação em periferias já dominadas pelo tráfico de drogas e, mais recentemente, pelas milícias, citando a estranheza dessas atuações, mas evidenciando as suas conexões com um sistema de segurança perverso.

São nesses espaços de tensões causadas pelos conflitos armados que as Folias de Reis circulam. Não bastasse todo esse projeto de maldade atribuído, como vimos anteriormente, a uma necropolítica, vamos presenciando a retomada da religião, como já sinalizou Vital da Cunha (2021), como polo irradiador e contraditoriamente como símbolo de poder de grupos armados nesses territórios periféricos da RMRJ. A figura abaixo ilustra uma dessas localidades, onde se evidencia essa ostensividade evangélica entre grupos armados.

Figura 29- Comunidades que perfazem o complexo de Israel

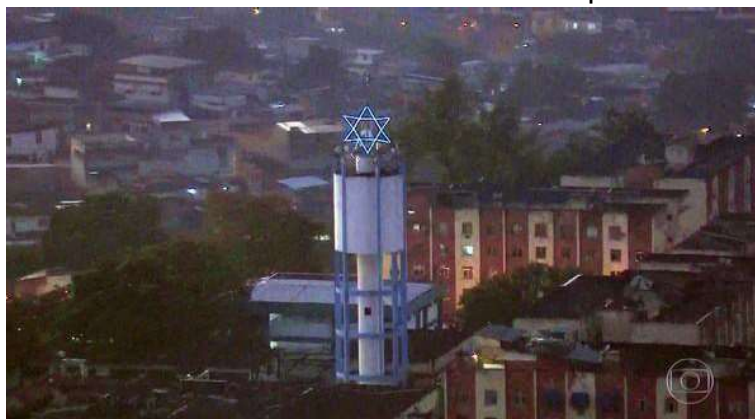


Fonte: Google Maps, 2020.

Esse é o complexo de favelas na Zona Norte do Rio de Janeiro, conhecido como ‘Complexo de Israel’, onde traficantes e milicianos evangélicos, em nome de Deus disputam seus espaços, frequentando as congregações neopentecostais. Conforme informou a Agência de Notícias das Favelas (ANF), em 25 de julho de 2020, foi o traficante Álvaro Malaquias Santa Rosa, o Peixão, de 34 anos, que o batizou de Complexo de Israel, com bandeira e estrela de Davi (Tráfico [...], 2020). A

notícia intitula ser essa uma inspiração étnico-religiosa dos traficantes. Conforme podemos constatar na foto abaixo.

Figura 30- A Estrela de Davi fincada no complexo de favelas



Fonte: Google Maps, 2020.

Segundo notícias veiculadas pela mídia, esse complexo foi consolidado durante a Pandemia da Covid-19 em 2020. Mas um dos primeiros sinais de que havia um novo movimento no crime organizado (apelidado de narcopentecostalismo) em curso no Rio foi em 2013, com o Bonde de Jesus.

É importante pontuarmos nesse trabalho toda a violência e proselitismo religioso que impera nesses territórios, onde as Folias de Reis circulam, para que possamos diagnosticar as ameaças às suas continuidades. A intolerância religiosa dos traficantes evangélicos, principalmente contra os religiosos de matrizes africanas vem ganhando destaque nos noticiários com maior frequência desde 2008. As matérias jornalísticas feitas pelo Jornal Extra, e esse é o caso da série 'O tráfico remove até a fé'. Uma série de reportagem que denunciavam todas essas violências que proibiam os adeptos das religiões afro-brasileiras a usarem as suas indumentárias rituais e realizarem seus cultos nessas localidades, sendo expulsos pelos traficantes, conforme sinalizou Santos:

[...] a matéria foi apenas uma das inúmeras denúncias dos casos de intolerância religiosa no Brasil. Porém a novidade que ora se expressava era a infelizmente união entre a religião e o tráfico em prol de uma limpeza étnico-religiosa, em que o alvo que estava na mira do tiro da intolerância era o conjunto das religiões e religiosidades de matrizes africanas [...] (Santos, 2019, p. 141).

Se fizermos aqui uma linha de tempo sobre essas violências impostas por uma nova ordem religiosa que passou a ocupar esses territórios, com promessas de salvação e prestígio imediato, abduzindo até os criminosos que se sentiam protegidos ao usar os símbolos da Umbanda e do Candomblé, teríamos que construir uma outra tese. Mas o importante para a compreensão da mediação que fazemos aqui com essa temática é entender como esses grupos rituais de devoção aos Santos Reis estão vivendo essas tensões.

Óbvio que para toda ação existe uma reação, e essa violência contra os religiosos de matrizes africanas desencadeou uma série de medidas que segundo Santos (2019, p. 141), fez nascer um dos eventos mais significativos para a história e para o reconhecimento das religiões de matrizes africanas no Brasil, “A Caminhada em Defesa da Liberdade Religiosa [...]” e contra a intolerância religiosa. Ação essa que apontou uma forte contranarrativa a perseguição, em 21 de setembro de 2008 “[...] milhares de pessoas, adeptos, religiosos, leigos e simpatizantes, saíram às ruas, e na orla de Copacabana, na cidade do Rio de Janeiro, caminharam juntas [...]”.

Outra forte ação de impacto para pressionar as autoridades a tomarem as medidas cabíveis contra essas intransigências, discriminações e racismo institucional, fazendo valer o aparato legal do Estado laico, segundo Miranda e Goulart (2009), foi a criação do CCIR (Comissão de Combate a Intolerância Religiosa).

É importante ressaltarmos essa não passividade dos religiosos de matrizes africanas diante de tantas ameaças desse fundamentalismo religioso dos neopentecostais às suas crenças e até as suas integridades físicas.

Embora a nossa proposta neste trabalho seja comprovar a eficácia dos milagres nas permanências dos grupos rituais da Folias dos Santos Reis na RMRJ, não temos como não citar essas tensões que envolvem o cotidiano desses devotos foliões, que conforme podemos observar em suas narrativas, os terreiros, os orixás e as entidades vinculadas as religiões de matrizes africanas fazem parte das suas experiências com o sagrado. Segundo os mestres, essas são condições que implicam, nas atuações dos grupos de Folias de Reis.

Quando perguntei ao Mestre Claudio da FREQ2 se existe alguma interferência ou negociação com o poder paralelo presente na localidade para a realização das suas festas de arremate, que envolve muitos grupos convidados de

outras cidades, e para as suas saídas no período da jornada. Ele teceu o seguinte comentário:

[...] o Estado, ele não dá segurança pra gente, é muito pouca coisa. Se uma Bandeira sai de dentro da comunidade, por mais que ela já existisse há muitos anos, o 'poder' está sempre mudando. Antes do tráfico ela já existia, ela sempre foi raiz. Quando vou realizar a minha festa de arremate, que recebo muitos grupos de fora, tenho que ir ao poder paralelo para fazer a festa na rua e recebo a autorização [...] (Mestre Claudio, 2022d).

As respostas do mestre nos aproximam ainda mais das leituras de Vital da Cunha (2015) sobre essas contingências relacionadas aos descasos do Estado nesses território. Mesmo quando o Estado não se faz presente, gerando muitas vezes insegurança para os moradores, realizando operações desastrosas, colocando em prática uma necropolítica, Mbembe (2018) que define os limites entre a vida e a morte.

O mestre ainda faz outras considerações a esse respeito, principalmente sobre os territórios de outros grupos que a sua folia sempre visitou nas celebrações que envolvendo as festas de arremate. E discorre ainda sobre as visitas aos devotos no período da jornada. Vejamos:

[...] tem comunidade que já não está mais aceitando irmãos de outras comunidades. Às vezes tem o problema de ser de outra comunidade diferente, de outro comando, sabe? E aí a folia não pode entrar. Por exemplo, uma festa que deveria acontecer em Piabetá (RMRJ), teve que acontecer na cidade do Rio de Janeiro, pois o ritual não pode deixar de acontecer [...] (Mestre Claudio, 2022d).

Essas revelações que o mestre traz à tona a guerra paralela das disputas sobre o tráfico de drogas nas comunidades, as chamadas 'facções' do crime organizado, que segundo Vital da Cunha (2021) em entrevista ao site do IHU, ao analisar os chamados 'traficantes evangélicos' e como conjugam o monopólio de poderes políticos, éticos, assistenciais em lugares onde a relação com outras instituições é frágil, apontando também as ações da milícia nessas relações. Neste sentido é que vamos através das assertivas da autora construindo um arcabouço teórico que possa nortear nossos questionamentos a esse respeito.

O Mestre Claudio ainda pondera sobre o trânsito dos jovens foliões, que deixam a tradição e passam a integrar a facção criminosa do território. Sobre isso ele já havia argumentado de serem esses foliões desprovidos da tradicionalidade que requer o rito, por não pertencerem a uma família que tenha

essa tradição como herança. Conclui, quando faço a pergunta sobre esses foliões saírem do grupo para frequentarem as igrejas evangélicas: “[...] saem mais para o tráfico do que para serem evangélicos [...]” (Mestre Claudio, 2022d).

Figura 31- Mestre Claudio recebendo convidados



Fonte: Hélio Azevedo, 2022.

Diante de toda essa ambiguidade presente nas formas de crer que se instala nesses territórios, Vital da Cunha (2021), pondera sobre ser essa “[...] uma atitude que combina crença religiosa com um modo de operação corriqueira do crime [...]”. Dessa forma, podemos interpretar, mesmo que o Mestre Claudio não tenha expressado isso, que esse folião ao entrar para mundo do crime, naturalmente se tornará evangélico. Uma forma mais eficaz de empoderamento para eles.

Uma outra análise sobre esse crescimento evangélico nesses territórios, segundo narra na entrevista Vital da Cunha (2021), seria o apoio dado pelos pastores dessas congregações evangélicas aos presos, aos seus familiares e aos egressos do sistema penitenciário, tanto na vida material, como na espiritual.

No depoimento do Mestre Hevalcy da Sagrada Família da Mangueira sobre essas interposições do poder paralelo sobre as suas atuações no seu território, também vamos encontrar essas ambivalências bem presentes. Em entrevista realizada na sua sede em 5 de novembro de 2022, ele relata sobre esses interditos advindos do poder paralelo, ou seja do mundo do crime. Narrando:

[...] aqui na Mangueira não temos esse problema, porque a folia aqui é uma coisa que vem de décadas. Mas infelizmente hoje essa coisa das facções limitaram os lugares das nossas atuações. Por exemplo, no Morro dos Macacos em Vila Isabel, nós que somos da Mangueira não podemos ir por conta da demarcação dos territórios não temos a liberdade de estar lá e nem eles de estarem aqui, prejudicando demais as nossas atuações. Tem lugar que você não pode entrar de vermelho, isso resvala na folia [...] (Mestre Hevalcy, 2022a).

Fizemos ainda algumas indagações sobre a possibilidade da migração dos devotos dos Santos Reis para o neopentecostalismo, porém ele relatou ser esta uma ocorrência muito rara. Encerramos essa parte da entrevista em sua sede e pedimos para fazer uma foto de sua bandeira e seu altar, junto a alferes³⁸ Cristina que estava presente.

Figura 32- Mestre Hevalcy e a alferes Eliane Cristina exibindo a bandeira na sua sede



Fonte: Hélio Azevedo, 2022.

³⁸ Pessoa, folião ou foliã que dentro do grupo tem a função de carregar a bandeira que designa a folia.

Nas representações de um sagrado que tem suas lógicas próprias, assim como disse o Mestre Hevalcy (2022a): “[...] a Folia de Reis é a chave que abre todas as portas [...]”. Tem evangélicos, aqueles mais tradicionais que entendem, “como a Deputada Benedita da Silva que em uma ocasião lá no Morro do Chapéu Mangueira, por ocasião da jornada, quando saíamos de um centro espírita, nos solicitou que fôssemos cantar para o seu pai, que outrora fora sanfoneiro folião”. Continuou dizendo que a Folia de Reis não faz distinção das pessoas, cantam em terreiros, igrejas católicas, na rua e visitam quem solicitar a bandeira para o recebimento das dádivas. Conclui, referindo-se às discriminações dos ‘crentes’, aqueles fundamentalistas que tratamos aqui, que são rolo de corda que amarra tudo.

Mestre Fumaça da FRNFO também enfrenta as demandas desse poder paralelo para sair com a sua bandeira. Relata algumas das dificuldades que encontra para seguir o ritual principalmente durante a jornada, quando tem que visitar outros lugares. Souza (2020) aborda o silenciamento do mestre em relação ao tráfico de drogas, dizendo não se fazer necessária uma autorização do poder paralelo, mas é preciso avisar que a festa vai acontecer. Em entrevista realizada no dia 10 de novembro de 2022 Mestre Fumaça fez as seguintes considerações:

[...] a rua tem seus perigos, precisamos saber o lugar que pisamos. É claro que para fazer a nossa festa precisamos do consentimento do poder paralelo. Mas não tenho problemas com eles não. Me dão carta branca para realizar meus rituais, que extrapolam meu terreiro e ganham a rua. O problema é que não podemos convidar grupos que sejam de lugares que pertençam a uma facção diferente. Mas tem feitiçaria também que precisamos combater, aí só reza forte [...] (Mestre Fumaça, 2022a).

Sobre essa dualidade de ameaças que perpassa o campo material e imaterial, nas performances rituais das Folias dos Santos Reis, precisamos nos ancorar em uma estrutura teórica em que o apoio da Sociologia e da Antropologia sustentem nossas conclusões sobre esses fatos narrados pelo mestre. Neste sentido podemos encontrar em Lévi-Strauss (1975, p. 193) que a eficácia da magia e do feitiço se encontram no contexto cultural do grupo social. O antropólogo sustenta que:

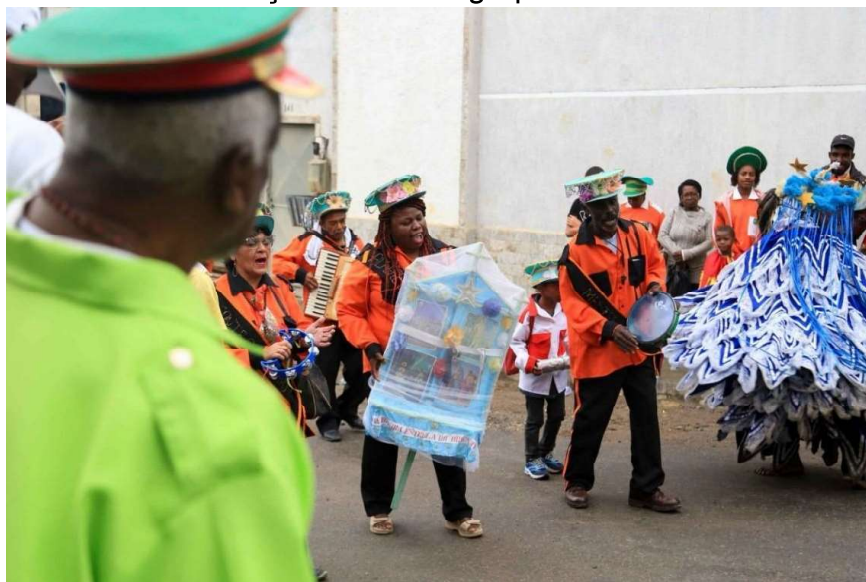
[...] a eficácia da magia implica na crença da magia, que apresenta três aspectos complementares: existe, inicialmente, a crença do feitiçeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente [...] no poder do próprio feitiçeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva [...] (Lévi-Strauss, 1975, p. 193).

No campo da sociologia, Durkheim (2000) afirmou que a violência deve ser analisada sob a perspectiva de ‘fato social’, decorrente de fatores como a desigualdade, condições financeiras e sociais. Dentro de uma estrutura de sociedade capitalista, os processos de criminalização dos sujeitos estarão sempre voltados para esses paradigmas que marcam a desigualdade social.

Fizemos aqui essa analogia, não só com as colocações do Mestre Fumaça, mas com a dos outros dois mestres, que deixaram claro em suas falas esse enfrentamento necessário às ameaças físicas e metafísicas, presentes nos seus cotidianos, e do quanto essas interferências nos seus rituais podem abalar as suas estruturas de relação ao sagrado. Não por falta de crença, mas pela falsa segurança apresentada por um sistema que não coloca os seus aparatos a serviço da coletividade que habita as periferias.

Na figura abaixo podemos apreciar um momento da festa de arremate da FRNFO em São Gonçalo, no dia 5 de setembro de 2022.

Figura 33- Mestre Fumaça recebendo grupos convidados em sua festa de arremate



Fonte: Hélio Azevedo, 2022.

Reconhecemos na festa de arremate um fato social, que Durkheim (2007), conceitua como o conjunto de regras e tradições que estão no centro de uma sociedade. Assim, o fato social obriga o ser humano a se adaptar às regras sociais. Ele só existe no coletivo, porém influencia o indivíduo. Desta forma podemos

compreender a permanência desses foliões na tradição, mesmo diante de tantos apelos de uma sociedade pós-industrial, alavancada pela rapidez das informações, onde as intolerâncias religiosas e a criminalidade compreendem os fatos sociais patológicos, tão presentes nesses territórios que não recebem a devida atenção do Estado.

4.2 Milagres que fortalecem a fé: a contranarrativa dos mestres e foliões reiseiros a essas intolerâncias religiosas

Já abordamos aqui os motivos que levaram esses mestres e foliões reiseiros a deixar o campo e migrar com suas práticas culturais, inclusive as suas religiosidades, para as periferias das cidades. O que precisamos reiterar é a lógica que perpassa nos fundamentos de um catolicismo popular que não se dispõe a apagar os tecidos de uma religiosidade afro-ameríndia (Montes, 2012) que foi a ele costurada, resultando em uma grande colcha. A memória camponesa não se apagou, ela apenas expandiu as ‘estéticas’ de um ritual que, embora resistindo às intempéries de uma nova ordem religiosa, precisa encontrar nos ‘interstícios da cultura’, abordados por Bhabha (2001), os recursos necessários para resistirem em suas crenças.

Sobre esses atos de intolerâncias religiosas e essas discriminações sofridas pelos devotos foliões de reis vamos encontrar nas narrativas dos mestres os elementos materiais e imateriais com os quais conseguem se imunizar, para que as suas estruturas de sentido religioso, ou seja, a fé que depositam nos Santos Reis não seja abalada.

Em entrevista com o Mestre Claudio da FREO2 da cidade de Itaboraí, realizada em 8 de outubro de 2022, ele expôs uma dessas abordagens que sofreu quando estava em marcha com a sua folia no município de Tanguá também situado na RMRJ. Ele assim contou: “[...] ameaças e ultrajes de neopentecostais, isso acontece muito, o cara chega com a bíblia na mão, falando em línguas e dizendo que somos do demônio [...]” (Mestre Claudio, 2022a).

Na sequência ele diz que muito poucos de seus foliões foram para as igrejas neopentecostais, assim: “[...] são mais aqueles que não participam da tradição desde a infância, que não receberam o ensinamento da família, não aprenderam o ritual [...]” (Mestre Claudio, 2022a). Colocação que nos leva ao encontro das

considerações de Bhabha (2001) sobre as transformações que levam à desconstrução dos signos e a importância de articularmos as historicidades para a preservação da memória. Sabendo ser esse um ato quase que involuntário, pautado nos gestos (como são os rituais) e na oralidade, sem descartar, portanto, que somos agentes das transformações históricas. As celebrações que realizam são exemplos de fontes mantenedoras de sentido que fortalecem suas devoções e suas continuidades. Conforme mostra figura abaixo da sua festa de arremate de 2022.

Figura 34 - Festa de Arremate da FREO2



Fonte: Hélio Azevedo, 2022.

Neste contexto de interferências causadas pelas intolerâncias dos neopentecostais, também tivemos o relato dos outros dois mestres reiseiros que integram essa pesquisa, que sabem da importância dos fundamentos históricos para a preservação dessa tradição que pautam as suas religiosidades.

Em entrevista realizada com o Mestre Hevalcy da FRSFM do município de Rio de Janeiro (Mangureira) em 5 de novembro de 2022, onde pergunto sobre como as interlocuções neopentecostais discriminam as suas práticas e, se todos sabem que o ritual é para celebrar o nascimento de Jesus. Ele nos narra alguns episódios:

[...] infelizmente, nem todos têm essa compreensão de que o ritual celebra o nascimento e a vida de Jesus, acho que a maioria das pessoas não sabe. Eu mesmo já entrei em debate com pessoas evangélicas, pelo fato de serem leigas sobre as folias. Teve uma ocasião que me 'botaram' uma pejorativa, foi a dona da padaria onde estava comprando pão. Ela disse assim: 'Tá amarrado!' E então eu respondi perguntando o que estava amarrado? Você conhece Folia de Reis? E então ela respondeu que não, mas que aqueles bichos lá com chifres (os palhaços) não parecem ser coisa

boa não. Na conversa disse para ela que é muito fácil falar do que não se conhece e que a Folia de Reis faz nada mais nada menos, do que eles (os evangélicos) fazem, nós pregamos o evangelho também [...] (Mestre Hevalcy, 2022a).

No decorrer da entrevista vários assuntos foram abordados, conforme pode ser conferido no tópico guia planejado, mas sobre esse assunto o Mestre ainda fez várias referências que contribuem para esse trabalho. Ele se refere, por exemplo, a ‘padeira’, de como foi sua resposta para tamanha ignorância e preconceito:

[...] nós pregamos o Evangelho também. As nossas profecias estão todas rimadas dentro do Evangelho, nas passagens bíblicas: anunciação, nascimento, adoração dos Magos, Infância de Jesus, Jesus com doze anos, apresentação de Jesus no templo, Jesus no deserto, a formação dos apóstolos, até chegar o calvário. Ela ficou olhando calada! E continuei falando ser esse o papel da Folia de Reis, e perguntei: a gente prega ou não prega o Evangelho? Sem graça ela respondeu exclamando: sendo assim prega né! (Mestre Hevalcy, 2022a).

Imbuído por um poder teológico, o mestre não se intimidou em mostrar o conhecimento que detém sobre a Folia de Reis existir por estar lá no evangelho, ou seja, no mesmo evangelho dos neopentecostais, fazendo um enfrentamento ao discurso discriminatório da padreira.

Neste relato sobre as faces do sagrado que se manifesta nos rituais das Folias dos Santos Reis, Mestre Hevalcy, revestido pela autoridade espiritual a ele conferida como “[...] agente de um culto religioso que transmite o saber religioso de suas confissões [...]” (Brandão, 2007, p. 361), o Mestre não se curvou aos atos de intolerância inferidos pela ‘padeira’. Continuou a responder, concluindo esse episódio, dizendo:

[...] então fica muito fácil, você ser leigo, não conhecer a coisa e falar que a fé dos outros está ‘amarrada’, ‘cruz -credo’. Dessa forma, mas infelizmente, a gente ainda enfrenta muito isso, pessoas que vem com quatro pedras na mão, como se a gente fosse coisa do negativo [...] (Mestre Hevalcy, 2022a).

Esse ‘sacerdote de viola’, Brandão (1981), contextualiza muito bem essa prática devocional e cumpre seu ritual dentro de uma lógica sagrada imbuída por uma religiosidade que se materializa nos seus gestos de condução de fiéis, ‘brincantes’ dos Santos Reis. Não se curva aos apelos das promessas neopentecostais, porque a sua trajetória de devoto folião está pautada pelas

subjetividades construídas, nas assertivas de Santos (1999), sobre as histórias contidas na territorialidade.

A festa de arremate traz também muito empoderamento para esses foliões, eles confrontam ou dialogam com outros fazeres da comunidade. Veja a beleza contida nas expressões desses foliões em dia de festa.

Figura 35- Alferes da FRSFM recebendo grupo convidado



Fonte: Acervo FRSFM, 2022.

Essas atitudes são chanceladas por uma ordem vigente. Mesmo que não seja legítimo o protagonismo neopentecostal, há cada dia ele vem revelando as intolerâncias que não se intimidam com os marcos legais que determinam a laicidade do Estado. Vêm se legitimando na contramão das legislações, empoderados de recursos persuasivos, com as suas promessas de prosperidade. Nesta disputa os mestres e devotos dos Santos Reis reafirmam as potencialidades do sagrado que os mantém. Assim como nas suas festas de arremate, que em meio a todos esses apelos para os seus desaparecimentos, vêm a cada ano reinventando as suas práticas, sem perder, portanto, a sua fonte produtora de sentido.

O Mestre Fumaça da FREQ do município de São Gonçalo também fez algumas colocações a respeito dessas intolerâncias. Em entrevista realizada com ele em 12 de novembro de 2022, em sua sede no bairro Mutuá, discorre sobre alguns desses atos de intolerâncias de evangélicos com o seu grupo de Folia de Reis quando saem à rua. Relata:

[...] apesar de saber que as pessoas, quando a gente passa, ficam achando que não somos religiosos, nos comparando a bloco carnavalesco, chamando de carnaval dos bobões, ou a alguma religião que para eles são crentes em 'demônios'. Fazem cara feia, viram de costas. Mas teve uma vez que não aguentei, estávamos em marcha na rua no tempo da jornada para visitar um devoto, passando em frente a uma dessas igrejas evangélicas e uma senhora fechou a porta na nossa cara. Aí bati e pedi para falar com o pastor, e falei com ele que a moça (da igreja) desconjuro da gente e que nós não merecemos ser esculachados assim. Na nossa frente o pastor repreendeu a crente e me pediu desculpas [...] (Mestre Fumaça, 2022c).

A fala do mestre nos direciona aos esforços produzidos por uma nova ordem que não se intimida em demonizar toda e qualquer prática religiosa, festas, folguedos, religiosidades que porventura não correspondam aos seus propósitos. Uma lógica pautada por um discurso proselitista que esbanja intolerância religiosa. Mas o mestre não se rendeu a essas intolerâncias. Mas o mestre não se rendeu a essas intolerâncias, usou toda a sua autoridade religiosa, demonstrando o direito conquistado em circular no espaço público e que não iria se curvar a qualquer tipo de atitude desrespeitosa e seguiu a sua jornada.

Como vimos, o Mestre Fumaça não se intimidou com as atitudes de intolerância da 'crente'. Se valeu dos seus direitos (mesmo sem ter muita consciência disso) de viver em um estado laico e poder professar a fé que quiser, na verdade a que traz mais sentido para a sua existência. O fato relatado pelo mestre aconteceu, segundo ele, há mais de dez anos.

São essas as armas usadas por esses foliões reiseiros para combater a intolerância e desrespeito as suas crenças. A contranarrativa encontrada para o enfrentamento está presente nas místicas contidas em seus festejos, embalados pelas poesias proféticas (profecias) cantadas e rimadas em acordes que trazem alegria.

Embora possa parecer uma intenção prévia por parte desses grupos neopentecostais, quanto à disputa de fiéis, é importante compreender esses movimentos como vetores importantes para o apagamento de práticas religiosas que não estão vinculadas às suas crenças religiosas. Segundo Romeiros (1993, p. 36), “[...] seus adeptos são instruídos a estabelecer relações com o Todo Poderoso em que os verbos exigir, decretar, determinar e reivindicar, frequentemente substituem os verbos pedir, rogar, suplicar [...]”. São essas determinantes que operam nas barganhas de um sagrado que visa uma mudança cada vez maior no campo religioso, para assim conquistar uma hegemonia.

Os relatos dos mestres demonstram os atos de intolerância e discriminações por eles vivenciados no percurso dos seus rituais, feitos principalmente pelos neopentecostais. Os seus depoimentos apontam uma pressão, mesmo que velada, para o apagamento da memória histórica por eles construída. Porém não encontram lacunas nas suas estruturas de sentido, nas suas cosmovisões pertencentes a uma religiosidade popular sincrética. Seus rituais festivos, assim como as festas de arremate, podem ser vistos como fatos sociais. Assim exemplificou Souza (2020), reportando que ali está contido todo um espírito de solidariedade que vai fortalecer essas crenças, resultando nas suas continuidades.

Ainda no contexto das festas de arremate vamos reconhecer os gestos de solidariedade que se convertem em sociabilidades representadas na comida da festa, em que as comensalidades repercutem muito mais do que se alimentar. É uma ritualização que se baseia na partilha à mesa, reforçando os laços sociais. Para Lévi-Strauss (2004), a passagem do alimento cru para o cozido pode ser interpretada como a passagem do homem da condição biológica para a social. Desta maneira podemos interpretar nesse gesto ritual em que os grupos se sentam no entorno da mesa para comer como um forte gesto social. Todas as festas de arremate têm comida para celebração. A foto abaixo mostra como é servida a comida nas festas de arremate. Durante a jornada, o dono da casa também oferece comida para os foliões após as cantorias, como forma de agradecimento.

Figura 36- FRNFO: Ceando em festa de arremate como convidado



Fonte: Acervo FRNFO, 2022.

Entre benditos, rezas, profecias e comensalidades, as folias de devoção aos Santos Reis vêm atravessando séculos, cantando e louvando o nascimento de Jesus. O Mestre Fumaça no final da entrevista entoa em versos a passagem do Evangelho, que descreve a visita dos magos, com os acréscimos permitidos pela devoção popular.

*Os três reis estavam dormindo naquele sono profundo
Em sonho tiveram um aviso que havia nascido o rei do mundo
Partiram do Oriente para fazer adoração,
Vieram seguindo a estrela que no oriente apareceu
Ela que deu aviso aos magos: nasceu o rei dos judeus
Os pastores estavam no campo, seus carneiros pastorando
De repente se abalaram com uma luz alumando
Não se abalem pastores, que eu sou um anjo do Senhor,
Um anjo disse ao pastor: nasceu Cristo Salvador.
(Domínio popular)*

A permanência das Folias de Reis nesses territórios urbanos marcados por inúmeros conflitos nos leva ao questionamento sobre, se a maneira como reinventam a tradição nessa zona liminar garantirá as suas singularidades identitárias nas diversidades, mas sobretudo nas diferenças culturais.

Nas fronteiras das diferentes realidades em que vivem esses foliões recorrem ao entre-lugar que Bhabha (2001), conceituou, onde a construção de uma cidadania precisa caracterizar o seu espaço cultural, inclusive suas tradições religiosas, possibilitando experimentar que essa fronteira passe a ser, conforme a assertiva de Bhabha (2001, p. 24), “[...] o lugar a partir do qual algo começa a se fazer presente [...]”.

Nessa condição transitória em que se encontram esses devotos, migrantes, ocupantes desses entre-lugares, representados aqui pelas periferias na RMRJ, mediamos com Van Genep (2009) sobre a dissolução da ordem durante a liminaridade, que cria uma situação fluída e maleável que permite o estabelecimento de novas instituições e costumes. À medida que as hierarquias sociais podem ser revertidas ou temporariamente dissolvidas, na continuidade da tradição, em um cenário que deixa essa incerteza no futuro, é que vamos sustentar essa tese, em ser

as narrativas de 'milagres' desses devotos o principal argumento para suas permanências, inclusive em relação aos apelos da teologia da prosperidade.

5 O SAGRADO ATRIBUÍDO ÀS BANDEIRAS DAS FOLIAS DE REIS: CONTRATOS, SOCIABILIDADES, SOLIDARIEDADE, DÁDIVAS E O ETHOS QUE SE ESTABELECE

Diante dos inúmeros apelos de uma modernidade que se pautou em apagar os vestígios de um sagrado tecido nos 'interstícios da cultura', Bhabha (2001), e na simbiose que se deu no encontro de culturas distintas, em um contexto em que a fé que protagoniza um catolicismo popular, extremamente sincrético, inaugurou toda essa religiosidade, um processo que, segundo Aragão (2002, p. 41), "[...] aprofunda teologicamente a dinâmica da inculturação, especialmente em vista do avanço da fé cristã no núcleo de valores e sentidos da cultura popular brasileira, na fé da nossa religiosidade popular [...]". É a partir daí que vamos dando conta desse sagrado que mantém viva a chama que dá combustão para a permanência dessas religiosidades, diante de tantos conflitos, inclusive os causados pelas disputas religiosas, que tentam imputar um sagrado que não condiz com a trajetória histórica da cultura brasileira.

Neste estudo em que a tese está pautada nos milagres relacionados a bandeira das Folias de Reis, precisamos entender em um primeiro momento o sentido material desse objeto, para que possamos compreender o valor transcendental, ou seja, o sentido imaterial a ela conferido pelos devotos e foliões reiseiros. Como esses grupos interpretam o seu significado. Segundo Bitter (2008, p. 126), a bandeira, objeto simbólico sagrado desses grupos, "[...] com frequência apresenta curiosamente o formato de fachadas de igrejas, templos ou altares [...]". O mestre Hevalcy da FRSFM também ponderou sobre essa ocorrência da bandeira ser uma capela que de porta em porta leva a mensagem do nascimento do salvador, onde os foliões perfazem o caminho feito pelos magos ao encontro do Menino que seria a nova luz do mundo.

Nesse contexto em que o simbolismo cosmológico está sempre presente na interlocução com o sagrado, podemos relacionar também o terreiro do Mestre Claudio da FREO2 do município de Itaboraí que também é mestre de Folia de Reis, onde nos concedeu uma entrevista em outubro de 2022. O altar do terreiro (na foto abaixo), remete o formato de uma capela, o interessante é que aí não é o altar da sua Bandeira, é o Terreiro de Pai Francisco da Bahia, evidenciando o sincretismo. A imagem abaixo é do terreiro do Mestre Claudio.

Figura 37- Mestre Claudio no terreiro

Fonte: Hélio Azevedo, 2022.

Uma hierografia que se apresentou para esses devotos dos Santos Reis que ainda está muito presente em seus cotidianos. Nesse terreiro ele também faz gira para Exu e para outros orixás e divindades do panteão afroameríndio, no entanto a tradição das Folias de Reis, faz uma ligação muito forte com a igreja católica, que de certa forma se imbrica as outras práticas religiosas do mestre.

Ao observarmos os rituais desses três grupos estudados, encontramos muitas semelhanças nos componentes materiais na feitura e na forma como conduzem as suas bandeiras, mas também muita diferenciação em relação aos seus ornamentos e sobre a sua origem (o território). Entretanto, em relação aos seus fundamentos intangíveis, ou seja, nos seus aspectos simbólicos, vamos recorrer a um sistema de categorias teóricas que nos auxilie a interpretar as complexidades e ambiguidades tão presentes nos efeitos miraculosos a elas atribuídos, totalmente embasados no ethos construído por seus seguidores.

Esses grupos de Folias de Reis da RMRJ pesquisados nos sinalizam que não se distanciaram do mito que desencadeou toda essa devoção, embora sofram cotidianamente com tantas ameaças que preconizam o desaparecimento dessa religiosidade popular, tão performática e tão complexa. O ethos formado nas suas crenças fortalecem as suas estruturas, não permitindo que o sagrado que os mantém vivos seja abalado.

Na crença e na prática religiosa, o ethos de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida [...] (Geertz, 2008, p. 67).

Essa assertiva de Geertz (2008) sinaliza a importância da construção do entre-lugar conceituado por Bhabha (2001), para esses devotos foliões, como lugar de resistência da memória histórica, mantendo vivo o sentido para que essas práticas não sejam condenadas ao desaparecimento.

Para situar essas questões tão pertinentes ao entendimento dessa religiosidade pertencente ao repertório sagrado das Folias de Reis, precisamos entender qual a noção desse sagrado nas suas estruturas simbólicas, não apenas em um passado remoto, mas na contemporaneidade. Segundo Wunenburger (2006), a experiência com o sagrado embora tenha fórum íntimo é sempre compartilhada em sociedade, mediante ritos e mitos religiosos coletivos, uma forma de convocação das estruturas simbólicas da imaginação humana. Assim:

[...] as esferas das representações e dos comportamentos próprios do sagrado se constituem por meio da imaginação simbólica. Através dela o homem não se relaciona mais com as realidades psíquicas que o rodeiam em função apenas das suas propriedades sensíveis e da sua utilidade concreta. Por outro lado também é levado a conferir-lhe funções e significações analógicas, em relação com o mundo invisível supersensível [...] (Wunenburger, 2006, p. 31, tradução nossa).

Nessa relação, embora o sagrado seja sempre revelado na experiência individual, a compreensão de que será na prática coletiva que ele se fortalecerá nas suas estruturas simbólicas tem muito mais relevância, sendo aquilo que formaliza a religião e que revela essa aceitação. Assim como se dá nessa fé imensurável na contemplação dos milagres através das bandeiras das Folias de Reis, nos apontando uma lógica que está associada aos modelos de uma religião popular de rituais coletivos, e que embora expressem aspectos de uma religião erudita, são conduzidas pelos 'especialistas do sagrado', já nos alertava Brandão (2007), neste caso os mestres reiseiros, fato que não exclui o valor político imbricado ao valor simbólico existente nesses fazeres.

Outro ponto fundamental totalmente voltado para esse sagrado, está presente na circularidade dos bens simbólicos tem a ver com trocas solidárias que se dão

às relações dos foliões devotos. Vamos nos pautar na teoria da dádiva de Mauss (2013), onde essas trocas não são tratadas apenas no âmbito de um sagrado advindo do plano celeste, ele se dá entre as pessoas também, no âmbito social. São contratos feitos entre eles, que seguem toda uma ética.

Trata-se no fundo de misturas. Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca [...] (Mauss, 2013, p. 38).

Nessa perspectiva o autor relaciona a eficácia dos milagres entre os mais pobres, situando seus estudos relativos as religiões populares, onde esses acontecimentos são cotidianos, uma espécie de reordenador das necessidades humanas.

Vale dizer, na intertextualidade que se dá entre o objeto sagrado de grande valor simbólico, que é a bandeira, para os seguidores das Folias de Reis, emissários dos Magos, e os milagres por ela mediado, onde a circulação de bens precisa obedecer a lógica do dar, receber e retribuir, conforme constatou Mauss (2003). Eis o que compreende um sistema de trocas que reflete nas crenças, ou seja na religião, na economia, nas leis e na moral de um grupo social, caracterizando assim a sua cultura. Nesse contexto em que foi sendo elaborada essa tese, dentro desses pressupostos aqui elencados, vamos entendendo o que leva à continuidade dessa prática que mesmo sofrendo tantos interditos, expressa-se na contemporaneidade em uma relação estreita com o divino/sagrado, e embora reconfigurada para atender as demandas contemporâneas de um território urbano, não se afastaram do mito que a concebeu.

5.1 A fundamentação do sagrado

Para que a tese sobre os milagres atribuídos as bandeiras das Folias de Reis possam encontrar ressonância, e como esse objeto de dimensão transcendental que é a bandeira ocupa esse espaço celestial nos rituais e na vida desses foliões, precisamos verificar como atua esse sagrado que perpassa o cotidiano desses devotos. Para isso foi preciso investigar sobre como o sagrado está sendo interpretado pelos teóricos que muito contribuíram e contribuem com o tema, e

entendermos como se dá esse fenômeno presente nas crenças desses devotos foliões de reis que tem nos rituais de folia a própria 'religião'. Recorreremos a algumas categorias conceituais que possam dialogar com a experiência do sagrado, que revele um sentido intrínseco de relação com o potencial simbólico a ele atribuído, onde vida social e crenças caminham juntas, ancoradas, segundo Wunenburger (2006), por um símbolo, um mito e também um rito. O poder criador que o sagrado exerce na cultura, isto é, no modo de vida de uma determinada sociedade.

No pensamento fundado sobre o sagrado, vamos reconhecer a sua presença e influência, segundo Wunenburger (2016, p. 57-64) mescladas com as primeiras formas de cultura material e intelectual. Nas técnicas, na arte, nos jogos, na linguagem, nas matemáticas e no direito.

Para o autor os artefatos construídos pelo homem desde a Pré-história, embora fossem para atender uma necessidade material, sempre tiveram uma motivação simbólica. O sagrado assume uma forma contígua na vida profana, cotidiana do homem, onde a sacralização da linguagem e dos números não compreende apenas uma simples técnica para falar e contar, mas “[...] um modo de participar da potência dos deuses [...]”.

O primeiro instrumento de manifestação e comunicação com o sagrado é em efeito, a voz; pelo som articulado do canto, a canção e o ritmo, pode mais que a escritura cristalizada restituir as histórias sagradas, seu conteúdo emocional, sua solenidade, seu valor profético [...] (Wunenburger, 2006, p. 61, tradução nossa).

Essa dimensão de importância ímpar na manifestação do sagrado, que é a linguagem com o seu poder de comunicação, nos remete à mensagem contida nos rituais das Folias de Reis, onde os cantadores se empoderam da palavra 'cristalizada' no Evangelho e fundam uma forma de transmissão daquela mensagem ali contida, expressando através de cantos, ritmos e versos, que no imaginário representado pelos foliões garantem a legitimidade do fato da pequena passagem da visitação dos Magos no Evangelho de Mateus, que segundo Brandão (2010, p. 77), é uma história recriada e multiplicada, “[...] interpretações populares que acrescentam personagens, milagres e aventuras à viagem dos Três Reis do Oriente à Gruta de Belém [...]”.

A manifestação do sagrado que se projeta na cultura material de uma sociedade pode ainda ser interpretado, de acordo com a cultura ao qual está

inserida, como principal regulador das ações humanas, de forma bem aparente, como na ideia de Direito, que segundo Wunenburger (2006), teve uma emancipação tardia do religioso e limitada geograficamente. Nas sociedades primitivas as justiças e injustiças se regulavam segundo a vontade dos deuses. Não que essa regulação ainda não esteja pautada segundo as crenças de uma sociedade ou de um indivíduo, porém ela está muito presente no âmbito da consciência coletiva. Mas o que se enquadra nas leis profanas tem um outro julgamento. No mundo contemporâneo o Direito Civil mulçumano ainda “[...] repousa sobre as regras jurídicas sagradas e laicas [...]” (Wunenburger, 2006, p. 65), mas o direito islâmico ainda está fundamentado no alcorão.

Outra face da cultura muito importante para a revelação do sagrado sob a ótica de Wunenburger (2006), é a arte. Nas sociedades tradicionais da Antiguidade, estavam bem presentes, como se pode constatar também na Pré-História com os signos rupestres que já demonstravam pertencer a ritos mágicos ou a um determinado culto religioso. Porém na Idade Média, a obra de arte ganha toda uma aura hierofânica, uma técnica em que os relatos bíblicos poderiam ser difundidos por uma iconografia sagrada, um meio de acesso a Deus.

Nesta breve passagem sobre a arte estar a serviço da religião, nos aproximamos em demasia ao contexto deste estudo, fundado em um cristianismo santeiro, onde as imagens sagradas representam o arquétipo do divino mais próximo do humano. Justamente nesse contexto é que se enquadra a bandeira das Folias de Reis, que resguarda toda essa iconografia sagrada e passa a ser objeto de devoção, com poderes miraculosos.

Três questões fundamentais perpassam os conceitos que são atribuídos ao sagrado por diversos teóricos. O que se religa e o que se opõe, para definir o que realmente o representa. Wunenburger (2006) chama atenção para essas conceituações, na hora de analisarmos como se dá a manifestação do sagrado, tanto nas sociedades tradicionais, como nas ocidentais.

Vamos encontrar correntes em que o sagrado não necessita estar relacionado a outros conceitos, pode se definir por si só, ou fazendo oposição ao proibido, ao profano; pode também ser definido como a revelação do divino, totalmente relacionado ao psicológico humano e ainda pode ser reconhecido como exemplo de baixa tecnologia civilizatória. Dentro desses pressupostos, segundo Wunenburger (2006), é que vamos encontrar as diversas análises feitas para definir o sagrado.

Porém o que nos cabe é entender como podemos conceituá-lo para entender o sagrado das Folias de Reis.

Dentro das interpretações do que vem a ser o sagrado, nos chama a atenção a lógica de que a religião e o sagrado nunca deveriam ser confundidos, pois para Wunenburger (2006), o sagrado pode sobreviver fora do religioso, e muitas religiões não estão obrigadas a ter uma mediação com o sagrado. Conforme assertiva de Eliade (2008), em ser o sagrado apenas uma modalidade originária do Homo-religiosus, onde todo simbolismo expressado corresponde a uma cosmogonia de referência. Paradoxalmente, o sagrado tem se convertido atualmente em objeto de ciência, à medida que houve um afastamento da sociedade ocidental contemporânea dele, ou seja, alerta Wunenburger (2006), da sacralidade transmitida pelas culturas tradicionais. O que não podemos deixar de reconhecer no sagrado é a força que ele expressa na fenomenologia religiosa, em que a experiência mental e existencial é reconhecida na subjetividade afetiva e nos seus signos objetivos, assim:

[...] o sagrado parece remeter em primeiro lugar, desde as análises da filosofia religiosa do século XIX, a um conjunto de experiências da pessoa que em ocasião de estados afetivos intensos, de exaltação e de pavor, toma consciência de estar ligada a realidades supersensível e dependentes de uma força superior que a supera [...] (Wunenburger, 2006, p. 20, tradução nossa).

As análises conceituais aqui expostas, com base nos autores citados acima, sobre cada vez mais o sagrado poder ser interpretado fora das religiões instituídas, não significam que não vamos encontrar outras interpretações que precederam as conceituações aqui elencadas, como o exemplo Otto (1969), por exemplo, vincula o sagrado a uma estrutura emocional a priori, mas não o desvincula da religião. Para ele essa experimentação só é possível no âmbito religioso, embora possa refletir em outras esferas da vida. Esta conceituação do Otto (1969) não corresponde às nossas análises sobre o sagrado que envolve os rituais das Folias de Reis, ela apenas nos reporta as diferenças interpretativas sobre o tema.

Antes de levantarmos algumas questões sobre a historicidade do sagrado na vida humana, precisamos reconhecer como ele está sendo conceituado hoje. O anúncio de um retorno ao sagrado, quando a secularização almejou a dessacralização do mundo e ainda a sua manipulação por um proselitismo de impacto político que impede a liberdade humana, isso nos posiciona sobre uma nova

conceituação que diz respeito à diversidade de crenças em um mundo mais ético. Wunenburger (2006, p. 144) menciona a importância dessa inclusão dos direitos humanos e da biodiversidade do planeta como, “[...] ponto de convergência entre consciências religiosas e consciências não religiosas [...]” e que é possível esvaziar uma sacralidade cósmica que já fora purificada pelas religiões dos livros, se referindo principalmente ao monoteísmo.

Entramos nessa questão para sintonizarmos uma outra discussão contemporânea, a que se refere aos conceitos de sagrado e de profano que perpassam o simbolismo das crenças, se colocam na escuta de um sentido mais voltado para a bioética, buscando-se mais a sobrevivência da humanidade.

5.1.1.O sagrado e o profano contíguos nos rituais das Folias de Reis

Nas conceituações que balizam nossos argumentos, de que o mundo sagrado transcende o mundo profano, mas sem afastá-lo da esfera social, como exemplificou Eliade (2008), sobre o limiar que separa os dois espaços, sem, portanto, excluí-los, mas onde paradoxalmente o rito faz a comunicação com esses dois mundos, é que entendemos a presença do sagrado nos rituais das Folias de Reis.

Precisamos nos conscientizar de que esses grupos devocionais que são as Folia de Reis, embora fundada pelo pensamento monoteísta e serem entendidos como reminiscências de um mundo rural, conforme já exemplificou Brandão (1985), podemos conferir que assumiram um protagonismo urbano e que absorveram crenças que os retiram dessa condição, no que tange aos seus signos construídos em um entre-lugar, conceituado por Bhabha (2001), e que portanto se enquadram perfeitamente, no que trata a relação sagrado-profano ser esse espaço de liminaridade de Van Gennep (2009, p. 31), porém entendendo a importância do rito para que isso aconteça, onde o sagrado “[...] não é um valor absoluto, mas um valor que indica situações respectivas [...]”, lembrando que de certa maneira o autor faz aí uma crítica a fenomenologia religiosa.

Para entender essa lógica de resistências desses devotos entramos em contato com a pesquisa de STEIL (1996, p. 15) em que ele relata a visão de mundo dos romeiros do Santuário de Bom Jesus da Lapa na Bahia, na verdade sobre o que os leva a essa peregrinação, se não a necessidade da materialização desse encontro com o sagrado que aponta uma cultura bíblico-católica no contexto popular

brasileiro, trabalhando com a hipótese de que “[...] a romaria poderia ser um meio pelo qual os romeiros entram em contato com o núcleo de sua cultura, se apropriam de novos valores e reinventam a tradição [...]”.

Essa conceituação de reinvenções das tradições é ampliada as outras devoções pertencentes a religiosidade popular, pois os espaços para as mudanças fazem parte do fluxo social, é um fenômeno cultural o qual não temos como negar, pois, as mudanças são inerentes ao ser humano, único animal capaz de transformar o seu habitat. Hobsbawm e Ranger (2008), nos sinaliza muito bem essa questão, nos alertando sobre essa capacidade de adaptação e flexibilidade dos atores aos quais a tradição permeia seus cotidianos, sem deixar de citar, portanto, as intenções e interesses que estão em jogo para essa transformação, o que implica tanto a demanda quanto a oferta.

Interessa-nos essa conceituação, porque ela se aproxima das formas como esses devotos elaboram as suas crenças, utilizando elementos antigos na elaboração de novas tradições inventadas para fins originais. Sempre se pode encontrar, no passado de qualquer sociedade, um amplo repertório destes elementos; e sempre uma linguagem elaborada, composta de práticas e comunicações simbólicas, Hobsbawm e Ranger (2008).

Essas são questões que não nos cabe aqui atribuir juízo de valores, pois a ruptura com o passado sempre cria tensões, ocasionando em alguns casos o surgimento de um tradicionalismo que tende para o engessamento da tradição, não permitindo abertura para recriações, daí encontrarmos grupos e sujeitos mais inflexíveis às mudanças. Ao levantarmos essa questão sobre o valor do totem nas sociedades primitivas, onde o sagrado está relacionado a esses objetos, nos ocorre uma similitude com o sentimento que tem os foliões e devotos dos Santos Reis com a bandeira, associando a ela, o divino e a marca identitária do grupo, conforme vamos poder constatar adiante nas falas dos devotos foliões entrevistados, que a bandeira é a guia do grupo no giro, nas festas de remate, nas apresentações festivas, quando são convidadas, mas, sobretudo, é o objeto de ligação entre o devoto e o sagrado em todos os momentos de sua vida, uma fé vivida cotidianamente.

O sistema de crenças desses devotos codifica suas regras diferentemente da instituição religiosa que a originou, eles não encontram interditos para o sagrado se manifestar. Na figura abaixo, podemos apreciar como a bandeira é colocada no altar

junto a outras convidadas para a festa. Momento de repouso em que o grupo convidado é levado a participar da comensalidade.

Figura 38- Folião apreciando as bandeiras: FRSFM Festa de arremate



Fonte: Hélio Azevedo, 2022).

As bandeiras são colocadas em repouso, na medida em que vão chegando e já realizaram as suas cantorias (ou cantorios), parte do ritual sagrado das festas de arremate, e logo a seguir o mestre anfitrião leva os foliões daquele grupo a participar da comensalidade. Enquanto isso os outros grupos que já se apresentaram se reúnem em outros espaços, para festejar o encontro e confraternizar com os amigos como na figura abaixo. Após o ritual de todos os grupos convidados da festa, no final, pode se realizar um grande baile, samba, forró, consumo moderado de bebidas alcoólicas, e isso não invalida o sagrado que povoa o imaginário desses devotos e nem demarca a passagem de um sistema de crença para outro, essas são atitudes contíguas.

Figura 39 - Abraços entre os foliões - Festa de arremate da FREQ2



Fonte: Hélio Azevedo, 2022.

Embora possa parecer que essas representações feitas pelos grupos são apenas rituais festivos, o que precisamos entender é que eles não demarcam fronteiras entre o sagrado e o profano. O rito é marcado por uma religiosidade que em nenhum momento rompe com o caráter festivo, com a afetividade sempre presente.

Essa manifestação de devoção muito se aplica ao sistema metafísico da religiosidade do povo Bororo³⁹, segundo as observações de Lévi-Strauss (1996, p. 215-216), que em suas pesquisas de campo fez uma comparação da religiosidade desse povo com a religião do seu avô que era Rabino em Versalhes “Não é que a religião tivesse mais prestígio entre os Bororo: muito pelo contrário era uma obviedade [...]”. Ao confeccionarem e cultuarem os zunidores⁴⁰ nos rituais, eles só fortalecem os pressupostos do observador sobre esse povo, onde “[...] as crenças espirituais e os hábitos cotidianos misturam-se estreitamente e não parece que os bororos têm a sensação de passar de um sistema para o outro [...]”. E exemplifica:

³⁹ Povo indígena do Mato Grosso. Atualmente detém seis Terras Indígenas demarcadas, num território descontínuo e descaracterizado, que corresponde a uma área 300 vezes menor do que o território tradicional (pib.socioambiental.org) .

⁴⁰ Numa conceituação mais abrangente, zunidores são objetos que carregam boa ventura. Considerado como um dos espíritos dono da plantação. Objeto sagrado nos rituais Bororo.

[...] a casa e a sinagoga, contíguas, eram ligadas por um longo corredor interno onde não nos arriscávamos sem angústia, e que formava por si só uma fronteira intransponível entre o mundo profano e aquele ao qual faltava justamente esse calor humano que teria sido uma condição prévia para sua percepção como sagrado [...] (Lévi-Strauss, 1996, p. 217).

Foram importantes essas reflexões do autor, para entendermos como se dá essa transcendência dos devotos foliões de reis, pois os Santos Reis por intermédio de suas bandeiras, está presente na fé cotidiana desses devotos, em todos os momentos, de lazer, de trabalho, onde esse espaço de passagem do profano para o mundo sagrado nos seus sistemas de crenças, é uma continuidade, não existe ruptura.

5.2 A Bandeira está chegando

Podemos reconhecer na trajetória feita pelos reisados brasileiros (aí inclui-se as Folias de Reis) desde o tempo da Colônia, assim como em outros ritos religiosos perpetuados pelo catolicismo popular, que os estandartes, por definição é uma bandeira que irá designar a natureza à qual se identifica. Sempre estiveram presentes nos autos de natureza religiosa. Herança de uma cultura europeia medieval, o estandarte foi um legado dos colonizadores portugueses, como artefato de caráter semiótico e estético para identificação das tropas militares, das confrarias e irmandades religiosas, dentre outras instituições, e que ganhou contornos bem específicos no contexto da cultura popular.

De natureza semiótica, o estandarte para Benjamin (1990) pode ser definido como uma bandeira, e o seu surgimento, ou seja, o seu uso já fora mencionado, ser desde a Antiguidade, nas celebrações egípcias, fenícias e gregas nos cortejos militares de comemoração das vitórias durante o Império Romano. Benjamin ainda situa esses objetos no contexto do desenvolvimento da Heráldica.⁴¹ Abaixo podemos conferir uma figura de um estandarte, embora o arquivo não atribua uma data nem local, podemos perceber toda a antiguidade nele contida.

⁴¹ Segundo definições de Oxford Languages, é a arte ou ciência cujo objeto é o estudo da origem, evolução e significado dos emblemas blasônicos, assim como a descrição e a criação de brasões ('peça ou composição').

Figura 40 – Estandarte

Fonte: Acervo Brasil leilões.

Neste contexto em que os estandartes funcionam como uma espécie de emblema que caracteriza o teor a que se destina, (religioso, militar, festivo), precisamos entender o significado das bandeiras das Folias de Reis, tanto no seu aspecto material, quanto imaterial. Dimensões que compreendem um modelo de construção de um símbolo que caracteriza toda a circularidade de um grupo ritual que tem por referência esse objeto que representa todo um sistema de códigos que expressam uma religiosidade. Para a maioria dos devotos seguidores, é a sua própria religião.

5.2.1 Os aspectos tangíveis e intangíveis na bandeira das folias de reis

Antes de adentrarmos nos conceitos atribuídos as Bandeiras das Folias de Reis, vamos a elas fazer uma saudação com os versos de dois referenciados compositores da MPB.

Embora o seu título seja 'Bandeira do Divino', a grande saudação feita aos 'Três Reis Magos' coloca em evidência toda uma estrutura de fé, advinda de uma base cristã, mas sobretudo a herança de uma prática fundada no catolicismo popular. Sobre isso esclarece Passarelli (2022, p. 29), “[...] o catolicismo popular, que lhes dá a oportunidade de existência, já que o catolicismo oficial nem sempre lhes abrem as portas [...]”, assim também já havia ponderado Brandão (2010).

Bandeira do Divino

Ivan Lins/ Vitor Martins

Os devotos do Divino

Vão abrir sua morada

Pra bandeira do Menino

Ser bem-vinda, ser louvada, ai, ai

Os devotos do divino

Vão abrir sua morada

Pra bandeira do Menino

Ser bem-vinda, ser louvada, ai, ai

Deus vos salve esse devoto

Pela esmola em vosso nome

Dando água a quem tem sede

Dando pão a quem tem fome, ai, ai

A bandeira acredita

Que a semente seja tanta

Que essa mesa seja farta

Que essa casa seja santa, ai, ai

Que o perdão seja sagrado

Que a fé seja infinita

Que o homem seja livre

Que a justiça sobreviva, ai, ai

Assim como os três reis magos

Que seguiram a estrela-guia

A bandeira segue em frente

Atrás de melhores dias, ai, ai

*No estandarte vai escrito
Que Ele voltará de novo
E o Rei será bendito
Ele nascerá do povo, ai, ai*

Figura 41- Estandarte da Bandeira do Divino



Fonte: Festa do Divino.

Feita a saudação, podemos então conferir às interpretações desse objeto que compreende uma polissemia e uma ambiguidade, conforme expressou Bitter (2008), para esses devotos foliões dos Santos Reis. Objeto este onde a divindade se manifesta na sua mais profunda relação com um sagrado, mesmo quando advém a crítica da modernidade sobre a crença fabricar o que acredita o crente. No entanto, considerou Latour (2002) sobre ser esse pensamento crítico uma tentativa de esvaziar todo o sentido dos objetos encantados, expulsando-os do mundo real, querendo afastar a dimensão humana desse contexto sagrado.

5.2.2 A construção material da Bandeira

O objeto material ao qual se confere um poder de autoridade sobre- humanos, para Paden (2001), são objetos que vão assumir um protagonismo e uma relevância focal nas práticas rituais de uma determinada cultura.

Uma bandeira de Folia de Reis, no que tange à sua materialidade é constituída de elementos como, madeira, tecidos, fitas, imagens de santos, flores.

Para Bitter (2008, p. 142), “[...] construídas ou herdadas, bandeiras podem passar por rituais de consagração, serem benzidas, receber nomes, cuidados especiais, véus, flores e é também esse conjunto de ações que as tornam eficazes entre os homens comuns [...]”.

A bandeira abaixo é da FRNFO do Mestre Fumaça do município de São Gonçalo. Já podemos conferir aqui a sua trajetória desde o ano de 1886, quando o mestre em pagamento a uma promessa e por algumas discordâncias com o grupo ao qual fazia parte, deu início à sua própria jornada, fundando assim a sua bandeira. Os adereços que a compõem são sempre trocados por conta da perenidade dos seus elementos (gravuras, papéis, plásticos), materiais que necessitam serem substituídos. Pois o emblema sagrado que é a bandeira precisa estar em constante manutenção. Isso, porém não diminui o seu valor simbólico, de certa maneira até contribui para o culto a ela prestado, porque cuidar também é devoção.

Figura 42- Bandeira da FRNFO recolhida



Fonte: Acervo do Mestre Fumaça.

A bandeira das Folias de Reis, no tocante a perenidade dos seus artefatos, são de caráter transitório. Ela é construída ou herdada, sempre em atendimento a uma promessa do mestre ou de outro devoto, folião ou não, que passa a ser o dono da bandeira. A sua feitura, segundo os mestres entrevistados se dá quando se faz o cumprimento de uma promessa feita e alcançada a graça. Podendo pertencer a um mestre rezador ou a outro devoto que será o dono da bandeira, porém a concederá a um mestre para a cantoria nas jornadas.

Durante a pesquisa, observamos que as bandeiras das Folias de Reis se diferenciam conforme o local da sua origem. No Estado do Rio de Janeiro elas se apresentam nesse formato de capela, feita de madeira, e a partir daí entram todos os outros artefatos, sempre conforme a devoção do mestre ou do dono, que vão a ela incorporando imagens dos seus santos de devoção. Vamos encontrar em outras regiões em formato de caixa e ainda como estandartes de tecido. Elas se apresentam com fitas coloridas, tecidos, rendas, sempre trazem representações de alguns elementos da natureza. No Rio de Janeiro todas têm a imagem de São Sebastião, o santo padroeiro para o qual se estende a jornada.

À medida que me pus a afastar as fitas da bandeira com as mãos, o mestre dizia seus nomes: Reis Magos, Sagrada Família, José, Maria, o menino Jesus, São Sebastião, Santa Luzia. Dizia ele ainda, Santa Luzia, você sabe, é para proteger nossos olhos. E não pode faltar a estrela que representa o anjo Gabriel. Assim, o mundo representado na bandeira, não é apenas o dos homens e da Natureza, mas, sobretudo, dos seres não-humanos, do panteão das divindades que compõem o Cosmos [...] (Bitter, 2008, p. 127).

O autor faz essa explanação para dimensionar a natureza imaterial desse objeto, que embora seja tangível está impregnado de divindades, relacionando assim a bandeira das Folias dos Santos Reis, enquanto objeto de mediação com o sagrado. Aqui nós nos apoiamos nas considerações de Gell (1998), sobre a sacralidade dos ídolos apresentados dentro de arcas, templos, igrejas e demais espaços que remetem essa interioridade.

Além de se apresentar com a estrutura física descrita, a bandeira possui uma estrutura cosmológica. Ali está o lugar santo, consagrado e cosmizado, que resguarda toda uma estrutura simbólica. Assemelha-se a um altar móvel que ao visitar os devotos concede e recebe as dádivas, num processo livre e gratuito, porém obrigatório, como bem sinalizou Mauss (2013), em ser essas trocas um contrato estabelecido entre coletividades.

Considerando uma sacralidade, onde esses devotos estão constantemente imputando uma forma análoga à bandeira em relação a um templo católico não nos surpreende, portanto, já que a religião que propagou toda essa devoção estava abrigada a um templo físico, ou seja, uma igreja, onde uma arquitetura sacra remetia a um simbolismo cosmológico. Para Eliade (2008, p. 55), “[...] a arquitetura sacra não faz mais portanto que retomar e desenvolver o simbolismo cosmológico já presentes na estrutura das habitações primitivas [...]”.

Nas respostas ao questionário enviado, em 9 de outubro de 2022, sobre o significado da bandeira das Folias de Reis, a professora doutora em antropologia Cásia Frade, uma reconhecida pesquisadora e incentivadora da cultura popular no Estado do Rio de Janeiro, com grande destaque para o percurso das Folias de Reis em território fluminense desde a década de 1970, responde por e-mail assim:

[...] observo que a Bandeira apresenta um duplo significado: é um objeto sagrado da maior significação para os devotos e é até uma forma de identificação do grupo a que pertence. Assim, junto às estampas da Sagrada Família e dos Reis, escreve-se o nome completo do grupo [...] (Frade, 2022).

A entrevistada descreve que além da estrutura transcendental da bandeira é por meio dela que o grupo de Folia de Reis é identificado, nela estando contido o seu nome de batismo, assumindo assim essa dualidade de função, como os atribuídos aos três grupos da RMRJ estudados: ‘Bandeira Nova Flor do Oriente’; ‘Bandeira Estrela do Oriente 2’; ‘Bandeira Sagrada Família da Mangueira’.

5.2.3 O simbolismo sagrado na imaterialidade da Bandeira de Reis

Em relação a essa esfera simbólica da bandeira das Folias de Reis, podemos mediar com Paden (2001, p. 131) sobre que “[...] qualquer objeto pode se tornar um veículo de poder sagrado [...]”, e ainda trazer na essência um poder que inspira e rege a vida dos participantes. Desta forma encontramos nas bandeiras das Folias de Reis muita similitude com essas considerações, à medida que esses objetos estão inscritos no sistema de crenças como um símbolo de mediação entre os devotos e os Santos Reis. Ela seria personificação do próprio santo⁴²

⁴² No caso aqui aos Santos Reis que são três. No entanto os devotos foliões se reportam como se fossem apenas um. Outra questão é incluir nos agradecimentos a professora que vai participar da banca.

para esses devotos. Além desse sentido de mediação, ainda podemos encontrar em Cabral (1997, p. 86) uma analogia em relação aos ex-votos serem entendidos como “[...] emblemas de uma relação de reciprocidade sucedida entre o ser humano e o ser divino [...]”. É óbvio que nessa relação sagrada o culto ao menino Deus se manifesta e está presente na iconografia, com imagens de santos e o próprio presépio, contida no objeto que é indispensável nos rituais das Folias de Reis.

A dimensão sagrada encontrada na bandeira de Reis nos conduz a uma interpretação de que a sua eficácia simbólica assume um caráter de reciprocidade entre o mito e as categorias operacionais a ela imputada.

Podemos conferir na bandeira abaixo da SFM, onde Mestre Hevalcy e a Alferes Eliane Cristina da Silva, que exerce a função de bandeireira do grupo desde 2002 quando reativaram a bandeira⁴³, percebemos a similaridade que tem com uma capela, como descrita por Bitter (2008). Com uma iconografia que representa a manjedoura, como na noite da visita dos magos.

Figura 43- Bandeira da FRSFM recolhida



Fonte: Hélio Azevedo, 2022.

A bandeira no altar protegida pelo véu que encobre os mistérios guardados no seu interior, embora substituída na sua face material por conta do incêndio

⁴³ Sobre isso, cabe aqui esse adendo. O mestre relatou um incêndio ocorrido na sede da folia, destruindo também a sua bandeira original que fora herdada, fato que levou a confecção de uma nova bandeira.

ocorrido, guarda o mesmo significado. A sacralização nela contida perpetua na devoção do mestre e dos demais foliões. E quando perguntado se eles tinham nesse objeto o instrumento de mediação com o sagrado, o mestre faz a seguinte observação:

[...] nela está contido todo nosso sincretismo, todo nosso fundamento. Ela é o próprio Presépio, quando a casa que visitamos não tem um. Quando a Alferes a entrega na mão do dono da casa, ela fica de frente para o grupo, os cantadores. A mesma coisa quando se vira para cantarmos para São Sebastião. Tem Folia que tem duas bandeiras, uma para os Reis e outra para o santo padroeiro. Geralmente aqui no Rio de Janeiro a bandeira já é confeccionada com as duas imagens. Há bandeiras que levam até a imagem de alguns orixás protetores do mestre [...] (Mestre Hevalcy, 2022b).

A bandeireira Eliane Cristina faz à bandeira uma verdadeira ‘ode’, relembando a primeira vez em que passou a ter essa função no grupo, a convite do Mestre (seu marido). Ela se emocionou muito quando perguntada sobre o que a bandeira que representa a FRSFM significa para ela. Respondeu assim:

[...] essa menina aí para mim é tudo”! me sinto abençoada. É através dela que vou aprendendo. Respeito, amo ela demais. Cumpro o meu papel com muito carinho. Me sinto abençoada, como se estivesse levando o menino Jesus em meus braços! Não quero ser Maria Santíssima não, mas me sinto uma mãe carregando um bebezinho no colo [...] (Alferes Eliane Cristina, 2022a).

Percebemos que sobre a sua participação no grupo, de certa maneira a Alferes reconhece a importância do seu papel, cumprindo uma função de muita relevância para o ritual. Brandão (2010, p. 138) chama atenção sobre um folião de reis ser “[...] um devoto ativo de um sistema de crenças que o torna um emissário de símbolos [...]”.

Na continuidade da conversa, o Mestre Hevalcy explana outras dinâmicas ritualísticas envolvendo a bandeira, deixando claro na conversa que não renuncia ao sincretismo religioso, uma ambivalência comum na religiosidade brasileira, e declara:

[...] a gente não sai para a jornada sem levar a bandeira para ser benzida em uma missa. Geralmente a levo no dia 13 de dezembro que é dia de Santa Luzia, minha santa protetora, por conta da minha deficiência visual. O padre até já me conhece! A limpeza começa por ela, depois somos nós, precisamos nos purificar para sair na jornada. Somos católicos, mas temos um ‘pezinho’ na umbanda e no candomblé também. Antes de sair zemos uma oração que uma preta velha nos ensinou. Defumamos a sede a bandeira, e aí sim, estamos prontos para iniciar o giro. Mas esse ritual, fora a missa, acontece também quando vamos para as festas de arremate que

somos convidados e outras apresentações pontuais [...] (Mestre Hevalcy, 2022a).

Sobre a bandeira da FREO2 podemos reconhecer nos seus seguidores, os foliões, uma relação de afetividade, de fé e de esperança em dias melhores, conforme nos descreveu o Mestre Claudio em entrevista concedida a 8 de outubro de 2022, expôs o que esse objeto representa para ele e para o grupo. Narrou assim:

[...] a bandeira é o objeto mais sagrado do grupo, ela é como se fosse uma capela, dentro dela está a imagem do nascimento de Cristo, a Sagrada Família, os três Reis. Por incrível que pareça, meu pai, meu avô, os antigos de uma maneira geral, sempre falaram que a bandeira é a nossa guia e a gente entende que além de ser o objeto mais sagrado que temos no grupo, ela é como se fosse a estrela que guiou os magos. Nós temos um lema assim, para onde a bandeira for, temos que segui-la. Ela é a nossa guia [...] (Mestre Claudio, 2022a).

Figura 44- Verso da Bandeira da FREO2: Cerimônia de topagem



Fonte: Hélio Azevedo, 2022.

A reverência dos foliões para com a bandeira e a representatividade estética a ela conferida, expressadas nesta imagem do seu verso configura toda a relação sagrada do grupo com esse objeto.

Não existe folia sem bandeira, como vimos ela é o símbolo sagrado que traz identidade para o grupo. Outra característica de suma importância, é o fato dela ser peregrina, levando mensagens de esperança e cura para os seus fiéis. Neste sentido, fazemos uma ponte com as considerações de Steil (1996), sobre as peregrinações ao santuário de Bom Jesus da Lapa, quando considera que os paradoxos e as contradições existentes nas narrativas dos romeiros constituem a base de suas experiências com o sagrado. Sendo assim, podemos ainda atribuir um outro aspecto

ambivalente à bandeira, sendo ela peregrina e santuário ao mesmo tempo. Hervieu-Léger (2015, p. 89-90) enfatiza, embora em outro contexto, mas que aqui se encaixa perfeitamente, sobre essa característica fluida do peregrino, que também pode ser atribuída a bandeira. “Essa religiosidade peregrina individual, portanto, se apresenta, antes de tudo, pela fluidez dos conteúdos de crenças [...]”.

5.3 O *ethos* que se estabelece nos grupos das Folias de Rei

É importante fazermos essa referência ao *ethos*, principalmente por estarmos tratando de um ritual que se estabelece de forma coletiva, onde o comportamento do grupo encontra-se embasado nos aspectos morais e estéticos de uma dada cultura, imbricada a elementos de um passado rural, mas que realizam suas práticas rituais em um presente urbano, neste contexto a visão de mundo, embora vinculada a realidade que vivencia, está pautada por elementos valorativos que não se desvinculam desses aspectos morais que permeiam suas crenças. Assim como exemplificou Geertz (2008, p. 93), “[...] o *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético, e sua disposição é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete [...]”.

Nesse contexto em que as Folias de Reis, permeadas de valores sociais, encontram-se pautadas por símbolos sagrados que lhes conferem uma função metafísica, encontramos na antropologia cultural um pilar que sustenta muito bem essa interpretação, à medida em que leva em consideração um conjunto de valores, inspirados na ética e na estética, os quais vão pontuar o fazer cultural de um determinado grupo. Conforme sinaliza Geertz:

[...] a necessidade de tal fundamento metafísico para os valores parece variar bastante em intensidade de cultura para a cultura e de indivíduo para indivíduo, mas a tendência de desejar alguma espécie de base factual para o compromisso de cada um parecer praticamente universal — o mero convencionalismo satisfaz a muitas poucas pessoas, em qualquer cultura [...] (Geertz, 2008, p. 96).

Quando se desencadeiam esses debates, advindos da antropologia cultural, eles nos auxiliam a compreender as regras de convivência estabelecidas onde os aspectos morais e estéticos de uma determinada cultura, isto é, os seus elementos valorativos são fundamentais. Neste sentido é que aproximamos esse pensamento

dos códigos estabelecidos por esses devotos, embora migrantes que precisam reforçar esses valores em outro espaço, permeado de conflitos das mais diversas ordens. As diferenças culturais, Bhabha (2001) existentes, precisam ser superadas ou reinterpretadas, para que os símbolos sagrados possam se expressar.

A força de uma religião ao apoiar os valores sociais repousa, pois, na capacidade dos seus símbolos de formularem o mundo no qual esses valores, bem como as forças que se opõem à sua compreensão, são ingredientes fundamentais [...] (Geertz, 2008, p. 96).

O autor traz essa reflexão sobre a importância do sagrado no encorajamento às devoções, não como simples aceitação, mas como um tratado ético, um compromisso com a visão de mundo da coletividade. Assim confronto entre a crença e o ritual se confirmam no vigor metafórico dos símbolos sagrados, em que a religião se ancora em um conjunto de códigos. Segundo Campbell (2002), é a metáfora que promove a energia da transcendência, o que de certa maneira nos aproxima da experiência miraculosa dos devotos com a bandeira das Folias de Reis. Uma hierofania então se revela nesse objeto, trazendo um sentido existencial para esses devotos.

Situamos, portanto, esses devotos dos Santos Reis, proletários, moradores das periferias, que em um tempo mais distante eram lavradores na zona rural, sujeitos que estão chancelados a um poder religioso. Esclarece Brandão (2007), que são as regras da vida comunitária que propiciam e dão acesso ao saber religioso.

O que eu reforço aqui é a ideia de que, não havendo uma ordem eclesiástica popular na sociedade camponesa ou entre as classes subalternas, mas sim um setor comunitário, constituído como sistema religioso, são as regras do jogo social de trocas entre sujeitos subalternos as que definem as rotinas da produção e do acesso ao saber religioso e o pleno direito do seu uso público, de acordo com a especialidade e a posição do agente [...] (Brandão, 2007, p. 298).

Percebemos nesse posicionamento do autor, embora tenha explicitado serem essas as competências para um especialista do sagrado, voltadas para as classes subalternas no geral, e não apenas direcionada aos mestres reiseiros, mas nos mais de perto aqui, justamente, as regras comunitárias estabelecidas, que vão pautar o código de ética que perpassa pela visão de mundo dessa coletividade. Códigos que tornam o estabelecimento ético dos interesses religiosos desses foliões reiseiros ainda mais legitimados. É o comportamento respeitoso dos direitos

de descendência dessas práticas e o respeito atribuído na continuidade do ofício que de certa maneira já havia sido estabelecido através do *ethos* formado.

É possível exemplificar bem essas questões, embora alguns paradigmas possam ser quebrados. O cuidado que a FREQ2 tem com a bandeira ilustrada na figura abaixo, que foi a precursora da sua fundação, segundo Mestre Claudio, essa bandeira tem mais de 150 anos só com a sua família, pois antes de pertencer ao seu avô, quando toda a família trabalhava na lavoura em Itaperuna/RJ, ele a ganhou em uma barganha. Adiante vamos relatar outros detalhes da história dessa bandeira que desencadeou toda uma relação com o sagrado, mas também de conflito da família Oliveira, que migrou para o município de Itaboraí para trabalhar na colheita da cana de açúcar há mais de sessenta anos. Demonstrando todo um senso ético que se pauta na preservação de um símbolo sagrado ancestral, embora não saindo mais para jornada, continua sob os cuidados do grupo que a sucedeu. Segundo Mestre Claudio, ela permanece em um lugar de honra na sede da sua Folia, como sinal de respeito a quem lhe passou muitos dos ensinamentos sagrados e da vida cotidiana, ou seja, seu avô.

Figura 45 - A Bandeira do Mestre Bento Pai do Mestre Claudio



Fonte: Acervo da FREQ2.

E assim repousando em um lado do altar da sede da FRBO2, a extinta bandeira (extinta no sentido de não sair mais à frente, guiando um grupo ritual), mas mantida nos seus aspectos materiais e imateriais, imprimindo uma representatividade de respeito ancestral, permeada de conceitos, em que segundo Geertz (2008, p. 96) “[...] os mitos e os valores simbólicos precisam ser retratados não como preferências subjetivas, mas como condição de vida [...]”, podendo assim relacionar vida social e crença como categorias contíguas, isto é, passagem para o sagrado se alimenta de um vigor metafórico, para desta forma não acontecer uma ruptura entre o mundo sagrado e o mundo profano.

5.4 A dádiva como recompensa da fé

Ao contextualizarmos os sistemas de prestações totais, conforme conceituou Mauss (2013), em ser este um modelo fundamental para o convívio social nas sociedades arcaicas, vamos reconhecer na contemporaneidade fortes elementos que categorizam as relações sociais e simbólicas, que estão também tão presentes nas práticas das Folias de Reis, agora não somente em suas festas camponesas, como era no passado, mas fortemente atuantes nas organizações dos seus rituais urbanos, nas periferias das cidades, “[...] no interior da família, da parentela, da vizinhança e da comunidade [...]”, já nos informou Brandão (2010, p. 55). São envolvimento nas tarefas, como preparo da comida, arrumação, convites, tanto nas festas de arremate, como no período da jornada, “[...] são as trocas codificadas de sinais e objetos [...]” que esses devotos seguidores dos Santos Reis fazem entre si, mas esperando que todos entendam ser esse rito parte da história sobre o nascimento de Jesus.

Um simbolismo que se pauta no dom, porém permeado por um desejo de exploração desse universo de crenças que sempre aponta novos caminhos, no que tange aos códigos estabelecidos para sua circularidade, à medida em que o dar, receber e retribuir são ações necessárias, uma obrigação moral, que engloba todos os fenômenos de natureza humana, como a cultura, a religião, a economia. Assim como interpretou Martins (2005) essa conceituação de Mauss (2013), ao se referir as sociabilidades primárias, onde as pessoas neste sistema são mais importantes que os seus papéis funcionais desenvolvidos na sociedade.

O dom ou a dádiva é, por natureza, uma regra sistêmica ambivalente, que permite ultrapassar a antítese entre o eu e o outro, entre a obrigação e a liberdade, entre o mágico e o técnico. Na dádiva participam a obrigação e o interesse, mas também a espontaneidade, a liberdade, a amizade, a criatividade [...] (Martins, 2005, p. 12).

Regras que se impõem subjetivamente à natureza da dádiva e que paradoxalmente aos olhos do senso comum podem estar apenas relacionadas à caridade e às bênçãos, conforme fora ensinada no catolicismo. Mas que na verdade, embora tratarmos aqui de um auto do catolicismo popular, elas compreendem uma outra lógica, onde para Mauss (2003) elas imprimem uma circularidade simbólica e material, mas longe de um sistema bipartido, onde basta dar para receber, ela é muito mais complexa e horizontal.

As aproximações que fazemos aqui sobre a circularidade de bens e de dons da teoria da dádiva, com os grupos de Folias de Reis, advém dessa natureza do ritual e do *ethos* formado por esses devotos.

5.4.1 Uma estrutura contratual: solenidade, afeto e fé nos cerimoniais das folias dos Santos Reis

Ao tratarmos desta estrutura contratual imbricada aos rituais das Folias de Reis, reconhecemos o valor moral a ela atribuído, quando em nome de pedir e receber bens materiais como comida e hospedagem, durante a jornada, dinheiro e bens (para serem usados na festa de arremate) , na área urbana utilizamos o dinheiro para pagar o transporte que fará o deslocamento do grupo para a casa que irá visitar. Esses foliões então têm a obrigação de retribuir, seja através de dádivas sociais, quando segundo Brandão (1981) proclamam o valor moral, ou de dádivas espirituais, quando os foliões em seus cantórios pedem bênçãos e proteção para os promesseiros e devotos dos Santos Reis. Dirigem-se então a bandeira, o altar móvel, peregrino, que leva bênçãos, fartura e cura para a casa desses devotos.

O dom, a coisa dada, dirige o contradom, a coisa retribuída, por seu poder; o dinheiro atrairá mais dinheiro; o frango, o porco e o gado atrairão proteção necessária sobre os seus iguais, restados na casa de quem deu [...] (Brandão, 1981, p. 45).

Quando o autor cita esses animais como dádiva recebida, ele se pauta nas suas pesquisas no interior, com grupos da zona rural, onde a folia em visita aos sitiamentos e fazendeiros recebem esses dons para serem compartilhados com a

comunidade, principalmente nas festas de arremate. É importante, portanto, ressaltar que uma crença simbólica que garante reciprocidade e legitima o sagrado que ali se manifesta, também compreende os rituais das Folias de Reis que migraram para os centros urbanos, onde as dádivas e os dons materiais trocados, sob forma de dinheiro ou presentes, possam ser revertidos em prol da comunidade e da festa. Encontramos em Mauss (2013) uma proximidade com isso, quando descreveu suas observações sobre o regime da dádiva entre alguns povos melanésios e polinésios.

A vida material e moral, a troca, nele funcionam de uma forma desinteressada e obrigatória ao mesmo tempo. Ademais, essa obrigação se exprime de maneira mítica, imaginária, ou se quiserem, simbólica e coletiva: ela assume o aspecto do interesse ligado às coisas trocadas – estas jamais se separam completamente de quem as troca; a comunhão e a aliança que elas estabelecem são relativamente indissolúveis. Com efeito, esse símbolo da vida social - a permanência das influências das coisas trocadas – apenas traduz bastante diretamente a maneira como os subgrupos dessas sociedades segmentadas, tipo arcaico, estão constantemente imbricados uns nos outros e sentem que se devem tudo [...] (Mauss, 2013, p. 59-60).

Nesse contexto em que o autor aborda como as trocas se dão nessas sociedades arcaicas, nos reportamos ao espírito com o qual os devotos foliões dos Santos Reis atuam em uma ordem que não se pauta no poder, ou seja, pela competição, mas sim sob a ótica da retribuição, podemos compreender que embora esses sujeitos façam parte da economia contemporânea, os seus sentimentos de prestígio, diante da força que exercem em seus rituais, em nada se comparam com o capitalismo presente nas religiões ocidentais.

Foram nossas sociedades ocidentais que, muito recentemente, fizeram do homem um 'animal econômico'. Mas nem todos somos ainda desse gênero. Em nossas massas e em nossas elites, o dispêndio puro e irracional é de prática corrente, ele é ainda característico de poucos fósseis de nossa nobreza (Mauss, 2013, p. 129).

Essa consideração do autor encontra-se pautada em suas análises sobre os interesses das sociedades ocidentais, onde ele aborda ser recente a concepção da própria palavra que vem do latim 'interest', de uma linguagem técnica e contábil dos livros voltados para pontuar as contas a receber. Muito diferente das sociedades e clãs por ele estudados, onde embora ele não se furte em esclarecer que em muitas delas essas trocas se pautavam em algum interesse sim. Porém o que importa nessa análise que fazemos aqui é reconhecer os rituais circulares das Folias de Reis como sistemas de prestações totais.

O que acontece no encontro tão efetivamente invadido de música, orações e trocas de bens entre foliões e moradores não é mais do que a aglutinação de gestos e atos corriqueiros que a situação ritual apenas soleniza e dispõe em sequência. Pessoas que chegam e são recebidas, rezas de terços, ofertas de bens e trocas. A mesa farta, mas então decorada com toalhas roceiras - as mesmas que os 'serventes' promesseiros envolvem no pescoço para servir aos foliões esses pequenos gestos de comer e, depois, cantar agradecendo [...] (Brandão, 2010, p. 57).

Contratos pautados por uma ética presente no ethos que construíram. Gestos solenes onde a própria festa é um grande mutirão em que o respeito, a solidariedade e a afeição trazem a possibilidade da resolução de muitos conflitos existentes. Segundo Brandão (2010, p. 58), “[...] a festa coletiva ensina como são as pessoas e como elas devem ser [...]”. Neste sentido ainda podemos também entender a importância da força dos gestos solenes que transmitem com mais vigor as regras sociais. Na figura abaixo podemos perceber como esses momentos são importantes para a transmissão do conhecimento, de como a tradição das Folias de Reis compreende todo um sistema de trocas e regras sociais, sem, portanto, se afastar do sagrado que a sustenta.

Nesse sistema de prestações totais que os grupos de Folias de Reis elaboram nos seus rituais, e legitimam a vida coletiva, a dádiva se pauta na magia que transforma essas emoções e gestos, em milagres que se apresentam como motivação ao enfrentamento de tantos apelos para o seu desaparecimento. Entre gestos e objetos (como as bandeiras), esses devotos vão narrando esses milagres materializados pelas promessas feitas, como restauradores de suas vidas e da sobrevivência dessa tradição.

6 O MILAGRE É A CONTRANARRATIVA DOS DEVOTOS REISEIROS AS INTOLERÂNCIAS E DISCRIMINAÇÕES

Nesta parte do trabalho traçamos os argumentos embasados na proposição de que os milagres atribuídos às 'Bandeiras das Folias de Reis' são os principais acontecimentos remetidos ao sagrado que sustentam a continuidade dessa tradição nesse território urbano em que estão situados esses grupos da RMRJ aqui estudados. O milagre cotidiano, ofertado na tecitura da cultura desses devotos foliões dos Santos Reis, traduzas suas expectativas e propósitos quanto à sua realização. As suas narrativas demonstram que eles acontecem de acordo com o repertório que a cultura os oferece. Um diálogo que envolve uma mística construída não na religião propriamente, mas no sagrado que advém do contato com a coletividade. Pois sempre é o grupo que dá sentido à prática simbólica. Segundo Houtart (1974, p. 73-74), “[...] as práticas do tipo religiosa utilizam elementos da vida cotidiana, dando-lhe sentido ou um sentido adicional [...]”.

As práticas rituais das Folias de Reis, como podemos aqui apresentar atravessaram séculos a partir da catequese jesuítica, quando utilizavam, Silva (2006, p. 47), “[...] peças do folclore ibérico, em que ao canto gregoriano se incluía a música indígena com chocalhos e flautas [...]”. Brandão (2010) nos traz uma reflexão muito coerente sobre a antiguidade dessa tradição, que podemos aqui interpretar não só em suas nuances materiais e o que elas representam na vida do devoto, mas também vislumbrar o caráter intangível dessa crença formada no ethos de uma coletividade.

Essa fala não é tida por sagrada apenas porque é religiosa, mas porque é justamente, consagrada de tanto ser ritualmente repetida ao longo dos anos da história da vida das pessoas do lugar. As pessoas creem no que se acostumaram a ouvir; creem mais quando acreditam que ouvem palavras perdidas no tempo; uma memória dos ‘antigos’, cuja fala não poucos mestres associam a uma origem divina [...] (Brandão, 2010, p. 65).

Nesse contexto é que investigamos esses milagres formados nessa memória inteligível no tocante à força extraordinária que expressa as crenças do homem ordinário, porém com toda complexidade inerente as subjetividades que as formulam. Ele sabe o que ouve e no que crer, mesmo que não consiga expressar verbalmente todo esse sentimento, mas traduz na força coletiva do ritual um vínculo

com o arquétipo que confere potência e eficácia a sua crença. Segundo Ries (2017, p. 89), “[...] qualquer ritual possui um modelo divino, um arquétipo [...]”.

Se em nome dos Santos Reis esses milagres vêm sendo interpretados de acordo com a cultura bíblica judaico-cristã, reinventados na oralidade dos portadores dessa crença, as suas similitudes com o que consta nos livros sagrados, reforçam ainda mais os argumentos que estão pautados no seu mito fundante. Essa relação de certa maneira não invalida uma abordagem mais conceitual sobre essas ocorrências em um mundo não cristão.

Na Antiguidade, segundo Weiser (1978, p. 17), “[...] a experiência da presença ativa e poderosa da divindade, o seu aparecimento, a sua ‘epifania’ [...]”, eram considerados o construtivo formal do milagre.

Para se tratar algum fato como milagre não se tratava, em primeira linha, de determinar o seu caráter extraordinário, e nem mesmo o grau exato do que seria possível e impossível em termos humanos, mas sim de sentir a presença e a ação da divindade e de seus poderes muito mais intensamente do que em outras ocasiões [...] (Weiser, 1978, p. 16).

Diante de tantos fatos que nos levam a desacreditar em sua existência, os milagres podem ser interpretados sob as mais variadas óticas na contemporaneidade. Se entendermos como uma maravilha da natureza, conforme exemplificou Weiser (1978) ao se reportar ao encantamento causado pelos elementos da natureza, como as flores, os cristais ou o organismo humano, ou seja o que o mundo natural nos apresenta, podemos encontrar um sentido milagroso nessas ocorrências, embora as ciências modernas tenham provado através, principalmente através da Física, que existem razões mais materiais para a ocorrência dos fenômenos da natureza.

São diversas as visões em variadas épocas sobre a natureza dos milagres, conforme já enunciado. Sobre os relatos pelos devotos e foliões dos Santos Reis, estão pautados na dimensão da fé e se aproximam aos do Novo Testamento, com os feitos prodigiosos de Jesus.

6.1 Os relatos da Bíblia que fortalecem a crença no milagre

Como já mencionado algumas vezes aqui, não estamos realizando uma exegese bíblica, no entanto não existe impedimentos em relacionar alguns fatos das

sagradas escrituras que façam referência ao objeto estudado, já que sua origem está fundada no Cristianismo, que não excluiu o Antigo Testamento, “[...] um fenômeno religioso [...]”, segundo Pereira (2014, p. 129), onde uma hierarquia judaico-cristã predominou no mundo ocidental. Neste sentido podemos relacionar as conceituações da autora ao que exemplificou Brandão, (2007, p. 265) sobre os credos populares, como o aqui estudado, estarem pautados em uma crença primária, com um recorte ideológico que preserva a ética dessa relação com a religião matriz, onde os milagres entre os “pobres [...] é um acontecimento necessário, acessível, rotineiro e reordenador [...]”.

Ele não é a quebra, mas a retomada da ordem natural das coisas” na vida concreta do fiel, da comunidade ou do mundo, por algum tempo quebrada, aí sim seja como provação consentida por deuses e santos ao fiel devedor ou justo; seja como efeito da invasão direta das forças do mal sobre a ordem terrena. (Brandão, 2007, p. 264).

Esse exemplo de certa maneira nos norteia, quanto à capacidade desses milagres estarem, assim como exemplificou Pereira (2014, p. 127), “[...] encravados dentro de uma matriz mística, que mistura magia, profecia e enfrentamento político [...]”. Uma perspectiva de milagre que nos aproxima sobremaneira de muitos outros relatados no livro sagrado, embora os sistemas religiosos codifiquem regras de interditos, a fim de terem o domínio desse sagrado. Contudo o domínio popular da crença, onde as astúcias do homem ordinário, como já conferiu Certeau (2003), consegue desvencilhar as ideologias. Os rituais de Folias de Reis são fiéis à religião matriz; no entanto são exemplos desse sistema, onde devotos foliões seguem o rito de acordo com os códigos elaborados por eles, se desprendendo das normas que não contemplam as suas lógicas.

As passagens na Bíblia que fazem referências aos milagres são inúmeras, tanto no Antigo como no Novo Testamento. Necessitaríamos de muitas páginas para relacioná-los, porém se torna imprescindível uma abordagem breve, mas que revele a intensidade desses fatos tão cantados nas toadas das Folias de Reis. Veja:

Hino de Reis

*Vinte e cinco de dezembro
Quando o galo deu o sinal
Ai, que nasceu o Menino Deus
Numa noite de Natal*

*Vinte e cinco de dezembro
Quando o galo deu o sinal
Ai, que nasceu o Menino Deus
Numa noite de Natal, ah, iah!*

*Em Belém cantou o galo
Ai meu Deus, o que seria
Ai que nasceu o Menino Deus
Filho da Virgem Maria*

*Em Belém cantou o galo
Ai meu Deus, o que seria
Ai que nasceu o Menino Deus
Filho da Virgem Maria, ah, iah!*

*Os três reis, quando souberam
Viajaram sem parar
Ai cada um trouxe um presente
Pro Menino Deus*

*Os três reis, quando souberam
Viajaram sem parar
Ai cada um trouxe um presente
Pro Menino Deus saudar, ah, iah!*

*Que estrela é aquela
Que nos estás alumando
É o Menino Jesus
Que nos estás acompanhando*

*Que estrela é aquela
 Que nos estás alumando
 É o Menino Jesus
 Que nos estás acompanhando, ah, iah!
 (Domínio popular)*

Podemos observar na letra dessa toada, ritmo musical tocado pelos foliões para cantar as profecias que essa, especificamente, é classificada pela unanimidade dos foliões como o hino das Folias de Reis, versos que remetem a passagem do Evangelho de Mateus 2, sobre a visita dos Reis Magos ao Menino Jesus, profecias que trazem o fundamento da existência desse cerimonial. O mestre Hevalcy (2022a) da FRSFM em entrevista concedida a 5 de novembro de 2022, pondera ser essa “[...] uma hierarquia que começa com a anunciação do anjo Gabriel à Virgem Maria a gestação dela; o nascimento de Jesus e a visita dos três Reis Magos [...]”. Desta forma seguem cantando a concepção de Maria, o nascimento de Jesus, a fuga para o Egito e a volta para a pátria. Escrito em todas as suas passagens das escrituras que se traduzem no perfeito milagre.

Mediamos com Weiser (1978) sobre as relações recíprocas que existem entre a fé e o milagre, ele remete uma certa estranheza nessa relação, isto é, sobre a necessidade de a fé ser um pré-requisito para que o milagre aconteça. E explica:

[...] assim Marcos nos relata, p. ex., que Jesus não encontrou fé em Nazaré, sua terra natal, e por isso não pode realizar ali nenhum milagre (6,5). Em seguida certas curas, Jesus afirmava: tua fé te salvou (cf., p ex., Mc 10,52; Lc17,19) [...] (Weiser, 1978, p. 35).

Mas em outras passagens é o milagre que vai anteceder à fé. Como no relato de Mateus, em que se fala da caminhada sobre as águas (Bíblia, 1994, Mt. 14,33).

Não reconhecemos, portanto, uma contradição em ser a fé uma condição preliminar para o milagre, ou ser o milagre o produtor da fé, pois a fé não é algo acabado, pronto, ela pode ser construída mediante as necessidades e o entendimento dos que se abrem a experiência com o sagrado. O autor ainda analisa a forma como Jesus se dirigia às pessoas para ajudá-las, sem a exigência que

reconhecesse nele o filho de Deus. A abertura que concedia era para que reconhecessem algo mais sublime, além dele, que era a própria presença de Deus na operação desses milagres.

E isto vemos também, mais uma vez, no fato de que os milagres nada mais são do que indícios – mas pelo menos isto! – que apontam para ele e para aquilo que Deus operou e pretende ainda operar através de Jesus Cristo, para a salvação dos homens, e no fato de que o próprio Jesus ‘é a chave para a compreensão dos relatos dos milagres contidos no Novo Testamento’ [...] (Weiser, 1978, p. 37).

Várias são as passagens em que os milagres realizados por Jesus reforçando sobremaneira esse contexto em que as necessidades humanas são atendidas, estão presentes em todos os livros dos apóstolos. Faremos aqui uma explanação dos que estão contidos no Livro de Lucas, apenas para ilustrar, no entanto os quatro Evangelhos relatam 35 milagres realizados por Jesus que podem ser agrupados em 17 curas físicas; 9 sobre as forças da natureza; 6 curas de endemoninhados (exorcismos); 3 ressurreições. Sabemos que Cristo realizou muito mais milagres. Sobre isso escreveu João: “[...] ainda muitas outras coisas há, que Jesus fez; as quais, se fossem escritas uma por uma, creio que nem ainda no mundo inteiro caberiam os livros que se escrevessem.” (Bíblia, 1994, Jo 21,25).

Quadro 2 - Os milagres de Jesus Milagres em Lucas	
1- Cura da Sogra de Pedro (4.38-39)	
2- Cura de um leproso (5.12-16)	
3- Cura de um paralítico (5.18-26)	
4- Cura do homem de mão ressequida (6.6-10)	
5- Cura do servo do Centurião (7.1-10)	
6- Ressurreição do filho da viúva (7.11-15)	
7-Cura da mulher com fluxo de Sangue (8.43-48)	
8- Ressurreição da filha de Lázaro (8.41-42; 49-5)	
9- Cura de uma paralítica (13.10-17)	
10- Cura de homem hidrópico (14.1-6)	Continua...

Milagres em Lucas	Continuando
11-Cura de 10 leprosos (17.11-19)	
12- Cura de um cego (18.35-43)	
13- Restauração da Orelha de Malco (22.49-51)	
14- Primeira pesca maravilhosa (5.1-11)	
15- Acalmou a Tempestade (8.22-25)	
16- Multiplicação dos Pães (9.12-17)	
17- Libertação de um endemoninhado na sinagoga (4.31-36)	
18- Libertação dos demônios gadarenos (8.26-27)	
19- Libertação de um endemoninhado (9.38-42)	
20- Cura de um endemoninhado cego e mudo (11.14)	

Fonte: Bíblia, 1994, Jo 21,25.

A relação mais frequente que encontramos com os milagres narrados pelos devotos dos Santos Reis que tem nas suas bandeiras o símbolo de mediação com a divindade, são os atribuídos às curas. Adiante poderemos constatar como eles acontecem, segundo relatos dos mestres e dos devotos. Para Steil (1996, p. 151), “[...] há uma apreensão da Bíblia no catolicismo popular tradicional brasileiro que é fundamentalmente comunitária e oral, apesar de se tratar de um texto escrito [...]”.

Segundo o Evangelho de Lucas 4,18 (Bíblia, 1994) “[...] aos pobres e excluídos será dado o reino de Deus [...]”, não se fazendo aí uma distinção hermenêutica entre cura e milagre. Ao observarmos neste Evangelho os territórios em que esses milagres foram realizados por Jesus, vamos constatar que eles ocorreram, em lugares de pessoas em sua maioria socialmente desfavorecidas, fato que nos aproxima dos milagres concedidos pela bandeira, sempre ocorridos nas áreas rurais e nas periferias das cidades, como recompensa aos pobres, sem a preocupação com a sua legitimação dogmática.

Certeau (2003), faz referência às perspicácias do homem comum, que apesar das lutas cotidianas para a sua sobrevivência, reserva um espaço utópico, onde os relatos religiosos na definição do milagre funcionam como compensação das injustiças históricas sofridas, causadas por ideologias políticas que não incluem o pobre no sistema de bens comuns. Ele vê nesses relatos de

milagres. Aí ele faz uma alusão particular ao uso da religião hegemônica, que sempre olhou com discriminação esse uso popular a ela atribuído, que de certa maneira poderia lhe subtrair o status.

O uso ('popular') da religião modifica-lhe o funcionamento. Uma maneira de falar essa linguagem recebida e transformada em um canto de resistência, sem que essa metamorfose interna comprometa a sinceridade com a qual pode ser acreditada, nem a lucidez com a qual, aliás, se veem as lutas e as desigualdades que se ocultam sob a ordem estabelecida [...] (Certeau, 2003, p. 79).

Com essa conceituação o autor se reporta a uma rede de forças advindas da cultura popular, em que a resistência feita (mesmo que inconsciente) por meio de suas crenças construídas no cotidiano à religião imposta, salvaguardam as suas histórias e as suas lutas.

Desta forma é que também podemos reconhecer as expressões do sagrado na Bíblia Hebraica, embora haja todo um objetivo para afastá-la da simplicidade da mensagem dirigida aos oprimidos seja articulado pelos 'religiosos' que querem atribuir uma opacidade na forma de crer dos subalternos, que ela revela uma mística tão presente nas comunidades que dão vida a esses textos com as narrativas de suas vidas cotidianas. Como exemplo podemos citar Pereira (2014), quando aborda a profunda mística marcada pelos milagres nos textos em volta de Eliseu, que foi um dos profetas citados no Velho Testamento. Sua história está relatada na Bíblia, mais precisamente no livro de II Reis, onde os milagres encontram-se relacionados à sobrevivência, o sagrado tão presente na vida cotidiana, assim como encontramos nas narrativas contemporâneas de milagres desses devotos foliões dos Santos Reis.

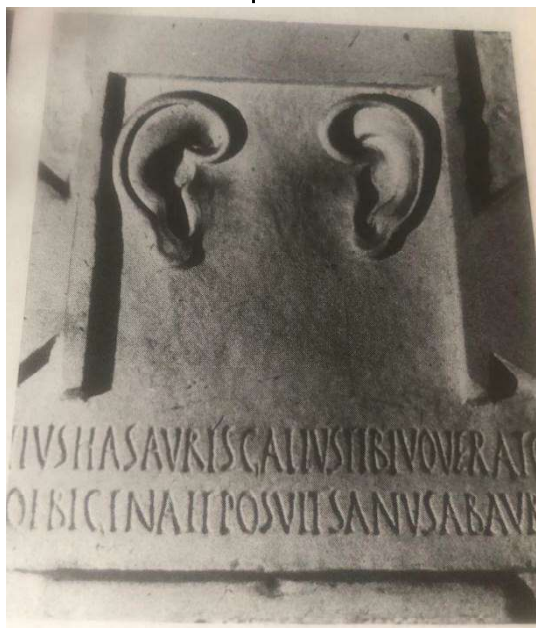
6.1.1 A contemporaneidade do milagre

Situamos os milagres numa abrangência ética neste trabalho, respeitando a visão de mundo desses interlocutores que creem na sua aplicabilidade simbólica, quando atribuem à bandeira, seu objeto material sagrado essa eficácia. Uma relação em que a vivência individual e coletiva da fé, trazem a materialidade que sustenta essa tradição desde os tempos da Colônia e que segundo Brandão (1985, p. 133) “[...] no Brasil se convencionou a chamar de catolicismo popular [...]”.

Todavia, os milagres não são protagonistas apenas no Evangelho de Jesus, eles também compreendem as narrativas helenísticas, conforme podemos observar

a partir das observações de Weiser (1978), sobre o culto a Asclépio (Esculápio)⁴⁴, onde existia inúmeras peregrinações em busca de cura e alívio para as mais diversas dores no século IV a.C, na Antiguidade greco-romana, quando inúmeros peregrinos se dirigiam à estátua de Asclépio, deixando gravado em placas de pedras, o que compreendemos como ex-votos , conforme traduz as inscrições.⁴⁵

Figura 46 - Gravura na pedra ex-voto do Século IV a. C



Fonte: Weiser, 1978.

Por intermédio dessas imagens e desses textos inscritos, esses ex-votos remetem quais foram as necessidades que levaram os peregrinos a procurar a intercessão do Deus. Segundo Weiser (1978) as estruturas dos textos helenísticos sobre os milagres de cura estão presentes no Novo Testamento.

Na verdade, trouxemos essas passagens, sobre a natureza dos milagres desde a Antiguidade mais para ilustrar as nossas convicções sobre natureza íntima do homem com as divindades.

Milagres que reafirmam a identidade religiosa desses devotos foliões de reis em congruência com suas práticas rituais. Segundo Silva (2018, p. 20), “[...] a experiência com o milagre atua como uma motivação que legitima a permanência da tradição como hodierno [...]”. Ilustrando a possibilidade da interpretação dessa fé na contemporaneidade através da própria vivência do crente, ou seja, do devoto folião

⁴⁴ O Deus da medicina na Antiguidade Greco-romana.

⁴⁵ “O gaulês Cúrcio te prometeu outrora estas orelhas e agora ele as consagra a ti, depois de ter sido nelas curado”. Weiser (1978).

de reis. Assim podemos ouvir desses mestres e devotos como operam esses milagres, numa perspectiva cotidiana de uma tradição em 'constante movimento', Giddens (2002). Devoções construídas, cristalizadas na memória, mas transmitidas numa oralidade, assumindo essa construção potente em que:

[...] sinalizam que os homens de Deus, na cultura popular, escapam às conformações, permitindo que os fiéis inventem o seu próprio cotidiano e que esse processo de santificação popular é tão eficaz e legítimo quanto o efetuado pelo Vaticano [...] (Gaeta, 1999, p. 72).

Neste movimento pautado pela contemporaneidade da tradição, diante de todas as questões que esses grupos precisam lidar no espaço urbano, onde realizam suas práticas rituais, de todos os relatos desses devotos e das observações que podemos fazer in loco, encontramos na perspectiva do milagre o mais forte argumento para suas permanências na tradição, nesses entre-lugares, Bhabha (2001) permeados de conflitos. Milagres que se manifestam sempre com abrangência predominante no campo social, de forma que esses devotos foliões dissimulam a ordem estabelecida por um sistema que tenta subornar e apagar as suas histórias. Certeau (2003, p. 85) sinaliza essas abrangências através das análises dos contos, lendas e jogos, criados justamente para subverter essa ordem, e nesta categoria ele aponta também nas narrativas de milagres do homem ordinário, uma tática de proteção contra as ordens estabelecidas, assim “[...] as histórias de milagres garantem ao oprimido a vitória num espaço maravilhoso, utópico [...]”.

Sem retirar nada que seja aquilo dito cotidianamente, os relatos de milagres respondem a isso 'de lado', de viés, por um discurso diferente no qual só se pode 'crer' - da mesma forma que uma reação ética deve acreditar que a vida não se reduz aquilo que se vê [...] (Certeau, 2003, p. 77).

Conceituar o que vem a ser milagre na contemporaneidade, para os foliões devotos dos Santos Reis, requer, não apenas uma transcrição teórica e uma abordagem historiográfica. É necessário compreender as práticas rituais coletivas e o cotidiano desses crentes, de maneira que o sagrado ali representado possa se apresentar, Wunenburger (2006) como um vínculo do sujeito com o mundo, não se encerrando de uma forma única de mediação com o divino.

Ao analisar as diferenças do uso da fé e sua relação com o milagre, em pesquisa realizada sobre a religiosidade popular, Brandão (2007) explana as

arbitrariedades conduzidas pelas religiões eruditas, quando negam as classes subalternas e suas potencialidades de diálogo com o sagrado e ainda temem a proximidade com o especialista popular (no caso aqui o mestre da folia), tentando deslegitimar os seus sistemas de crenças.

Ao contrário, entre os agentes e fiéis do bairro de 'baixo', o milagre convive até com as segundas-feiras dos atos de fé. Raro – quando incrível -, sazonal ou cotidiano – nos outros inúmeros casos que todos contam -, o milagre popular é a mostra de efeitos simples de trocas de fidelidades mútuas entre o sujeito e a divindade, com a ajuda ou não de uma igreja e de mediadores humanos e sobrenaturais [...] (Brandão, 2007, p. 264).

Não existe interditos para os que creem na eficácia dos milagres, no teor de suas crenças, pois já vimos que eles funcionam como força ordenadora do cotidiano e que a rotina com que acontece faz com que as orações dos fiéis, de forma pessoal ou comunitária, segundo Brandão (2007), ocorram sempre para pedi-lo ou agradecê-lo. Assim como os mestres e os foliões estão sempre reverenciando, solicitando ou agradecendo as dádivas.

Figura 47- Mestre Fumaça e foliões agradecendo aos Santos Reis



Fonte: Hélio Azevedo, 2018.

Embora a existência desses interditos advindos, segundo Brandão (2007, p. 264) de alguns grupos confessionais que tentam atribuir aos milagres a categoria de sortilégios, onde preferem “[...] considerar o milagre uma rotina histórica restrita a Bíblia e como um fato raro, se possível evitável hoje [...]”, a confiança na sua eficácia

pelas religiões populares, na concepção dos camponeses e operários estão fortificadas pelas trocas múltiplas entre o devoto e a divindade.

Todos acreditam em milagre, pelo menos os que aconteceram no antigo e no novo testamento, nos tempos de Cristo e nos Atos dos Apóstolos. Ele é o aviso mais visível e mais acreditado entre os poderes do sobrenatural. Se a sua maneira, ele serve para medir a crença comunitária no vigor de Deus e na verdade da fé, nada é mais forte do que as religiões dos fracos [...] (Brandão, 2007, p. 263-264)

Aludimos aqui do poder de resistência das crenças populares com o sagrado, no vigor de uma crença, onde os subalternos subvertem a ordem estabelecida, e todos se descrevem religiosos, sem que, portanto, nem em sonho tenham imaginado a secularização. Na verdade o que temos presenciado nesse início do século XXI é um 'reencantamento' do mundo e uma pluralidade religiosa, Berger (1985). A crença nos milagres continua viva. Assim como explanou Certeau (2003), sobre serem táticas de resistência moral que se fortalecem nas trocas sociais.

6.1.2 O milagre intercedido pelas bandeiras das Folias dos Santos Reis

A bandeira das Folias de Reis como intercessora dos milagres concedidos aos devotos dos Santos Reis assume a categoria de intangível, o objeto que expressa a imaterialidade, ou seja, a função sagrada de conduzir os dons e as bênçãos. Já expomos as suas potencialidades e funções para os grupos de Folias de Reis, agora vamos não somente contextualizar o fenômeno aqui investigado, mas sob a luz da história oral, dentro do que nos permite uma pesquisa empírica, como também comprovar a eficácia simbólica dessa representação na vida desses crentes, assim como nos respondeu o questionário enviado, a professora e antropóloga Cáscia Frade:

[...] a motivação maior para a permanência dessa prática é a crença no poder dos 'Santos Reis'. Gostaria de lembrar que a santidade devida aos magos não tem respaldo na hagiologia da Igreja Católica. Assim os Reis foram canonizados por seus devotos. A Bandeira é a simbologia dessa forte devoção [...] (Frade, 2022).

Na sacralidade que remete esse objeto que é a bandeira, de tamanha relevância para os devotos e foliões dos Santos Reis, podemos entender ser ela o lugar onde a fé se materializa. Nos alerta Gonçalves (2007, p. 19), sobre a interpretação desses objetos, que um esquema teórico não existirem como meios de

difusão, mas para ser um instrumento para a “[...] demarcação de identidades e posição na vida social [...]”. Nas festas de arremate, conforme demonstra a figura abaixo, podemos perceber como se dão essas afirmações, e como esses emissários de símbolos realizam seus contratos sociais e reforçam o compromisso com a devoção, como nesse cerimonial de topagem de bandeiras.

Figura 48 - Cerimônia de topagem das Bandeiras FRNFO



Fonte: Hélio Azevedo, 2022.

Podemos apreciar nesses gestos, uma cerimônia de cruzamento de bandeiras, na festa de arremate da FRNFO do Mestre Fumaça em 2022, quando a alferes anfitriã cruza e troca a bandeira com a outra alferes do grupo convidado, ainda na rua, antes de entrar na sede da folia. Ainda podemos conferir esse gesto na festa de arremate da FREO2 do Mestre Claudio, também em 2022.

Figura 49- Topagem de bandeiras: Arremate da FREO2



Fonte: Hélio Azevedo, 2022.

Esse gesto cerimonial se repete em todas as festas e com cada um dos grupos que chegam. O anfitrião tem essa obrigação de receber cada um dos grupos convidados, quando seu alferes ou bandeireiro(a) realiza a topagem repetindo o ritual. Na jornada não existe esse ritual, por não ter outro grupo convidado na casa do devoto que recebe a bandeira (o grupo de Folia de Reis). O cerimonial com a bandeira obedece outra dinâmica em que o bandeireiro (alferes), sempre à frente do grupo, pois a bandeira precisa ser a primeira a chegar, esse objeto sagrado então passa para as mãos do dono da casa, que deverá andar de costas, sempre de frente para o grupo, até o local onde está armado o presépio, não precisa ser necessariamente um altar, e ali colocar a bandeira de frente para o grupo, que começa o cantório.

Outra questão imprescindível implica ser o condutor da bandeira alguém que detenha os conhecimentos sobre o seu fundamento, isto é o que ela significa para o devoto folião de reis. Segundo Souza (2020), é de suma importância esse conhecimento para que nenhuma transgressão ocorra com esse objeto ritual, pois qualquer descuido com esse objeto pode tornar vulneráveis todos os foliões para recebimento de magias. Segundo os mestres, a guardiã precisa ser bem cuidada. Percebemos aí mais um gesto de reciprocidade com essa representação do sagrado que é a bandeira, por meio dela as dádivas são concedidas, daí não poder sofrer transgressões por parte dos devotos, ela precisa ser venerada e respeitada.

Diante desse objeto que de tão sagrado passa a ter o sentido do próprio santo, ou no caso aqui, dos próprios santos, pois no imaginário desses devotos, a bandeira é a personificação dos Santos Reis Magos, eles estão ali representados. É como se fosse a função da crença representar a representação, mas de uma forma concreta. São as promessas feitas, exatamente como as que compreende as feitas aos santos católicos. Para Otto (1969) o santo se apresenta com qualidades matizadas, de acordo com a intenção e a promessa do devoto, assumindo características ambivalentes de diferença e de proximidade com o homem. Sanchis (1983), afirma ser a presença do santo na imagem, emblemática, por ali se concentrar tanto a energia cósmica, quanto a história. Como afirma Steil (1996, p. 182), se referindo às romarias em Bom Jesus da Lapa, que “[...] a imagem é a garantia da continuidade do culto e da possibilidade da comunicação da comunidade dos romeiros com suas raízes culturais e bíblicas [...]”.

Essas conceituações nos levam a compreender melhor o papel que a bandeira assume na promessa do devoto, na intercessão do milagre, no saber da memória preservada da religião popular do trabalho coletivo, conforme exemplificou Brandão (2007). Compreende, portanto, uma hagiografia, tal qual as promessas feitas aos santos. A diferença aí é que ela, enquanto objeto assume essa função simbólica e os santos católicos foram figuras humanas. Neste sentido é que a relacionamos também ao totem, embora ela seja a representação dos Santos Reis. Ainda pode-se interpretar aquele conceito de capela que os mestres lhe atribuíram, pois a igreja também abriga os santos. A foto abaixo exemplifica muito bem esse formato de capela que abriga os santos, como podemos apreciar, em seus ornamentos, além de flores e fitas, ainda tem um sistema de iluminação para as festividades noturnas.

Figura 50 - Mestre Claudio: Bandeira da FREO2



Fonte: Hélio Azevedo, 2022.

Gestos cristalizados, embora imbuídos de todo movimento inerente a cultura, onde o divino e o humano são inseparáveis e que segundo Gaeta (1999, p. 60), compreende “[...] uma coletânea de vidas martirizadas, piedosas, caridosas, em que os milagres e a resignação diante dos sacrifícios foram elementos fundantes para a construção de um paradigma de santificação [...]”, porém com fronteiras não

demarcadas entre o sagrado e o profano com todas as suas contradições e paradoxos, que de forma alguma, como lembrou Steil (1996) , eximem o seu contexto cultural.

6.1.3 Os milagres que sustentam a tradição das Folias de Reis na RMRJ

Precisamos entender as subjetividades dessa crença que vem de longe e que se reconfigura em cada gesto dos devotos dos Santos Reis, onde os acontecimentos miraculosos atribuídos a essa fé são o sustentáculo para sua sobrevivência. A tese de que as narrativas de milagres dos devotos foliões dos Santos Reis sob a intercessão de suas bandeiras, que conforme já mencionado é o objeto material de mediação com o sagrado, uma representação simbólica onde a circulação de bens e dons entre os devotos dos Santos Reis nos sinaliza a sua longevidade e permanência, mesmo diante das diversas ameaças que podemos constatar, que proclamam o seu desaparecimento nos encorajando a debruçar na investigação desse fenômeno que demonstra a sua profundidade no vigor das metáforas que produzem sentido a essa crença, fortalecendo a transmissão do seu potencial simbólico.

Nesse contexto, em que o repertório sagrado das Folias de Reis assume um caráter contíguo, em que a crença não se distancia da vida cotidiana, assim como no caso do povo Bororo estudado por Levi-Strauss (1996), onde sagrado e profano não caracterizam uma cisão, é que encontramos essa continuidade dos ritos das Folias dos Santos Reis entre o indivíduo e a coletividade, muitas vezes muito próximos das religiões primitivas. Nestas, sociedade e natureza precisam estar em comunhão para que ocorra a experiência que caracteriza o fenômeno religioso.

Há uma relação em que as metáforas elaboradas em torno da fé nos Santos Reis e no poder de mediação de suas bandeiras, onde cada voto, ou cada promessa é uma aliança com a divindade e a reciprocidade precisa ser entendida, ou participativa por todos os envolvidos no ritual para a eficácia do milagre, principalmente na visão de mundo desses camponeses, agora operários. Assim:

[...] o milagre não é um prodígio que contradiz as leis da natureza. Pelo contrário o conceito de milagre é definido com grande liberalidade e a ocorrência de milagres é coisa frequente. Milagre, em suma, é todo o acontecimento que corresponde a um desejo previamente expresso do

indivíduo, e particularmente se esse desejo tiver sido manifestado por meio de rezas, promessas ou votos [...] (Cabral, 1997, p. 91).

O autor se reporta a um conceito de milagre advindo dessa frequência com que o homem comum se relaciona não só com o divino, mas abordando a reciprocidade simétrica entre os humanos, colocando como exemplo os ex-votos, segundo as tradições da sua região em Portugal (Minho), mas que também é muito propagado no Brasil. De certa maneira esse sentido metafórico que representa os ex-votos, muito se assemelha ao cumprimento das promessas dos devotos foliões de reis.

Uma promessa é um ato de fé pessoal e de grande intimidade. Não deve ser julgado, nem quanto a objetivos, nem quanto a motivações. É uma atitude muito íntima que só diz respeito, ao interior de cada um e a Deus. Como expressão de fé e como ato de grande autenticidade, uma promessa não tem nada a ver com superstições ou com negócios com Deus, precisamente porque a nota dominante é esse ato de grande fé [...] (Cabral, 1997, p. 99).

Desta forma podemos relacionar esse pensamento do autor ao sagrado que sustenta a fé nos Santos Reis, na medida que, em termos gerais, os ex-votos são emblemas de uma relação de reciprocidade sucedida entre o ser humano e o ser divino, ou os santos aos quais foram direcionadas as promessas, Cabral (1997) e as bandeiras das Folias de Reis saem às ruas em cumprimento a uma promessa feita, através delas aos Santos Reis. O milagre relatado e presenciado não apenas como uma ajuda do divino ao humano, mas como uma relação de reciprocidade, numa lógica redistributiva.

Sobre essa questão, embora se referindo aos romeiros, Steil (1996, p. 151) reporta que existe uma tensão entre o texto bíblico e as histórias pelos romeiros tecidas, embora sejam validadas pelos seus imaginários, os dogmas, os objetos sagrados, os santos e as imagens da religião católica. A oralidade desses agentes populares garante a estrutura simbólica de suas crenças. “Há uma apreensão da Bíblia no catolicismo popular tradicional que é fundamentalmente comunitária e oral, apesar de se tratar de um texto escrito [...]”.

Estas pessoas se tornam uma referência para a comunidade, na medida que colocam em circulação os mitos, as figuras, os relatos e dogmas bíblicos que vão funcionar como fragmentos com os quais os romeiros constroem suas histórias, através de um trabalho de bricolagem que associa a narrativa bíblica com as referências geográficas, históricas, estéticas e culturais do seu meio [...] (Steil, 1996, p. 151).

Essa dinâmica da oralidade que o autor coloca, também corresponde às histórias contadas pelos mestres reiseiros em torno das passagens bíblicas, as quais eles atribuem outros fatos que não se encontram nas escrituras, mas sem perder as referências nos mitos e nas histórias coletivamente construídas em seus territórios. A pesquisa realizada no campo nos permitiu visualizar, ouvir e contextualizar essas escutas aos conceitos teóricos que mediamos neste trabalho.

Os versos alinhados abaixo compõem o repertório das cantorias das Folias de Reis na jornada, essa é a passagem do nascimento de Jesus, apresentada pelo Mestre Fumaça da FRNFO em visita à casa de devotos no período da jornada 2022/2003, nos bairros: Mundel, Califórnia, Boaçu e outros da cidade de São Gonçalo e cidades vizinhas, como Niterói e Maricá. Podemos perceber que o texto bíblico é incorporado a todo um conhecimento transmitido pela oralidade. E assim ele canta o nascimento de Jesus:

Vinte e quatro de dezembro
Meia noite deu sinal
Lá do céu desceu uma estrela
Lumiou o mundo geral
Dizendo nasceu Jesus
Na noite véspera de Natal

Que o galo crista da serra
Por ser um pássaro instruído
Foi ele quem deu à nova
Que Jesus era nascido

São José foi buscar luz
Na casa da mãe Maria
Quando ele vinha de volta
O messias era nascido
Se ele não tinha nascido
O que de nós, o que seria
(Domínio público)

Podemos perceber que esses versos exprimem o mesmo conteúdo da toada que descrevemos anteriormente ainda neste capítulo. Embora com diferenciações, elas descrevem o Evangelho de Mateus 2 (Bíblia, 1994) relativo ao nascimento de Jesus e a visita dos Magos, com toda a bricolagem permitida ao imaginário dos devotos que tem essa ‘licença poética’ do poder conferido à transmissão oral da cultura. São versos transcritos de uma gravação feita em uma jornada em que o grupo vai cantar na casa do devoto. Segundo Meihy (2005), a transcrição recria a atmosfera nos proporcionando reviver a atmosfera da entrevista, do momento observado, no lugar de uma cientificidade, mas permitindo o espaço afetivo que pode ser produzido ao reviver as mensagens. Na foto abaixo ilustramos uma das visitas da FRNFO a casa de devotos.

Figura 51- Devotos anfitriões com a bandeira
Vitória representa milagres alcançados



Fonte: Acervo da FRNFO.

Nesta foto enviada por mazinha (ao lado esquerdo da bandeira), assim como é carinhosamente chamada a filha mais velha do Mestre Fumaça, Lucimar Barcellos José de Souza, uma espécie de relações públicas do grupo, função delegada pelo Mestre, seu pai, percebemos que os devotos fizeram a legenda ‘só vitória’. Eles expressam aí toda a devoção, mas sobretudo o agradecimento pelas graças alcançadas, devido as promessas feitas a bandeira da FRNFO, onde um dos pagamentos é o recebimento da bandeira no período da jornada.

Destacamos a foto de mazinha abaixo, como homenagem a figura emblemática que ela é na história das olias de reis no município de São Gonçalo.

Junto a sua Irmã Verinha, Penha bandeireira, e outras de expressiva importância, ocupando lugares que outrora pertencia apenas ao universo masculino, as mulheres apenas acompanhavam seus maridos.

Figura 52 - Mazinha



Fonte: Acervo da FRNFO, 2022.

Além de foliã, pois sai com a folia do pai desde o seu início, quando ainda era uma criança, ocupando várias funções dentro do grupo ela só fez uma parada em 2016, quando se converteu à Assembleia de Deus, porém em 2017 já havia retornado ao grupo, pois ‘não consegue viver sem reis’, diz ter sido esse: “[...] um período conturbado em minhas crenças [...]”, ela havia passado pela perda prematura do seu filho mais velho, que também saía no grupo do seu pai. devido a violência tão presente nas periferias.

Ressaltamos aqui o trânsito religioso que fez Mazinha, que saiu da folia e do terreiro que também frequentava para uma igreja pentecostal e depois retornou para folia. Esse movimento feito por ela está acontecendo com muita frequência, principalmente pelos moradores das periferias. Esse trânsito religioso também pode ser descrito como um fenômeno atual, como expressou Hervieu-Léger (2015, p. 87), por ser essa “[...] uma característica de uma modernidade religiosa construídas a partir de experiências pessoais [...]”. É sabido que ela também fez a experiência do milagre com a crença pentecostal, lá também existe uma mística e ela a experimentou.

Já que falamos de Mazinha, vamos fazer uma parada para expressar, através dela a importância da figura feminina nos grupos de Folias de Reis, de como as

mulheres foram ocupando espaços importantes no ritual e que hoje são alferes, ritmistas, cantoras, dentro do grupo, inclusive mestras de folias, como dona Mariana que durante muitos anos liderou (faleceu em 2010) o grupo 'Sete Estrelas do Rosário de Maria', uma tradição na família desde o final do século XIX, repassada do seu avó para seu pai e transferido a ela , hoje situada no município de Mesquita na Baixada Fluminense, pois já vimos que esses devotos são migrantes que chegaram com suas religiosidades. Segundo dados do Mapa da Cultura no estado do Rio de Janeiro, todo o ritual continua preservado.

Figura 53 - Mestra Dona Mariana



Fonte: Mapa da Cultura, RJ.

Ao homenagearmos essas mulheres, estamos agradecendo a todas as outras, que com suas devoções que continuam a construir esse legado de fé e resistência aos ataques contemporâneos que ameaçam essa tradição, com seus proselitismos religiosos e com as atitudes misóginas que povoam a sociedade contemporânea.

Existe uma força performática na fundação dos seus espaços sagrados, conforme exemplificou Certeau (2003), ao se reportar as fronteiras traçadas nos autos dos processos dos magistrados de antigamente que se transportavam aos locais através das metáforas jurídicas, para fazer a demarcação das terras em juízo. Assim:

[...] as 'operações de demarcação', contratos narrativos e compilações de relatos, são compostas com fragmentos tirados de histórias anteriores e 'bricolados' num todo único. Neste sentido, esclarecem a formação dos mitos, como tem a função de fundar e articular espaços [...] (Certeau, 2003, p. 208).

Justamente nessa compilação de relatos, em que o autor coloca a importância de se fazer uma bricolagem para que se entenda a fundamentação dos mitos criadores dos espaços, é que se dá a analogia que fazemos aqui, metaforicamente do espaço sagrado dos rituais das Folias de Reis e nas narrativas de milagres dos seguidores de suas bandeiras.

6.2 Os milagres como contranarrativa dos devotos reiseiros para sustentar a permanência da tradição

No percurso desta pesquisa a principal fundamentação encontra-se pautada nos relatos dos próprios mestres, foliões e devotos, na oralidade dos pesquisados, por ser essa uma fonte preciosa para análise das entrevistas narrativas, uma forte aliada das pesquisas empíricas. Por intermédio de suas transcrições podemos, segundo Bauer e Gaskell (2015, p. 106), “[...] estudar a versão das histórias não apenas quanto ao seu conteúdo, mas também quanto a sua forma retórica [...]”. Essa metodologia nos auxiliou em demasia para percebermos as atuações desses grupos de Folias de Reis na RMRJ, uma rede de significados construídos com uma propriedade metafórica que os aproxima cada vez mais dessa experiência religiosa.

Segundo a professora, antropóloga e pesquisadora da cultura popular tradicional, Cáscia Frade, em questionário respondido via e-mail em 9 de outubro de 2022, se reportando às suas pesquisas de campo, que correspondeu totalmente com as respostas que obtivemos dos devotos foliões entrevistados sobre a eficácia dos milagres reportados as bandeiras, nos respondendo assim:

[...] em minhas pesquisas recolhi relatos de graças alcançadas por intermédio dos Santos Reis. São variadas as manifestações do poder dos magos, tais como, questões de saúde, emprego, encontro de desaparecidos, sucesso em concurso e até em vestibular. É ilimitado o poder de ação dos Santos Reis [...] (Frade, 2022).

A pesquisadora Cáscia Frade, uma das mais combatentes defensoras dos reisados no Brasil, nos sinaliza como a ocorrência de milagres entre os devotos dos Santos Reis faz com que a ordem cotidiana se restabeleça. Podemos relacionar o restabelecimento dessa ordem através do milagre, à economia do ‘dom’, em consonância com as análises Certeau (2003, p. 88-89), quando expressa como se dá a resistência das táticas populares, negadas por um discurso ideológico. Elas

insinuam “[...] um estilo de trocas sociais, um estilo de resistência moral [...]”. O que ele traduz de a “[...] generosidade como revanche [...]”.

Outra grande contribuição acadêmica para entendermos a importância desses fazeres da cultura popular, aqui representados pelos ‘reiseiros’, é a da professora universitária aposentada Cristina Maria de Oliveira, criadora do grupo de WhatsApp ‘Rede Reisado Brasil’ que conecta, estudiosos, devotos, mestres e foliões dos Santos Reis em todo o país. Pesquisadora dos Ternos de Reis na cidade de Osório /RS, autora de diversos artigos e livros sobre essa vertente dos reisados. Na foto posta mais abaixo uma alusão sobre essa representação, que não se apagou no sul do país.

Em questionário enviado para a referida professora via WhatsApp, em 3 de novembro de 2022, com a finalidade de saber se existem também muitos relatos de milagres entre os devotos que seguem os Ternos de Reis, e se também eles se dão pela intercessão da bandeira, a professora, que também se declara devota, apesar da tradição receber no Sul do país outra denominação, os seus seguidores comungam da mesma crença no milagre concedido pelos Santos Reis, embora os Ternos não utilizem bandeiras. A professora que também se declara devota afirma :

Figura 54 - Terno de Reis/RS



Fonte: Acervo Paixão Côrtes.

[...] tenho informações de milagres do que é socializado pela TV WEB Folia de Reis, nas ‘lives’ organizadas pelo William, que traz o relato de seus convidados. Aqui no Litoral Norte, as promessas feitas/alcançadas são mantidas um tanto em sigilos, cabendo ‘contratar’/pedir um Terno na casa para agradecer ou acompanhar algum grupo de Cantadores próximo em suas cantorias ou até quando são convidados a ‘levarem’ um Terno nas Igrejas. Quando a ‘promessa’ é ‘paga’ em casa/recebem o Terno, a família

oferece a ceia/jantar, e muitas vezes, mais donativos ao grupo [...] (Oliveira, 2022).

Com essas colocações a pesquisadora nos sinaliza essas ocorrências das narrativas entre os devotos dos Santos Reis, reforçando a natureza dos bens simbólicos que também perpassam o campo religioso, reforçando a crença coletiva no milagre em que o sinal enviado pela divindade garante sua permanência. Assim como mencionou Della Cava (2014, p. 58), se referindo a “[...] um dos movimentos religiosos-populares mais extraordinário da história do nordeste brasileiro [...]”, fundado na crença que desencadeou tamanha peregrinação à Juazeiro do Norte, em busca dos milagres atribuídos ao Padre Cícero.

São incontáveis os intelectuais e pesquisadores no Brasil voltados para o exame dos reisados, que deixam também aparente a devoção que nutrem nos Santos Reis, e como são incansáveis nos esforços para que essa tradição não se apague da memória desses devotos e seja repassada às novas gerações. Entre eles poderemos destacar um expoente, o pesquisador Affonso Furtado (Silva, 2023), chamado pelos reiseiros sempre carinhosamente de Professor Affonso, mas que na verdade é engenheiro de formação e atuação, hoje aposentado. A sua pesquisa sobre os reisados extrapola as ocorrências nacionais, e vem de longe, quando ainda criança assistia as folias de sua terra natal Rio das Flores/RJ na Região Sul Fluminense, no Vale do Café. Esta cidade faz divisa com o município de Belmiro Braga/MG, lugares que ainda, embora em menor número, mantêm acesa a tradição das Folias de Reis.

Fizemos esse recorte para falar da trajetória do pesquisador Affonso Furtado (Silva, 2023), pela grandeza do trabalho que ele vem prestando de divulgação e incentivo aos reisados há mais de 50 anos. Não podemos, portanto, deixar de relatar aqui o legado que ele vem construindo ao longo desse tempo, de grande relevância para o não apagamento dessa tradição. Além da publicação de um livro aqui referenciado, um trabalho primoroso para os pesquisadores, muitos artigos publicados, muitos prefácios, participação em documentários, conferências em congressos. Criação de um museu com um acervo valiosíssimo de suas viagens pelo mundo para pesquisar os reisados e suas variantes, em Manoel Duarte, distrito de Rio da Flores, que também é a sede da ONG ‘Casa Santos Reis’ inaugurada em 6 de Janeiro de 1980, aberta aos visitantes e pesquisadores.

Segundo o site da ONG desde 1980 “[...] a CSR, a única dessa natureza no estado do Rio de Janeiro. A organização realiza anualmente uma festividade denominada ‘Visita de Santos Reis’ (veja foto abaixo do convite da que foi realizada em janeiro de 2023, em que estivemos presentes, na realização dessa pesquisa de campo), no sentido de incentivar a reativação e criação de novos grupos de Folias de Reis na região, o que veio a ocorrer em anos posteriores, preservando-se, assim, essa manifestação folclórica de fundo religioso [...]” (A casa [...], 2016).

Figura 55- Convite

44ª VISITA DE SANTOS REIS
JUBILEU DE CARBONATO: 1980 - 2023
07 e 08 de Janeiro 2023
GRUTA / PRAÇA SANTOS REIS
 Local Manuel Duarte, 2º Distrito de Rio das Flores-RJ
 Com apoio das Comunidades de Manuel Duarte (Rio das Flores/RJ) e de Porto das Flores (Belmiro Braga/MG).

07 de Janeiro (Sábado):
 - Após 20:00 horas - Cerimonial da "Vigília de Santos Reis" na Gruta. Repartição da "Rosca de Rei" aos presentes.

08 de Janeiro (Domingo)- Epifania do Senhor:
 - 11:00 horas - Missa Solene (Epifania do Senhor), na Igreja N. S. Aparecida, com participação do Reisado Estrela da Redenção, das Folias de Reis e de outros grupos Folclóricos.
 - Após a Missa "Cortejo das Folias de Reis" rumo à Gruta/Praça Santos Reis - Rituais de apresentação.

APOIO:
 Prefeitura Municipal de Rio das Flores
 AFORF - Associação Folias de Reis de Rio das Flores.

PARTICIPAÇÃO:
 Artistas Populares, Artesãos, Pesquisadores e Visitantes
 Haverá serviços de gastronomia

Informações: Secretaria Municipal de Cultura de Rio das Flores: (24) 2458-1328

Fonte: Casa dos Santos Rei.

A cerimônia foi muito significativa, tanto pelo lado religioso como pela festa, com cortejo da igreja em que foi realizada a missa, até a gruta construída na praça, com vários grupos de folias presentes. As imagens abaixo revelam um pouco da dinâmica festiva, onde todos se preparam para receber a visita dos Santos Reis Magos. Espaço sagrado no cortejo entre a igreja e a gruta onde os mistérios dessa crença se revelam na renovação dos votos, no pagamento das promessas ou na invocação de uma graça e assim sucessivamente, ano após ano. Brandão (2010, p. 58), contextualiza essa experiência com o sagrado nos rituais das Folias de Reis, quando coloca que “[...] o rito recria o conhecido e, assim renova a tradição; aquilo que deve se repetir todos os anos como conhecimento, para se consagrar como valor comum [...]”.

Figura 56 – 44ª Visita dos Santos Reis -Rio das Flores/RJ



Fonte: Hélio Azevedo, 2023.

Ao chegarmos na gruta reconhecemos se tratar de um lugar sagrado, um símbolo material, que exprime todo um significado imaterial. Escavada em 2005, também idealizada pelo pesquisador, guarda uma reprodução do quadro Relicário dos Santos Reis, doada pela Catedral Gótica de Colônia na Alemanha, onde estão depositados os restos mortais do Reis Magos Gaspar, Belchior e Baltazar.

Figura 57- Gruta dos Santos Reis: Rio das Flores/RJ



Fonte: Hélio Azevedo, 2023.

Segundo o pesquisador Affonso Furtado, idealizador e construtor de todo esse legado, não só para o estado do Rio de Janeiro, como para todo Brasil, diz tratar-se de um compromisso com a devoção e com a cultura do país. Segundo ele e a construção da gruta também é um clamor, sobre no estado do Rio de Janeiro não ter uma capela dedicada aos Santos Reis Magos. Isso apesar de ser o Estado do Rio de Janeiro a unidade federativa com o maior número de grupos de reisados atuantes.

Embora ele não tenha declarado verbalmente ser toda essa conquista a materialização de um sonho, por tamanha devoção, entendemos que o milagre ali se manifestou, e seus gestos que deixavam transparecer tamanha emoção e devoção não negavam essa crença dos milagres conquistados em defesa da originalidade da cultura e da religiosidade brasileira. Geertz (2008), analisa essas ações como valores éticos entre os grupos sociais, por meio da expressão dos seus mitos, ritos e símbolos, configurando suas crenças, definidoras, que segundo Brandão (2010, p. 59) é “[...] a lógica de suas identidades [...]”.

Na perspectiva de que todos esses devotos, foliões e mestres reiseiros creem na eficácia do milagre, atribuídos a crença construída no catolicismo popular, hibridizada com as religiões afro-brasileiras e com as crenças indígenas, eis o que gera toda uma devoção, que segundo Pereira (2014, p. 137-138), em críticas pontuais as teorias que as apontam, “[...] não ser construída conscientemente [...]” essa religiosidade popular, porque seus portadores não internalizam os padrões das religiões com esquemas racionalizados, daí estar “[...] encharcada de milagres tão próximos da imediatez do cotidiano [...]”. Conceitos que atribuem um certo descaso às crenças dos pobres.

O conceito de ‘milagre’ pressupõe a possibilidade da atuação de um ser divino sobre este mundo. À parte deste ponto básico, poucas características são compartilhadas pelos diferentes usos do termo. Grande parte das definições eruditas insistem em que o milagre é um ‘prodígio’ ou um ‘signo de Deus’ e que ele ‘quebra’ ou ‘vai contra’ as ‘leis da natureza’ [...] (Cabral, 1997, p. 90).

Com essa assertiva o autor não se furtou também em criticar essa negação elitista da religião dos pobres e desta forma reitera o que aqui foi entendido na mediação com outros autores, considerando que a eficácia simbólica da religião está justamente na experiência que ela proporciona ao indivíduo por conta da sua profunda elaboração dessa sacralização que lhe traz a experiência com o divino. É assim também que esses devotos se reportam a esses milagres intercedidos pelas bandeiras, pois a elas são feitas as promessas.

Em entrevista concedida pelo Mestre Hevalcy da FRSFM e a Alferes Eliane Cristina em dezembro de 2022, podemos perceber como suas narrativas validam esse fenômeno dos milagres enquanto fato insubordinado, por não obedecer a um sistema teológico, segundo Pereira (2014), ainda que estejam sempre vinculados ao mito bíblico. Esses relatos do mestre e alferes validam o que declarou a

pesquisadora Cáscia Frade em 2022, no que se refere a abrangência dos milagres. Vejamos:

[...] uma das coisas mais comoventes que aconteceu [...] a gente canta muito em igreja, graças a Deus! Eu gosto muito quando tem uma igreja de portas abertas para a gente, a gente sente uma purificação maior, mas tem gente que não gosta. Em uma dessas vezes em que fomos cantar na 'Igreja da Ressurreição no Arpoador em Ipanema' (zona sul da cidade do Rio de Janeiro), com Padre José [...] nos tratam muito bem lá, além da igreja dar uma oferta boa para a bandeira, os fiéis também fazem uma fila enorme para ofertar. O mais gratificante são os testemunhos no ano seguinte quando as pessoas vêm falar que fizeram o pedido a bandeira e foram atendidos. Isso não tem preço, isso faz a gente continuar. Na igreja da Glória também temos ido (no Catete), o Padre Wanderson sempre nos convida. (Mestre Hevalcy, 2022b).

E assim Mestre Hevalcy prossegue a narrativa, revelando os tipos de graças alcançadas por intermédio das bandeiras das Folias de Reis, como saúde, emprego, entre outras. Expressando a sua fé inabalável. Ele continua:

[...] tem o caso da minha mãe também, foi um milagre da bandeira, que fez com que ela não perdesse a perna por causa de um tiro de AR15. Eu ainda nem era mestre dessa bandeira, era folião na bandeira do Mestre Geraldo da Manjedoura da Mangueira. Numa certa ocasião, há muitos anos, minha tia veio visitar minha mãe aqui no morro, ela morava em Higienópolis, que é um bairro aqui da zona norte do Rio de Janeiro. Na hora de ir embora minha mãe a levou até o portão para se despedir, foi quando começou um tiroteio entre bandidos e policiais e um tiro pegou nela. Quando vi minha mãe caída, corri à casa do Mestre e acendi uma vela diante da bandeira, pedindo que Santos Reis concedesse o milagre de salvar a minha mãe e que ela não perdesse a perna. Minha mãe era diabética, mesmo assim ela não perdeu a perna, considero essa graça um milagre [...] (Mestre Hevalcy, 2022b).

Ele ainda falou que são inúmeras as ocorrências de milagres reportados à bandeira, com os devotos dos Santos Reis que sofrem infinitas atribulações e que somente essa fé poderia ampará-lo. E prosseguiu contando:

[...] a gente todo ano visita durante a jornada algumas casas no bairro da Penha. Tinha um senhor lá, muito devoto, chamado de Sr. Cabelo, que outrora já fora folião, com a idade não acompanhava mais a bandeira, porém recebia nossa bandeira todos os anos e então nós sempre o visitávamos no período da jornada. Quando chegamos, a sua esposa falou que ele estava muito doente, debilitado. Passei a bandeira⁴⁶ nele, que retirou uma de suas fitas. No ano seguinte quando ele recebeu a bandeira, já em agradecimento pelo seu restabelecimento, chorou diante dela. Isso é

⁴⁶ Esse gesto de passar a bandeira nos enfermos é um ritual em que é atribuída a bandeira o poder mais imediato de realização do milagre. O rito completa com a partida específica, ou seja, com o canto de profecias.

que faz com que sigamos adiante com ela! sabemos que tem muito mistério [...] (Mestre Hevalcy, 2022b).

Presenciamos neste relato do mestre que o pedido de ajuda pela mediação com o sagrado que tem a bandeira para o restabelecimento dos enfermos ainda é uma prática constante. O mestre ainda narrou neste dia inúmeros outros acontecimentos que ele interpreta como milagre concedido pelos Santos Reis, aos que tem fé na bandeira, enquanto morada do sagrado. Foi sobre uma casa que bateram ocasionalmente no Catumbi (bairro da Zona Central da cidade do Rio de Janeiro), eles iam em outra casa, mas algo misterioso os levou para lá, e realmente encontraram a dona da casa acamada. Ele atribui esse fato a uma força maior. Fizeram o ritual com a passada da bandeira, depois receberam a notícia do restabelecimento da saúde da mulher após o ritual. Se remete aos milagres concedidos a outras esferas da vida, como o transporte que conseguiu adquirir para o seu grupo sair, que precisava muito e recebeu um seguro feito pelo pai que havia falecido, era um policial militar.

Mencionou vários outros milagres ocorridos com os foliões e devotos da sua bandeira (muitos entram a partir de uma promessa), como o da cozinheira Lígia que faz toda a comida para festa de arremate há muitos anos, começou ainda na outra folia que o mestre saia, a FRMM (Folia de Reis Manjedoura da Mangueira). Ela cumpre até hoje a promessa, porque todos na sua casa estavam desempregados e logo todos arrumaram emprego. Assim sendo, ela atribuiu essa ocorrência a um milagre concedido pelos Santos Reis, através da bandeira.

A alferes Eliane Cristina também mencionou alguns milagres que ela presenciou durante o tempo em que integra o grupo. Diz estar sempre em busca de uma graça e que já recebeu várias por conta dessa fé que nutre na bandeira dos Santos Reis, tanto de ordem material, como a sua casa e a obra na sede da folia, quanto de caráter imaterial, e chorando diz:

[...] agora mesmo estou pedindo pela recuperação da minha mãe, ela vem cuidando há muitos anos de um câncer com acompanhamento no INCA, e ontem teve uma trombose. Só muita fé! Tenho muita fé na nossa bandeira e nos Santos Reis, graças a eles minha mãe ainda não partiu. São eles que a estão segurando! Me agarro muito a eles e ao outro lado que acredito também [...] (Alferes Eliane Cristina, 2022a).

Percebemos nessa fala dos alferes um sincretismo religioso muito evidente, quando remete aos orixás a mesma fé atribuída aos santos. A allferes Eliane não demarcou essa fronteira em nenhum momento da entrevista, porque diz ser a Folia de Reis uma religião que segue, mas também pertence a um terreiro de candomblé e outrora já fora da umbanda. Nesse momento o Mestre Hevalcy (2022b), retoma a fala: “[...] agora está muito fácil, antigamente pra ser mestre tinha que se ter muito conhecimento de feitiços!”.

Neste sentido podemos entender os milagres como uma concessão dos deuses, dos santos ou dos orixás, conforme exemplificou Brandão (2007), mas se o fiel viola a ordem estabelecida, quebrando os votos feitos, ele também pode receber um castigo.

São Benedito castiga com doença a mulher que ‘esqueceu de pagar o voto válido’. Deus permite que o crente sofra para ele ‘crescer na fé’. Iansã ‘pune’ a filha que deixou de cumprir a ‘obrigação’. O Diabo entra na vida da pessoa ‘e atrapalha’. Mas a promessa se cumpre: o crente ora e ‘ganha vitória’, a obrigação se paga, o Diabo é exorcizado, e, de algum modo, um milagre pedido ou mandado, recoloca em ordem um momento de falha [...] (Brandão, 2007, p. 265).

Essa colocação exprime a lógica dos prodígios do sagrado, onde o poder humano é restringido para que o sobrenatural se sobressaia nessa versão popular. Conforme explanou Certeau (2003), ao se reportar à arte dos poetas e romancistas medievais, apontando ser essa a metaforização que revela as astúcias das classes populares.

E desta forma fomos compreendendo cada fala e cada gesto desses devotos em relação a esse cenário sagrado que habita os seus imaginários e que se revelam na regulação simbólica de suas vidas sociais. Segundo Wunenburger (2006), seria essa a função cultural do sagrado.

Outro milagre coletado nas entrevistas está também relacionado à questão da cura. Quem o relata é Thalisson Batista dos Santos de 15 anos morador de Duque de Caxias, ele nos conta a promessa que fez a bandeira da FRSFM:

[...] o milagre que eu tenho, a benção dos Santos Reis através do pedido que fiz na bandeira foi para minha mãe que estava com uma doença no ovário e esse pedido foi atendido! Hoje ela está bem melhor, conseguiu fazer a cirurgia e está tudo bem, e hoje nós estamos aí cumprindo essa promessa com a FRSFM, sempre agradecendo aos Santos Reis, ao Mártir São Sebastião e a Sagrada Família por esse milagre [...] (Santos, 2023).

Pagando a promessa de sair na folia se a mãe fosse curada, Thalisson passou de devoto para devoto folião da FRSFM, saiu na jornada do ano de 2019 auxiliando a alferes na condução da bandeira e pretende segui-la por muitos anos, não apenas por sete anos, como acontecia nas promessas feitas no passado (Santos, 2023).

Os relatos não se esgotam. Em outras entrevistas fomos encontrando cada vez mais as respostas que validam essa categoria de milagre aqui colocada, por ter ele a capacidade de reforçar as relações do cotidiano, já exemplificou Houtart (1974), ser o milagre um produtor de sentidos individual, comunitário e coletivo.

Para o mestre Fumaça da FRNFO, o milagre está sempre acontecendo, ou seja, ele é um fenômeno contínuo que se manifesta através da fé que nutre pela bandeira, objeto que resguarda todo o poder dos Santos Reis para essa concessão. Relata inúmeros milagres, na sua maioria relacionados à saúde, curas de doenças. Porém, um chamou por demais a nossa atenção, por estar relacionado ao estado de violência das periferias. Em entrevista concedida em 12 de dezembro de 2022, expôs o desespero de uma mãe do bairro em que está situada a sede da sua folia, pedindo para que ele fizesse um pedido aos Santos Reis, pois o seu filho acabara de ser preso numa operação policial mas que ele era inocente. Diz ter acendido uma vela imediatamente diante da bandeira e suplicou que a justiça fosse feita, relatando que no dia seguinte o rapaz estava solto e sem nenhuma acusação. Atribuindo a esse acontecimento um milagre concedido, pois sabemos que dificilmente um negro periférico é logo libertado, contingências do 'exercício do biopoder', que tem no racismo o mais forte aliado, assim como exemplifica as teorias de Foucault (1987) sobre essa ocorrência nos Estados modernos.

O outro milagre relatado pelo Mestre Fumaça remete de certa maneira ao cenário socioeconômico, por ter sido a arrecadação feita pela bandeira durante o período da jornada, insuficiente para a realização da festa de arremate. Diz ele:

[...] em uma tarde rezando diante da bandeira supliquei aos Santos Reis que concedesse a graça de conseguir os mantimentos para que fosse feita a comida da festa, pois havia mais de dez grupos convidados, e ainda não tínhamos nada para oferecer. De repente chegou um carro, com uma senhora que dizia ter conseguido uma grande graça por intermédio da minha bandeira e veio pagar a promessa de custear a festa de arremate. Como não acreditar no milagre? [...] né [...] (Mestre Fumaça, 2022c).

No contexto expressado pelo Mestre Fumaça, encontramos plausibilidade no conceito de milagre em que pela interpretação de Brandão (2010), é regulador da vida cotidiana. Para o mestre ele é a manifestação do Divino sobre as carências humanas. Uma ocorrência necessária para a credibilidade do discurso que se manifesta, de forma que, conforme mediou Certeau (2003, p. 241), que “[...] a credibilidade do discurso é em primeiro lugar aquilo que faz os crentes se moverem [...]”. Neste movimento podemos interpretar a circularidade dos bens simbólicos, que produzem praticantes, onde o ‘fazer crer’ é sinônimo de ‘fazer, fazer’.

As relações aqui descritas nos levam a perceber como esse consumo dos bens simbólicos produzidos no interior de uma crença popular fortifica as relações comunitárias, assim como indicou Brandão (2010, p. 209), em relação aos atos de fé, pagamentos de votos (promessas) no santuário de Aparecida/SP: “[...] é preciso compreender esses pequenos gestos pessoais ou coletivos para apreender o sentido da devoção popular [...]”. Dentro dessa compreensão continuamos as nossas análises sobre as narrativas desses milagres produzidos no contexto de uma cultura popular, em que os seus portadores, embora não desfrutem de bens comuns, assim como já ponderou Canclini (1989), se reportando as apropriações desiguais de capital entre as classes sociais.

Outro milagre nos foi relatado por uma das seguidoras da bandeira da FRNFO, uma foliã que segue Folia de Reis desde os 12 anos de idade, agora está com 56. Assim:

Quando eu era criança, desmaiava muito, sem razões evidentes, aí minha mãe que já seguia a folia do meu tio aqui em São Gonçalo mesmo, era a Folia de Reis Fulô do Dia, meu pai também saia, minha mãe ajudava a confeccionar o uniforme e os chapéus, naquela época era tudo feito em casa. Minha mãe prometeu então aos Santos Reis que se ele me curasse eu iria sair na folia quando fizesse 12 anos. Não cheguei a sair na folia do meu tio porque ele faleceu antes, aí fui sair na Folia Flor do Oriente do Mestre Manoel Barcelos, aqui mesmo no Mutuá, o Fumaça era palhaço nessa Folia, quando ele fundou a FRNFO passei a sair na bandeira dele, estou até hoje. Santos Reis me curou, aí sigo na fé, já fui bandeira dessa folia, agora sou da bateria [...] (Silva, 2023).

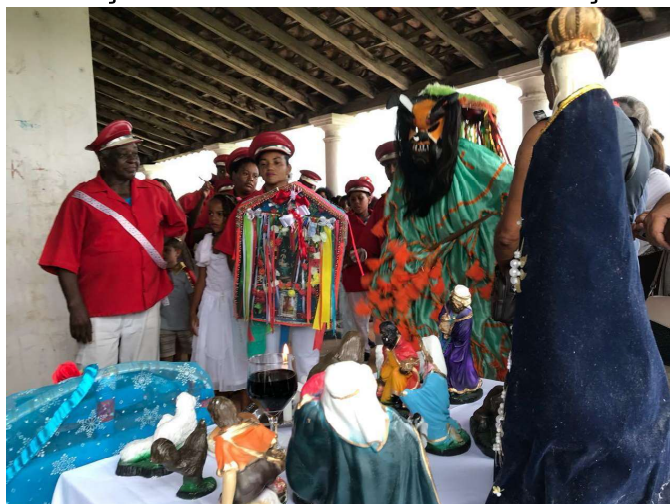
É a devoção que se funda na promessa do milagre e na graça alcançada. Assim como assistimos durante as jornadas que acompanhamos, devotos que vão até a casa vizinha que está recebendo uma bandeira de Folia de Reis para agradecer graças alcançadas no passado.

Outra abordagem sobre milagre foi relatada por Vera Lúcia, carinhosamente chamada de Verinha, filha do Mestre Fumaça e integrante da FRNFO. Encarregada de ritmar o pandeiro e soltar a voz no coro das cantorias. Em alguns momentos, quando por algum motivo a alferes não possa sair, é dada a ela missão de levar a bandeira.

Verinha nos relatou nesta tarde mais um milagre concedido pela bandeira da FRNO relacionado a cura. Com lágrimas nos olhos nos falou sobre a dádiva que recebeu: “[...] meu neto nasceu prematuro, ficou por alguns meses no hospital, mas os Santos Reis me concederam a ‘vitória’ e ele veio com saúde para casa [...]” (Barcelos, 2022).

Na imagem abaixo Verinha leva a bandeira da FRNFO, ao lado do mestre Fumaça, seu pai, conduzindo o grupo. Já podemos conferir que no ritual a bandeira segue na frente, é ela que abre os caminhos, para que os foliões não contraiam nenhum ‘mal’.

Figura 58 - Verinha com a Bandeira da FRNFO: Celebração aos Santos Reis em São Gonçalo/RJ



Fonte: Hélio Azevedo, 2018.

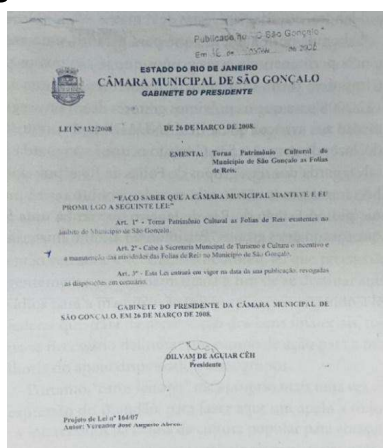
Essa imagem retrata um momento muito especial em uma festividade chamada ‘Celebração aos Santos Reis’, em 07/10/2018, ainda no período da jornada, fazendo parte de um grande movimento para chamar a atenção das autoridades para o patrimônio cultural material representado pela ‘Fazenda do Colubandê’ em São Gonçalo/RJ. Esta fazenda sofre o descaso e o abandono das autoridades. Descasos ao patrimônio imaterial, como são as Folias de Reis, que apesar, segundo Cruz (2018) de ter uma lei que a elege ‘Patrimônio Imaterial de São Gonçalo’,

nenhuma ação para sua salvaguarda é feita. Mesmo não sendo esse o debate principal desse trabalho é importante que façamos esses parênteses para situarmos como o campo político vem se posicionando neste cenário.

Vejamos na figura reproduzida mais abaixo o que estabelece a Lei nº 132/2008 (São Gonçalo, 2008). Em uma análise do que diz o documento, seguindo uma leitura cuidadosa entre o texto e o contexto, assim como alerta Bauer e Gaskell (2015), sobre a necessidade de fazer uma interpretação cuidadosa dos textos e documentos apresentados em uma pesquisa. O que conseguimos apreender, através das constatações com os próprios envolvidos, é que até o presente momento nada ficou definido na realidade para a sustentabilidade desses grupos pelo poder público.

Precisamos, portanto, que se reconheça que esses marcos legais vão sempre provocar uma reflexão a respeito de como esses fazeres que ainda se encontram tão distantes do amparo das políticas públicas, exerce um protagonismo em seus territórios. Portanto, apesar das críticas é sempre importante louvar essas ações, pois de uma certa maneira elas colaboram para o reconhecimento do patrimônio cultural, desencadeando, pelo menos no portador dessas culturas, um recurso para a afirmação das suas tradições. Na figura abaixo mostramos uma dessas legislações que vem contribuindo para o não apagamento desses grupos devocionais, Lei de autoria do Vereador José Augusto de Abreu.

Figura 59 - Lei nº 132/2008



Fonte: Câmara Municipal de São Gonçalo/RJ.

Dando prosseguimento as descrições dos episódios de milagres dos devotos reiseiros entrevistados nesta pesquisa, vamos confirmando que suas continuidades estão fortemente atreladas a um imaginário vinculado a essas narrativas. Conforme conceituou Wunenburger (2006,p.31), essas são experiências compartilhadas, coletivas, “[...] convocando as estruturas simbólicas da imaginação humana [...]”.

O Mestre Cláudio da FREO2 interpreta os milagres, explicando a relação que ele atribui à bandeira para a sua realização, dizendo ser ela (a bandeira) mais que um altar e que representa a própria igreja. Sendo ela que abre os caminhos para a concessão das graças. Gestos incansáveis de devoção que exprimem em cada momento ritual, como o expressado abaixo ao receber a bandeira convidada para sua festa.

Figura 60 - Mestre Claudio; Reverência a bandeira visitante



Fonte: Hélio Azevedo, 2022.

Ele ainda faz outras observações a respeito de sua bandeira, dizendo que quando está em jornada os fiéis de fora⁴⁷ chegam a pará-la na rua para fazerem os seus pedidos aos Santos Reis. Fato muito corriqueiro durante as marchas das folias pelas ruas no período da jornada, quando estão a caminho de uma casa. Assim ele expressa: 'hoje não é mais promessa!' Se referindo aos pedidos urgentes que as pessoas fazem de ajuda pelos problemas que vem atravessando de saúde, emprego, moradia. Diz que Santos Reis tem abençoado muito esses fiéis de fora.

⁴⁷ São os devotos de ocasião, não frequentadores do grupo.

Porém faz a ressalva de que entre eles os foliões devotos o pedido é feito durante todo ano, não só no período da jornada. Prossegue relatando o primeiro milagre que presenciou de sua bandeira, que ainda estava sob o comando do seu pai. Descreveu:

[...] em 1995 fomos fazer uma visita na casa de uma senhora em Tanguá/RJ, muito devota dos Santos Reis, que estava acamada há mais de três meses. Foi impressionante ver o primeiro milagre dessa bandeira acontecer, eu era jovem e brincava de palhaço no grupo, o meu pai era o mestre. Os médicos tinham falado que ela não se levantaria mais da cama, pois ela levantou e foi se escorando para receber a bandeira. As filhas chorando falaram do milagre que acabara de ocorrer. Foi muito emocionante! A fé dela fez o milagre acontecer [...] (Mestre Claudio, 2022c).

Nessa circunstância, ainda podemos transcrever o relato recolhido de um desses 'fiéis de fora', quando perguntado sobre já ter conseguido alguma graça daquela bandeira que passava por sua rua. Ele então relatou:

[...] havia uma situação de alcoolismo com um membro da minha família. Já havíamos recorrido a tudo, médicos, igrejas, mas a situação não melhorava, ele não conseguia se livrar do vício. Há aproximadamente seis anos estava na minha rua quando a folia passou com a sua bandeira, sempre via algumas pessoas a cumprimentarem com gestos respeitosos, parei diante dela e pedi a cura para esse familiar. Desde essa época ele não usa mais bebidas alcoólica [...] (Santos, 2022).

No interior, as pessoas recebiam por sete anos a bandeira, pelas graças recebidas. Essa era uma promessa que quase todos os devotos foliões faziam, por isso muitos entravam para o grupo para cumprir o prometido. Uma espécie de troca. Gestos esses que mediamos com os apresentados por Mauss (2013), nos sistemas de trocas da Polinésia.

Percebe-se como é possível iniciar aqui uma teoria e uma história do sacrifício contrato. Este supõe instituições do tipo das que já os descreve, e, inversamente, as realizam em grau supremo, pois os deuses que dão e retribuem estão aí para dar uma coisa grande em troca de uma pequena [...] (Mauss, 2013, p. 33).

Nesta perspectiva é que se reporta ao valor social da dádiva e ao fato de serem essas trocas imbuídas da obrigação de dar e receber, e sempre indissociáveis dos aspectos sociais da vida. É justamente isso que os relatos dos mestres nos mostram, como estão compromissados com essa circularidade do milagre e como se sentem recompensados por essa crença. Mestre Claudio,

continua a sua narrativa sobre mais um milagre quando a bandeira ainda pertencia a seu pai:

[...] uma filha de um dos nossos foliões estava em trabalho de parto, mas a criança estava com o cordão umbilical enrolado no pescoço, meu pai acendeu uma vela diante da bandeira e fez mais uma “obrigação” e o problema foi resolvido. Teve o caso também da minha filha com incompatibilidade de sangue na barriga da mãe. Ela teve que fazer a transfusão ainda na barriga. Foi pela fé nos Santos Reis que hoje ela está aí. Meu pai também fez uma obrigação [...] (Mestre Claudio, 2022b).

Com esses dois episódios sobre os milagres ocorridos no tempo em que o mestre ainda era o seu pai, Mestre Claudio nos leva à constatação do sincretismo religioso existente nos rituais de Folias de Reis, quando coloca o termo ‘Obrigação’, que é um termo muito usado nas religiões de matrizes africanas, principalmente na Umbanda. Esse termo ainda pode receber a denominação de oferenda, despacho, que muitos vão interpretar como feitiçaria, xamanismo, entre outras práticas de acentuada magia. Se levarmos em consideração o conceito de Mauss (2013), de que a magia só é possível em relação à religião, ou mesmo em uma situação de confronto com ela, assim podemos ter um entendimento dessas ocorrências nos rituais das Folias de Reis, pois seus seguidores a tem como uma religião. Nesta mesma linha entre a religião e a magia, Mestre Claudio continua a narrar:

[...] no ano retrasado fomos na casa de um fiel que ficou cego, entramos na casa, cantando a chegada. Depois das saudações pedi um copo de água e depois cantando ‘dentro da Bíblia’, peguei aquela água e lavei os olhos dele, cantei também a passagem dos magos, e como mestre fiz a oração, no ano passado ele já estava enxergando. Talvez tenha feito uma cirurgia [...] (Mestre Claudio, 2022b).

O mestre explica essa inserção de outras passagens bíblicas nos cantórios no período da jornada, quando vão à casa dos devotos. Trata-se de um recurso para atender às necessidades momentâneas do fiel, inclusive cantam a ressurreição, embora neste período o nascimento de Jesus seja o motivo principal do ritual. Conclui exemplificando como foi imprescindível durante a pandemia da Covid-19 cantar essas passagens, relatando:

[...] naquele momento precisavam ouvir sobre a ressurreição, é o que todos pensamos por ocasião da pandemia. Como o que Marta disse para Jesus quando Lázaro morreu. Se você estivesse aqui! Jesus respondeu: Eu vou ressuscitar Lázaro! E então explicava que precisavam ter fé para atravessar esse período [...] (Mestre Claudio, 2022b).

Sobre esse poder, que visivelmente esses mestres expressam, segundo Brandão (2010, p. 118), é “[...] um poder além do dom [...]”. Onde o dom pode ser explicado por um tipo de trabalho artístico, mas o poder de intervenção com o sagrado é exclusivo do serviço religioso.

Sempre encontraremos narrativas de milagres atribuídos aos poderes que os Santos Reis conferem às bandeiras das Folias de Reis. Em uma certa ocasião quando acompanhava um grupo de folia visitando ‘a casa de um devoto’ em Niterói/RJ, no período da jornada, observamos que muitos vizinhos foram atraídos pelo som das caixas. Alguns portugueses e espanhóis moradores na redondeza, reconheceram no grupo a similaridade com os que existiam em seus países e agradeceram imensamente a oportunidade do reencontro. Esse registro foi feito em janeiro de 2019. Abaixo ilustramos essa ocorrência.

Figura 61 - Visita da Folia atraindo a vizinhança



Fonte: Hélio Azevedo, 2019.

Durante essa visita, chegou um outro vizinho com sua mãe e em gesto de devoção deu o seu depoimento sobre uma promessa que ela teria feito aos Santos Reis para curar uma doença que ele tinha na infância. Percebemos a emoção com a qual eles se direcionaram à bandeira. Não entramos em maiores detalhes.

Diante das análises e observações feitas durante esse estudo sobre as ocorrências dos milagres atribuídos à bandeira das Folias de Reis na RMRJ através da intercessão dos Santos Reis, podemos encontrar argumentos convincentes nas narrativas desses devotos para essa existência. Eles apropriam-se desses milagres,

conferindo sentido as suas existências ou fazendo uso deles também para justificarem as suas crenças e as suas relações sociais no poder que a cultura exerce quando seus rituais confirmam esse pertencimento.

Assim encontramos nos depoimentos e nos gestos desses mestres, devotos e pesquisadores uma plausibilidade que valida a crença nos milagres intercedidos pelas bandeiras das Folias de Reis. Existe aí uma sistematização do sagrado, em que a sua difusão se faz através desses agentes transmissores (foliões e mestres reiseiros) de símbolos e mitos. Como conceituou Brandão (2007, p. 297-298), em ser esse “[...] um corpo ideológico único de doutrina [...]”, de maneira que na religiosidade popular são as próprias regras das comunidades, camponesas ou proletárias que definem, conforme a demanda, os agentes de salvação. Dessa forma:

[...] o saber da religião popular é uma memória preservada e recriada pelas redes sociais de trocas entre agentes e usuários, e é uma memória viva enquanto as unidades locais de sua reprodução preservam ativas as condições de trabalho coletivo dos especialistas do sagrado [...] (Brandão, 2007, p. 303).

Se são as regras do jogo social entre os subalternos que definem aceitação do fenômeno em pauta, devemos nos imbuir da mesma simplicidade contida nas falas desses mestres e devotos que contribuíram com as suas vivências para com esse estudo, compreendendo que a eficácia dos milagres por eles narrados se pautam em elementos cognoscitivos e normativos, que é como legitimam essa crença. Mediando com as concepções de Berger e Luckmann (2004, p. 122) percebemos que “[...] a legitimação não é apenas uma questão de valores: implica sempre também conhecimento [...]”. Para Geertz (2008), é por meio dos símbolos e dos mitos que as pessoas se sentem partes da cultura, ou seja, incluídas em sua realidade.

Nessa realidade inclusiva, como merecedores dos milagres, é que esses devotos dos Santos Reis na RMRJ se situam no entre-tempo, e no entre-lugar, Bhabha (2001), tendo que reinventar as suas práticas e elaborar as suas subjetividades, resistindo aos apelos da modernidade, às injustiças sociais e às intolerâncias religiosas. Afirmando as suas crenças, na continuidade do ritual, que lhes garante o ‘sentido de ser estar no mundo’. Na fotografia abaixo podemos perceber, como um dos devotos dos Santos Reis, se inclui nesse universo quando

vai para a festa de arremate da FREO2, onde a sua relação com o sagrado já se expressa na própria roupa. Fardamento usado no ano de 2022 pelo grupo Estrela do Oriente de Duque de Caxias na Baixada Fluminense, RMRJ em pagamento à promessa pelo fim da pandemia da Covid-19.

Figura 62- Folião vestido com a oração



Fonte: Hélio Azevedo, 2022.

São promessas feitas, promessas pagas, milagres concedidos pela interseção de suas bandeiras, sempre atribuídos ao ‘Santo’ Reis Magos, os que vieram do Oriente ao encontro da nova luz do mundo. Essa iconografia apresentada por um catolicismo que contribuiu em demasia para a construção dessa crença, que logo incorporou o potencial simbólico das outras culturas.

Podemos também reconhecer nessas promessas um compromisso com a tradição, onde é necessário a salvaguarda da memória, a resistência fundamental para que a ela não se perca, como já alertou Bhabha (2001).

Um forte indício de que essa ‘auréola imaginária’ Bachelard (2003), da fé nos Santos Reis é a presença dos jovens na tradição, protagonizando o ritual, após a pandemia da COVID-19, como podemos conferir nessa foto recente e marcante tirada na festa de arremate da FREO2 que ocorreu em julho de 2022, após a liberação sanitária, sinalizando a continuidade da tradição. Sendo para os mais velhos uma prova concreta da intercessão dos Santos Reis para que a fé e a tradição das Foliás de Reis não se apaguem.

Figura 63- A continuidade da devoção: Folia de Tanguá/RJ



Fonte: FREO de Tanguá.

É o milagre presente na rotina desses devotos reiseiros, que atravessaram séculos sustentados nessa fé de valor coletivo, demonstrando a centralidade de suas representações simbólicas, em que a constatação de sua maior abrangência se dá no campo social, quando os laços de solidariedade, assim como sinalizou Brandão (2007, p. 369) se referindo às religiões, estão no cômputo das estratégias da vida proletária, e que para cada santo popular, sempre irá existir um mito que funda, sua ‘vida neste mundo’. Na força do rito que recria o conhecido, para renovar a tradição, promovendo a sua aceitação. Diz Brandão (2010, p. 58), “Repetir-se até vir a ser, mais do que apenas um saber sobre o sagrado, mas um saber socialmente consagrado [...]”.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa pesquisa atendeu às nossas expectativas de como o sentido produzido por esses devotos dos Santos Reis que têm os rituais de suas bandeiras práticas permeadas por narrativas de milagres nos territórios 'áridos' da RMRJ. Encontramos, à medida que percebemos o envolvimento desses devotos com a tradição religiosa da crença inexorável na visita dos Magos ao Menino Jesus, o mito fundador dessa tradição, as respostas necessárias para fundamentar essa tese.

Ao diagnosticarmos nas narrativas de milagres dos devotos reiseiros uma fonte propulsora da tradição, podemos perceber uma base mística estabelecida em suas ações que levam ao enfrentamento dos interditos não só eclesiais, conforme ocorreu na romanização do catolicismo, mas sobretudo os imputados por um sistema capitalista que exclui todo fazer que não venha de encontro aos seus interesses.

A contranarrativa aos atos de intolerâncias religiosas, descasos do Estado e discriminações de toda ordem que insistem em provocar o apagamento dessa tradição e conseqüentemente desse legado histórico que salvaguardou essa religiosidade construída na tecitura da cultura, se dá através das insubordinações, que contemplam os seus discursos ocultos estruturados por códigos eficazes que dão sustentabilidade as suas práticas, que coletivamente se legitimaram no sagrado continuum envolvendo o cotidiano desses mensageiros do Evangelho de Jesus, recriado por eles, em suas oralidades.

Fazeres instituídos no catolicismo popular que não se furtou ao sincretismo, principalmente com as crenças africanas. Fortificaram-se na construção de uma teia cultural que produziu muito sentido religioso a esses crentes, onde o secular passou muito longe, em que toda contradição relativa a essa fé não está em seus portadores, encontra-se no discurso dos que tentam negar a força popular que subverte a ordem estabelecida e reinventa o seu cotidiano.

Assim verificamos em suas narrativas e gestos rituais uma presença constante de um sagrado que circula em movimentos de solidariedade e compensação pelos descasos sofridos por um sistema que exclui o pobre. Suas práticas rituais trazem a mensagem transcendental, imbuída de sociabilidades capazes de transformar o território permeado de conflitos em um entre-lugar de resistência social e psíquica.

Sobre essa realização de transcendência que ocorre nos rituais sagrados, em que a força simbólica dos mitos que construíram essa crença encontra-se inervados também em uma estrutura histórica, que conduziu e transmitiu todos esses saberes, encontramos nos conceitos com os quais mediamos muita plausibilidade ao se referirem a essas contingências, não apenas como um conceito intelectual, mas como uma característica interior do ser humano com o sagrado.

Nas aproximações com esses devotos tivemos a chance de compreender melhor a importância dessas práticas, de como elas funcionam como reguladoras não só no campo imaterial, mas também no material, proporcionando a ocorrência dos milagres que sustentam essa devoção aos Santos Reis. Santos apresentados ainda na Colônia, principalmente pelos autos organizados pelos padres jesuítas, que não se furtaram em expor uma legião de santos que com suas competências miraculosas foram tomando lugar no imaginário brasileiro.

O enfrentamento aos atos de intolerâncias e a disputa neopentecostal é o grande desafio contemporâneo desses grupos que estão pautados por uma religiosidade sincrética. Conforme constatamos, todo o seu discurso sagrado está imbuído no catolicismo popular santeiro e nas religiões afro-brasileiras, e a mudança que o campo religioso brasileiro vem atravessando, principalmente nestes territórios carentes de assistência em que o neopentecostalismo traz a promessa da prosperidade, faz com que essa seja uma das grandes ameaças para o seu desaparecimento.

Reconhecemos nas resistências para o não apagamento das práticas rituais das Folias dos Santos Reis neste território permeado de conflito, onde ocorreu esse trabalho de campo, nas narrativas de milagres desses devotos, isto é, a sua crença no milagre que a sua bandeira intercede com os Santos Reis, em um rito que codifica e ensina como as relações sociais e simbólicas são importantes para a reordenação dos sentidos de uma coletividade. Isto implica também como a festa ou o ritual não demarcam fronteiras entre o sagrado e o profano.

Um fator muito interessante no decorrer dessa pesquisa foi presenciar a fé que esses devotos depositaram nos Santos Reis, sob a intercessão de suas bandeiras (objeto sagradíssimo), no período da pandemia da Covid-19. Embora mantendo um distanciamento físico desses interlocutores que compreendem essa pesquisa, os contatos através da mídia digital se mantiveram, inclusive realizamos live, e esta modalidade também foi importante, à medida que novos códigos de

comunicação iam sendo assimilados por esses atores que vivem esse tempo presente, em que esse afastamento físico, não excluiu ou adiou a fé, se reinventaram para fortalecê-la ainda mais diante da peste que ameaçava a Humanidade. Além dos Santos Reis, São Sebastião foi muito evocado.

Ainda vislumbramos em nossas análises, que essas práticas representam um patrimônio vivo da nossa cultura e enquanto tal merecem toda a atenção para não serem subtraídas do campo educacional, negando às futuras gerações a oportunidade de entenderem como foi formada a identidade da cultura brasileira, tão pautada nas religiosidades construídas do encontro com diferentes etnias, sob as impingências de uma colonização.

Para chegarmos a essas conclusões foi necessário navegar por diversos conceitos que nos permitiram reconhecer, nas considerações teóricas, certo, mas sobretudo nos dados empíricos levantados com os pesquisadores, devotos, mestres e foliões dos Santos Reis, dessa devoção que atravessa séculos, de como mesmo diante de todas as ameaças que cercam esses territórios onde esses grupos realizam seus rituais sagrados, tendo que estabelecer negociações para a circulação de suas práticas rituais e a preservação dessa memória.

O período dessa pesquisa foi uma caminhada, ou uma jornada, muito gratificante, à medida que essa aproximação nos conduziu ao entendimento das subjetividades que permeiam a crença nos Santos Reis, em que esses devotos reiseiros reproduzem o caminho percorrido pelos magos ao encontro do Menino Jesus, com suas caixas, violas e sanfonas, levando à frente sua bandeira na contemporaneidade. Reconhecendo que são portadores de uma identidade religiosa histórica, porém muito contemporânea, ela não ficou presa no passado, foram ressignificadas nos fluxos e contrafluxos da cultura que não cessa o seu movimento. Nesse sentido de movimento podemos reconhecer neste estudo uma importante contribuição para a democratização da religiosidade popular.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Maurício de A. **Evolução urbana do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- AMADO, Janaína. A culpa nossa de cada dia: ética e história oral. **Revista Projeto História**, São Paulo, n. 15, p. 145-155, abr./1997.
- AMARAL, Amadeu. **Tradições populares**. São Paulo: Instituto Progresso, 1948.
- ALFERES ELIANE CRISTINA. [Entrevista gravada, em 05 de novembro de 2022]. [Entrevista cedida a] Verônica Inaciola Costa Farias da Cruz. Rio de Janeiro, 05 nov. 2022a. 1 audio, extensão MP3. Nome civil da alferes Eliane Cristina Silva.
- ALFERES ELIANE CRISTINA. [Entrevista gravada, em 09 de dezembro de 2022]. [Entrevista cedida a] Verônica Inaciola Costa Farias da Cruz. Rio de Janeiro, 05 dez. 2022b. 1 audio, extensão MP3. Nome civil da alferes Eliane Cristina Silva.
- AUGUSTA, Ana. **Cantigas de reis e outros cantares**. Rio de Janeiro: INELIVRO, 1979.
- AUMONT, Jaques. **A Imagem**. Campinas: Papyrus, 1995.
- ARAGÃO, Gilbraz S. A religiosidade popular e a fé cristã. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP**, Recife, ano 1, p. 38-64, 2002.
- AZZI, Riolando. A espiritualidade popular no Brasil: um enfoque histórico. **Grande Sinal: Revista de Espiritualidade**, Petrópolis, ano XLVIII, n. 3, p. 293-304, 1994.
- BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BAKHTIN, Mikhail. **Questões de literatura e de estética**. São Paulo: Hucitec, 2010.
- BARCELLOS, Vera Lúcia. [Entrevista gravada, em 12 de dezembro de 2022]. [Entrevista cedida a] Verônica Inaciola Costa Farias da Cruz. São Gonçalo, 12 dez. 2022. 1 audio, extensão MP3.
- BASTIDE, Roger. **Estudos Afro-Brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- BAUER, Martin W.; GASKELL George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. Petrópolis: Vozes, 2015.
- BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- BENJAMIN, Roberto. **Heráldica dos estandartes do carnaval de Pernambuco: estudo dos estandartes do acervo do Museu do Folclore da Universidade Federal Rural de Pernambuco**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1990.

BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica**. Porto Alegre: L&PM, 2018.

BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 2017.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 2004.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**. São Paulo: Paulinas, 1985.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

BÍBLIA. Português. **Bíblia**: mensagem de Deus. São Paulo: Loyola, 1994.

BITTER, Daniel. **A bandeira e a máscara**: a circulação de objetos rituais nas Folias de Reis. 2008. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, Rio de Janeiro, 2008.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOFF, L. **Igreja**: carisma e poder, ensaios de eclesiologia militante. Petrópolis: Vozes, 1981.

BOSI, Ecléa. **Cultura de massa e cultura popular**: leituras operárias. Petrópolis: Vozes, 1972.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A cultura na rua**. Campinas: Papirus, 1989.

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

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A folia de reis de Mossâmedes**. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1977.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Memória do sagrado**: estudos de religião e ritual. São Paulo: Paulinas, 1985.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Prece e folia, festa e romaria**. São Paulo: Ideias e Letras, 2010.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Sacerdotes de viola**. Petrópolis: Vozes, 1981.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **De tão longe eu venho vindo**. Goiânia: UFG, 2004.

BRASIL. [Constituição (1946)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1946**. Brasília, DF: Presidência da República, 1946. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao46.htm. Acesso em: 09 nov. 2023.

BURKE, Peter. **Cultura popular na idade moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

CABRAL, João Pina. **Milagre que fez**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1997.

CAMPBELL, Joseph. **Isto é Tu**: redimensionando a metáfora religiosa. São Paulo: Landy, 2002.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CAMPOS, Zuleica D. Pereira. **O Combate ao Catimbó**: práticas repressivas às religiões afro-umbandistas nos anos trinta e quarenta. 2011. Tese (Doutorado em História) Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2011.

CANCLINI, Néstor García. **A globalização imaginada**. São Paulo: Iluminuras, 2003.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Edusp, 1998.

CANCLINI, Nestor García. **Las culturas populares en el capitalismo**. Ciudad de México: Nueva Imagen, 1989.

CARNEIRO, Edison. **Folgedos tradicionais**. Rio de Janeiro: Conquista, 1974.

A CASA e a gruta/praca de Santos Reis. *In*: DOCPLAYER. [S. I.], 2016. Disponível em: <https://docplayer.com.br/15762888-A-casa-e-a-gruta-praca-de-santos-reis.html>. Acesso em: 15 nov. 2023.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. São Paulo: USP, 1988.

CASTRO, Zaíde Maciel de; COUTO, Aracy do Prado. **Folias de Reis**. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1977. (Cadernos de Folclore).

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2003.

CHAVES, Wagner. **Na jornada de Santos Reis**: uma etnografia da Folia de Reis do Mestre Tachico. 2003. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

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

CRUZ, Verônica Inaciola C. F. da. **Folias de Reis em São Gonçalo**: irmandade e patrimônio. Rio de Janeiro: Autografia, 2018.

DA MATTA, Roberto. Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 7-29, 2000.

DELLA CAVA, Ralph. **Milagre em Joazeiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão social do trabalho**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FRADE, Maria Cáscia do Nascimento. [Entrevista via e-mail, em 09 de outubro de 2022]. [Entrevista cedida a] Verônica Inaciola Costa Farias da Cruz. Rio de Janeiro, 09 out. 2022. 1 mensagem eletrônica.

FRADE, Maria Cáscia do Nascimento. **Folclore**. São Paulo: Global, 1997a. (Coleção para entender, 3).

FRADE, Maria Cáscia do Nascimento. **O saber do viver**: redes sociais e transmissão do conhecimento. 1997. Tese (Doutorado em Educação) - Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro, 1997b.

FREIRE, Renato Coelho Barbosa de Luna. **Cidades da cidade**: práticas e representações da política municipal sobre a nova São Gonçalo/RJ 1950-1954. 2009. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: <https://www.btdtd.uerj.br:8443/bitstream/1/13174/1/DISSERTACAO%20Renato%20Coelho.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2023.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1987.

GAETA, Maria Aparecida J. V. "Santos" que não são santos: estudos sobre a religiosidade popular brasileira. **Mimesis**, Bauru, v. 20, n. 1, p. 57-76, 1999.

GELL, Alfred. **Art and agency**: an anthropological theory. Oxford: University Press, 1998.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GEERTZ, Clifford. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GÓES, Fred (org.). **Cultura, arte e tradições fluminenses**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2004.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios**. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura/IPHAN, 2007.

GUANABARA. *In*: WIKIPEDIA: the free encyclopedia. [San Francisco: Wikimedia Foundation, 2020]. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Guanabara#>. Acesso em: 10 nov. 2023.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2015.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (org.). **A invenção das tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

HOORNAERT, Eduardo. **A Igreja no Brasil colônia, 1550-1800**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

HOORNAERT, Eduardo. **A formação do catolicismo brasileiro, 1550-1800**. Petrópolis: Vozes, 1974.

HOUTART, François. **Sociologia da religião**. São Paulo: Ática, 1974.

INEPAC. **Tabela dos grupos de folias de Reis ou Reisados devidamente credenciados no Inepac**. Rio de Janeiro: Secretaria de Estado de Cultura, 2022. Disponível em: <http://www.inepac.rj.gov.br/index.php/acervo/detalhar/38/0>. Acesso em: 08 nov. 2023.

IBGE. **São Gonçalo, RJ: panorama, população**. Rio de Janeiro: IBGE, 2022. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rj/sao-goncalo/panorama>. Acesso em: 08 nov. 2023.

LATOUR, Bruno. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. São Paulo: EDUSC, 2002.

LEACH, Edmund. **Sistemas políticos da Alta Birmânia: um estudo da estrutura social Kachin**. São Paulo: EDUSP, 1996.

LEITE FILHO, Tácito da Gama. **Seitas neopentecostais**. Rio de Janeiro: JUERP, 1990.

LÉVI-STRAUSS, C. **O cru e o cozido**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. (Mitológicas, v. 1).

LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LIMA, Ricardo Gomes. Entre rotinas e ritos, trabalho e festa: inventário das Folias de Reis fluminense para registro como patrimônio cultural brasileiro. **Revista Interagir: pensando a extensão**, Rio de Janeiro, n. 24, p. 87-98, jul./dez. 2017. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/interagir/article/view/21032/23966>. Acesso em: 09 nov. 2023.

LIMA, Rossini Tavares de. **O ABECÊ do folclore**. São Paulo: Ricordi, 1972.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidades negras**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

LOPES, Nei. A presença africana na música popular brasileira. **Revista Espaço Acadêmico**, [S. l.], n. 50, 2005.

LUCENA, Felipe. A breve história do estado da Guanabara. *In*: DIÁRIO DO RIO. Rio de Janeiro, 28 abr. 2016. Disponível em: https://diariodorio.com/breve-historia-do-estado-da-guanabara/#google_vignette. Acesso em: 10 nov. 2023.

LUCENA, F. História da construção da Ponte Rio-Niterói. *In*: DIÁRIO DO RIO. Rio de Janeiro, 20 ago. 2015. Disponível em: https://diariodorio.com/historia-da-construcao-da-ponte-rio-niteroi/#google_vignette. Acesso em: 06 nov. 2023.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MALDONADO, Luis. **Genesis de catolicismo popular: el inconsciente colectivo de um processo histórico**. Madrid: Cristiandad, 1979.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2014.

MARTINS, Paulo Henrique. A sociologia de Marcel Mauss: dádiva, simbolismo e associação. **Revista crítica de ciências sociais**, [S. l.], n. 73, p. 45-66, 2005.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naif, 2003.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. São Paulo: Cosac & Naify, 2013.

MEIHY, J. C. S. B. **Manual de história oral**. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

MESTRE CLAUDIO. [Entrevista gravada, em 08 de dezembro de 2022]. [Entrevista cedida a] Verônica Inaciola Costa Farias da Cruz. Itaboraí, 08 dez. 2022a. 1 áudio, extensão MP3. Nome civil do mestre Claudemir Francisco de Oliveira.

MESTRE CLAUDIO. [Entrevista gravada, em 09 de setembro de 2022]. [Entrevista cedida a] Verônica Inaciola Costa Farias da Cruz. Itaboraí, 09 set. 2022b. 1 áudio, extensão MP3. Nome civil do mestre Claudemir Francisco de Oliveira.

MESTRE CLAUDIO. **[Entrevista gravada, em 10 de dezembro de 2022]**. [Entrevista cedida a] Verônica Inaciola Costa Farias da Cruz. Itaboraí, 10 dez. 2022c. 1 audio, extensão MP3. Nome civil do mestre Claudemir Francisco de Oliveira.

MESTRE CLAUDIO. **[Entrevista via WhatsApp, em 2022]**. [Entrevista cedida a] Verônica Inaciola Costa Farias da Cruz. Itaboraí, 2022d. 1 mensagem eletrônica. Nome civil do mestre Claudemir Francisco de Oliveira.

MESTRE FUMAÇA. **[Entrevista gravada, em 10 de novembro de 2022]**. [Entrevista cedida a] Verônica Inaciola Costa Farias da Cruz. São Gonçalo, 10 nov. 2022a. 1 audio, extensão MP3. Nome civil do mestre Antonio José da Silva.

MESTRE FUMAÇA. **[Entrevista gravada, em 11 de novembro de 2022]**. [Entrevista cedida a] Verônica Inaciola Costa Farias da Cruz. São Gonçalo, 11 nov. 2022b. 1 audio, extensão MP3. Nome civil do mestre Antonio José da Silva.

MESTRE FUMAÇA. **[Entrevista gravada, em 12 de novembro de 2022]**. [Entrevista cedida a] Verônica Inaciola Costa Farias da Cruz. São Gonçalo, 12 nov. 2022c. 1 audio, extensão MP3. Nome civil do mestre Antonio José da Silva.

MESTRE FUMAÇA. **[Entrevista gravada, em 15 de dezembro de 2020]**. [Entrevista cedida a] Verônica Inaciola Costa Farias da Cruz. São Gonçalo, 15 dez. 2020. 1 audio, extensão MP3. Nome civil do mestre Antonio José da Silva.

MESTRE HEVALCY. **[Entrevista gravada, em 05 de novembro de 2022]**. [Entrevista cedida a] Verônica Inaciola Costa Farias da Cruz. [S. /], 05 nov. 2022a. 1 audio, extensão MP3. Nome civil do mestre Hevalcy Ferreira Silva.

MESTRE HEVALCY. **[Entrevista gravada, em 09 de dezembro de 2022]**. [Entrevista cedida a] Verônica Inaciola Costa Farias da Cruz. [S. /], 09 dez. 2022b. 1 audio, extensão MP3. Nome civil do mestre Hevalcy Ferreira Silva.

MESTRE HEVALCY. **[Entrevista via WhatsApp, em 18 de março de 2021]**. [Entrevista cedida a] Verônica Inaciola Costa Farias da Cruz. Rio de Janeiro, 18 mar. 2021a. 1 mensagem eletrônica. Nome civil do mestre Hevalcy Ferreira Silva.

MESTRE HEVALCY. **[Entrevista via WhatsApp, em 02 de junho de 2021]**. [Entrevista cedida a] Verônica Inaciola Costa Farias da Cruz. Rio de Janeiro, 21 jun. 2021b. 1 mensagem eletrônica. Nome civil do mestre Hevalcy Ferreira Silva.

MESTRE HEVALCY. **[Entrevista via WhatsApp, em 21 de julho de 2020]**. [Entrevista cedida a] Verônica Inaciola Costa Farias da Cruz. Rio de Janeiro, 21 jul. 2020. 1 mensagem eletrônica. Nome civil do mestre Hevalcy Ferreira Silva.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de; GOULART, Julie Barrozo. Combate à intolerância ou defesa da liberdade religiosa: paradigmas em conflito na construção de uma política pública de enfrentamento ao crime de discriminação étnico-racial-religiosa. *In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS*, 33., 2009, Caxambu, **Anais [...]**. Caxambu: AnPoCS, 2009.

MONTES, Maria Helena. **As figuras do sagrado**: entre o público e o privado na religiosidade brasileira. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

MOREYRA, Yara. **De folias, de Reis e de Folias de Reis**. Goiás: IAUFG-mimeo, 1979.

OLIVEIRA, Cristina Maria de Oliveira. **[Entrevista via WhatsApp, em 09 de novembro de 2022]**. [Entrevista cedida a] Verônica Inaciola Costa Farias da Cruz. Osório, 09 nov. 2022. 1 mensagem eletrônica.

OLIVEIRA, Cristina Maria de. **Terno de Reis: tradição e patrimônio histórico-cultural de Osório/RS**. Osório: Cristina Maria de Oliveira, 2020.

ORO, Ari Pedro. "Podem passar a sacolinha": um estudo sobre as representações do dinheiro no pentecostalismo autônomo brasileiro atual. **Revista eclesiástica brasileira**, [S. l.], v. 53, n. 210, p. 301-323, 1992.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

OTTO, Rudolf. **Le sacré**. Trad. de l'allemand par A. Jundt. Paris: Payot, 1969.

PADEN, William E. **Interpretando o sagrado: modos de conceber a religião**. São Paulo: Paulinas, 2001.

PASSARELLI, Ulisses. **Reisados brasileiros: origem e tipologia**. Tiradentes: Aquarius Produções Culturais, 2022.

PEREIRA, João Carlos. A linguagem do corpo na devoção popular do catolicismo. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 3, p. 67-98, 2003. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv3_2003/p_pereira.pdf. Acesso em: 09 nov. 2023.

PEREIRA, Luzimar Paulo. **Os giros do sagrado: um estudo etnográfico sobre as folias em Urucuia, MG**. [S. l.]: 7Letras, 2011.

PEREIRA, Luzimar Paulo. **Os andarilhos dos Santos Reis: um estudo etnográfico sobre Folia de Reis e bairro rural**. 2004. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2004.

PEREIRA, Nuno Marques. **Compêndio narrativo do peregrino da América**. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1998. t. I. (Coleção Afrânio Peixoto).

PEREIRA, Nancy Cardoso. **Profecia cotidiana e religião sem nome: religiosidade popular na Bíblia**. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. **Novos estudos CEBRAP**, [S. l.], n. 49, p. 99-117, 1997.

PIERUCCI, Antônio Flávio Oliveira; PRANDI, Reginaldo. **Realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política**. São Paulo: Hucitec, 1996.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Revista estudos históricos**, [S. l.], v. 5, n. 10, p. 200-215, 1992.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RIES, Julien. **O sagrado na história religiosa da humanidade**. Petrópolis: Vozes, 2017.

RIVAS, Maria Elise. **Mito de origem**: uma revisão do ethos umbandista no discurso histórico. 2008. Trabalho Conclusão (Graduação em Teologia Umbandista) Faculdade de Teologia Umbandista, São Paulo, 2008.

ROMEIROS, Paulo. **Super crentes**: O Evangelho segundo Kenneth Hagin, Valnice Milhomens e os profetas da prosperidade. São Paulo: Mundo Cristão, 1993.

ROSA, Frederico Delgado. Edward Tylor e a extraordinária evolução religiosa da humanidade. **Cadernos de Campo**, [S. l.], v. 19, n. 19, p. 297-308, 2010. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/45192>. Acesso em: 10 nov. 2023.

RUSSEL, Bertrand. **História do pensamento ocidental**: a aventura dos pré-socráticos. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANCHIS, Pierre. **Fiéis & cidadãos**: percursos de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001.

SANCHIS, Pierre. **Arraial**: festa de um povo: as romarias portuguesas. Lisboa: Etnográfica Press, 1983.

SANTOS, Antônio dos. **[Entrevista gravada, em 10 de dezembro de 2022]**. [Entrevista cedida a] Verônica Inaciola Costa Farias da Cruz. Itaboraí, 10 dez. 2022. 1 audio, extensão MP3.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A cruel pedagogia do vírus**. Coimbra: Almedina, 2020.

SANTOS, Ivanir. **Marchar não é caminhar**: interfaces políticas e sociais das religiões de matriz africana no Rio de Janeiro. Belo Horizonte: Pallas Editora, 2019.

SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia A.; SILVEIRA, Maria Laura (org.). **Território, globalização e fragmentação**. São Paulo: Hucitec, 1998.

SANTOS, Milton. **Por uma geografia nova**: da crítica da geografia a uma geografia crítica. São Paulo: Edusp, 1978.

SANTOS, Thalisson Batista dos. **[Entrevista gravada, em 08 de agosto de 2023]**. [Entrevista cedida a] Verônica Inaciola Costa Farias da Cruz. Rio de Janeiro, 08 ago. 2023. 1 audio, extensão MP3.

SÃO GONÇALO. **Lei nº 132, de 26 de março de 2008.** Torna patrimônio cultural do município de São Gonçalo as Folias de Reis. São Gonçalo: Câmara Municipal, 2008. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a/rj/s/sao-goncalo/lei-ordinaria/2008/14/132/lei-ordinaria-n-132-2008-torna-patrimonio-cultural-do-municipio-de-sao-goncalo-as-folias-de-reis>. Acesso em: 11 nov. 2023.

SARACENI, Rubens. **Os arquétipos da Umbanda:** as hierarquias espirituais dos Orixás. [S. l.]: Madras, 2007.

SCOTT, James C. **A dominação e a arte de resistência:** discursos ocultos. Lisboa: Letra Livre, 2013.

SIMAS, Luiz Antonio. **Umbandas:** uma história do Brasil. [S. l.]: Civilização Brasileira, 2021.

SILVA, Affonso M. Furtado. **[Entrevista gravada, em 08 de janeiro de 2023].** [Entrevista cedida a] Verônica Inaciola Costa Farias da Cruz. Rio das Flores, 08 jan. 2023. 1 audio, extensão MP3.

SILVA, Affonso M. Furtado. **Reis Magos:** história, arte, tradições, fontes e referências. Rio de Janeiro: Léo Christiano Editorial, 2006.

SILVA, Ana da. **[Entrevista gravada, em 02 de outubro de 2023].** [Entrevista cedida a] Verônica Inaciola Costa Farias da Cruz. São Gonçalo, 02 out. 2023. 1 audio, extensão MP3.

SILVA, M. R. Oeste Metropolitano do Rio de Janeiro: debates sobre limites, fronteiras e territórios de uma região. **Espaço e Economia**, n. 19, 27 jul. 2020.

SILVA, Washington Maciel da. **A festa dos reis magos: tradição e modernização na Microrregião do Sudoeste de Goiás.** 2018. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2018. Disponível em: <https://tede2.pucgoias.edu.br/bitstream/tede/4088/2/WASHINGTON%20MACIEL%20DA%20SILVA.pdf>. Acesso em: 09 nov. 2023.

SOUZA, Luiz Gustavo Mendel. **Giros urbanos:** uma etnografia da festa do arremate da folia de Reis no estado do Rio de Janeiro. Belo Horizonte: Ancestre, 2020.

STEIL, Carlos Alberto. **O sertão das romarias:** um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa-Bahia. Petrópolis: Vozes, 1996.

STERN, David H. **Comentário judaico do novo testamento.** São Paulo: Didática Paulista, 2008.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado.** Trad. Lólio Lorenço de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

TRÁFICO cria Complexo de Israel com favelas sob inspiração étnico-religiosa. *In:* AGÊNCIA DE NOTÍCIAS DAS FAVELAS. [Rio de Janeiro], 25 jul. 2020. Disponível

em: <https://www.anf.org.br/trafico-cria-complexo-de-israel-com-favelas-sob-inspiracao-etnico-religiosa/>. Acesso em: 10 nov. 2023.

TURNER, Victor. **Dramas, campos e metáforas**: ação simbólica na sociedade humana. Niterói: Eduff, 2008.

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Nacional, 1976.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 2009.

VIEIRA JÚNIOR, Itamar. **Torto Arado**. São Paulo: Todavia, 2019.

VITAL DA CUNHA, Christina. **A religião como símbolo de dominação das milícias nas periferias**. [Entrevista concedida a] João Vitor Santos. Instituto Humanitas UNISIOS, 20 jan. 2021. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/606272-a-religiao-como-simbolo-de-dominacao-nas-periferias-entrevista-especial-com-christina-vital>. Acesso em: 08 nov. 2023.

VITAL DA CUNHA, Christina. **Oração de traficante**: uma etnografia. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1983.

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

WEISER, Alfons. **O que é milagre na Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 1978.

WILSON, Bryan. **Sociologia de la sectas religiosas**. Madri: Guadarrama, 1970.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. **O imaginário**. São Paulo: Loyola, 2007.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. **Lo Sagrado**. Buenos Aires: Biblos, 2006.

ZALUAR, Alba. **Condomínio do diabo**. Rio de Janeiro: Revan-UFRJ, 1994.

ZALUAR, Alba. **A máquina e a revolta**. São Paulo: Brasiliense, 1985