

AS MEDIAÇÕES CULTURAIS DA FESTA *

Rita Amaral

Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo.

resumo

As teorias sobre a festa, em antropologia, costumam pensá-la como evento com dois significados principais: negar ou destruir simbolicamente a sociedade tal como se encontra estabelecida, ou reafirmar o modo pelo qual se encontra organizada, através do enfrentamento, por um curto período, do caos proposto por ela. Este artigo propõe pensá-la como fenômeno que estabelece a mediação dos dois sentidos, destruindo o que se considera deletério e reafirmando os valores reconhecidos como legítimos. Ao mesmo tempo, num nível mais pragmático, pensa a festa como mediação entre vários pares de oposição: acumulação e desperdício, passado e presente, história e mito, sagrado e profano, e vários outros, propondo-a como mediação social universal por excelência.

Palavras-chave: teoria antropológica; festa; sociedade; rito; sagrado.

A festa como objeto das ciências sociais apresenta diversos aspectos já estudados e alguns problemas ainda por tratar; se não para solucioná-los, ao menos para colocar em evidência novos fatores.

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

Ao mesmo tempo, nota-se a escassez de reflexões teóricas sobre as festas, que geralmente aparecem como um ponto inserido nos estudos dos rituais ou, mais propriamente, nas teorias sobre a religião. Sendo assim, o “conjunto” de estudos sobre festas é composto por um farto ajuntamento de subcapítulos, parágrafos, temas afins nem sempre relacionáveis entre si, dispersos não só em obras antropológicas¹ mas, também, filosóficas, sociológicas, históricas, literárias, etc.

Tais fragmentos (mas também algumas abordagens específicas da festa como objeto) são encontrados, mais freqüentemente, nas obras de autores que se ligaram à escola fenomenológica, como George Dumézil, Roger Caillois, René Girard, George Bataille e Mircea Eliade, entre outros. Entretanto, estes autores não apresentam desenvolvimentos particularmente novos após as reflexões de Émile Durkheim que, em 1912, apresenta vários comentários sobre a estreita relação entre o ritual e as festas em *Les formes elementaires de la vie religieuse* que foram se tornando base comum na bibliografia posterior. Em *Les formes elementaires*, Durkheim afirma que os limites que separam os ritos representativos das recreações coletivas são “flutuantes”, e ainda afirma que uma característica importante de toda religião é exatamente o “elemento recreativo e estético”. (DURKHEIM, 1968, p.542-544)² A partir dessas constatações, diz Durkheim,

“toda festa, mesmo quando puramente laica em suas origens, tem certas características de cerimônia religiosa, pois, em todos os casos ela tem por efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar assim um estado de efervescência, às vezes mesmo de delírio, que não é desprovido de parentesco com o estado religioso. (...) Pode-se observar, também, tanto num caso como no outro, as mesmas manifestações: gritos, cantos, música, movimentos violentos, danças, procura de excitantes que elevem o nível vital etc. Enfatiza-se freqüentemente que as festas populares conduzem ao excesso, fazem perder de vista o limite que separa o lícito do ilícito. Existem igualmente cerimônias religiosas que

determinam como necessidade violar as regras ordinariamente mais respeitadas. Não é, certamente, que não seja possível diferenciar as duas formas de atividade pública. O simples divertimento, (...) não tem um objeto sério, enquanto que, no seu conjunto, uma cerimônia ritual tem sempre uma finalidade grave. Mas é preciso observar que talvez não exista divertimento onde a vida séria não tenha qualquer eco. *No fundo a diferença está mais na proporção desigual segundo a qual esses dois elementos estão combinados.*" (op. cit., p.547-548 - grifos meus)

Portanto, para Durkheim (e para outros autores depois dele) as principais características de todo tipo de festa são: (1) a superação das distâncias entre os indivíduos; (2) a produção de um estado de "efervescência coletiva"; e (3) a transgressão das normas coletivas. A idéia de "objeto sério" ou "finalidade grave" foi totalmente abandonada, obviamente.

No divertimento em grupo, do mesmo modo que na religião, o indivíduo "desaparece" no grupo e passa a ser dominado pelo coletivo. Nesses momentos, apesar ou por causa das transgressões, são reafirmadas as crenças grupais e as regras que tornam possível a vida em sociedade. Ou seja, o grupo revigora "periodicamente o sentimento que tem de si mesmo e de sua unidade. Ao mesmo tempo, os indivíduos são reafirmados na sua natureza de seres sociais". (idem, p.536)

Durkheim diz isso porque, em sua opinião, com o tempo a consciência coletiva tende a perder suas forças. Logo, são imprescindíveis tanto as cerimônias festivas quanto os rituais religiosos para reavivar os "laços sociais" que correm, sempre, o risco de se desfazerem. Neste sentido, poderíamos imaginar que, quanto mais festas um dado grupo ou sociedade realiza, maiores seriam as forças na direção do rompimento social às quais elas resistem. As festas seriam uma força no sentido contrário ao da dissolução social.

A festa também é capaz de colocar em cena, segundo Durkheim, o conflito entre as exigências da "vida séria" e a própria natureza humana. Segundo seu modo de ver, as religiões e as festas refazem e fortificam o "espírito fatigado por aquilo que há de muito constrangedor no trabalho cotidiano". Nas festas, por alguns momentos, os indivíduos têm acesso a uma vida "menos tensa, mais livre", a um mundo onde "sua imaginação está mais à vontade". (idem, p.543-547)

Se é possível argumentar que Durkheim generaliza o "mal-estar na civilização" da cultura ocidental contemporânea para todas as sociedades, e que nem todas levam uma vida "tensa" e pouco "livre", ou mesmo constrangida pelo "trabalho cotidiano", temos que considerar que a noção de "vida séria" *versus* divertimento reaparece sob diferentes formas e nomes em todas as "teorias"³ sobre o significado das festas (ainda que as perspectivas e análises sejam diferentes), o que lhe confere alguma legitimidade. Contudo, divertimento é coisa séria, e pode ser entendido até mesmo como a segunda finalidade do trabalho, vindo logo após a necessidade de sobrevivência.

Para a maioria dos autores estudados, o divertimento (pressuposto da festa) é uma rápida fuga da monotonia cotidiana do trabalho pela sobrevivência, não tendo, a

princípio, qualquer "utilidade". No entanto, a humanidade precisa da "vida séria", pois sabe que sem ela a vida em sociedade se tornaria impossível. Disto resulta que a festa deixa de ser "inútil" e passa a ter uma "função", pois ao fim de cada cerimônia, de cada festa, os indivíduos voltariam à "vida cotidiana" com mais coragem e disposição.⁴ A festa (como o ritual) reabasteceria a sociedade de "energia", de disposição para continuar, seja pela resignação, ao perceber que o caos se instauraria sem as regras sociais, seja pela esperança de que um dia, finalmente, o mundo será livre (como a festa pretende ser durante seu tempo de duração) das amarras que as regras sociais impõem aos indivíduos.

Ainda de acordo com Durkheim, na festa a energia do coletivo atingiria o seu apogeu no momento de maior "efervescência"⁵ dos participantes. Ele observa que esta efervescência "muda as condições da atividade psíquica. As energias vitais são superexcitadas, as paixões mais vivas, as sensações mais fortes". (op. cit., p.603) Para garantir este estado de alma, contribuem fortemente os elementos presentes em todas as festas: música, bebidas, comidas específicas, comportamentos ritualizados, danças, sensualidade, etc. Neste estado o homem não se reconhece como tal. Ele se reintegra à natureza de que teria se separado ao fundar a sociedade. Na festa, pensam Durkheim e muitos dos autores que se seguiram a ele, os indivíduos podem entrar em contato direto com a fonte de "energia" social e dela absorver o necessário para se manterem sem revolta e sem muita contrariedade até a próxima festa. Esses contatos, esta superenergia e a diluição da individualidade no coletivo são sempre muito perigosos. Daí a estreita ligação entre divertimento e violência.

Também para CAILLOIS (1950) e MAUSS & HUBERT (1968), a reunião de muitas pessoas, que se movimentam, dançam, cantam, gritam, etc., contribui para a produção de grande quantidade de "energia", que é redistribuída para todos os participantes. Esta afirmação surge quando os autores falam sobre sacrifício. Para eles, o sacrifício implica uma consagração, ou seja, é a transformação de um objeto profano em sagrado.⁶ Segundo a argumentação desses autores, a vítima do sacrifício, transformando-se em objeto sagrado, entra em contato com forças religiosas que, na teoria durkheimiana, representam as forças vitais que mantêm vivo o tecido social. Mesmo quando não se tem uma vítima, no sentido estrito do termo, ou seja, um ser vivo que dá sua vida ao sagrado através da imolação, pode-se entender a importância da noção de sacrifício para a compreensão da festa, pois até nas mais urbanas e atuais é possível perceber o "sacrifício" de bens simbólicos e materiais em favor delas.

Ao mesmo tempo, a noção de sacrifício é central para as teorias religiosas e da festa, como demonstram BATAILLE (1973) e GIRARD (1990). Nestes autores, a religião é a procura da intimidade com o divino, perdida com a instauração da dicotomia sujeito/objeto, ou seja, a transcendência no mundo. Novamente, é preciso relativizar este raciocínio, que se relaciona às noções de "mal-estar na civilização", "nostalgia da imanência" e "animalidade" — não se aplicando, evidentemente, a todas as sociedades —, e

aceitar que a festa, como o sacrifício ritual, é uma mediação capaz de estabelecer o contato temporário entre o sagrado e a sociedade dos homens.

O sagrado, para Bataille, é o retorno da intimidade entre o homem e o mundo, entre o sujeito e o objeto, por isso está estreitamente ligado à grande maioria das festas, em todas as sociedades. Mas, se o homem deseja a volta da imanência, sabe também que entregar-se a esta intimidade é perder sua humanidade. Para este autor, o problema colocado pela impossibilidade de ser humano sem passar a ser uma “coisa” e de escapar ao limite das coisas sem voltar a ser animal recebe a solução mediadora da festa. Segundo ele, “A festa é a fusão da vida humana. Ela é para a coisa e o indivíduo o cadinho onde as distensões se fundem ao calor intenso da vida íntima”. (BATAILLE, op. cit., p.74)

As festas também significam a destruição das diferenças entre os indivíduos e, por esta razão, associam-se à violência e ao conflito, pois são as diferenças que mantêm a ordem. Para entender essas questões é preciso lembrar a base da teoria religiosa girardiana: o desejo mimético. A mimese pode ser pensada como um fator de integração social, mas é também um fator de destruição e de dissolução, pois todos os indivíduos, desejando os mesmos objetos, tornam-se rivais e violentos. Por isso o “corpo social” cria interditos, que são sempre antimiméticos e condição da ordem. Apesar dos interditos, contudo, o desejo mimético continua atuando e surgem conflitos entre pessoas e grupos. Para restabelecer a ordem existem a religião e o sacrifício. Os homens, depois de representarem uma crise mimética (o ritual, a festa), concentram toda a sua violência em direção à vítima sacrificial, ao “bode expiatório”. A oposição de todos contra todos é traduzida, através do sacrifício, em oposição de todos contra um, restabelecendo deste modo o equilíbrio, (GIRARD, op. cit.) sendo então comemorado.⁷

A noção de festa como propiciadora do restabelecimento da ordem ou negação dela é continuamente tematizada por inúmeros autores, sempre seguindo as mesmas linhas. Apenas DUVIGNAUD (1983) radicaliza a teoria da festa, vendo nela não uma tentativa de regeneração ou um modo de reafirmação da ordem social vigente, mas a ruptura, a anarquia total, o poder subversivo, negador, da festa. De seu ponto de vista, o poder da festa não é exclusivo de algumas culturas, mas perpassa todas elas, como um grande destruidor. A festa evidencia a “capacidade que têm todos os grupos humanos de se libertarem de si mesmos e de enfrentarem uma diferença radical no encontro com o universo sem leis e nem forma que é a natureza na sua inocente simplicidade.” (idem, p.212) Esta capacidade, para Duvignaud, estaria, hoje, sendo “vencida” pelo modo de produção capitalista e pelo crescimento industrial.

Esta espécie de “decadência” da festa também é observada por MAFFESOLI (1985), ao estudar a ascendência e a decadência da vida em grupo nas sociedades ocidentais e os aspectos dionisíacos e prometéicos das mesmas. Para ele, as causas da decadência do festejar seriam o individualismo e o utilitarismo contemporâneos (que, segundo pensa, já entram também em decadência, propiciando o reflorescimento das festas e das “tribos”), princípios que são opostos ao ludismo, ao dispêndio, à

inutilidade, “confusionalidade e orgiasmo”, que constituem a essência das festas. Maffesoli usa o termo *êxtase* para se referir àquilo que Durkheim chamou de efervescência, isto é, o “ultrapassamento”, a “transcendência” do indivíduo no interior de um grupo mais amplo; o “eu” que se dilui no coletivo. Afirma, ainda, que a festa e o êxtase são os dois maiores inimigos do princípio de individualização que controla as relações sociais na sociedade contemporânea e, indo mais longe, acredita que a “revolta” da festa em todas as suas “feições” é iminente. Segundo ele, “Uma cidade, um povo, mesmo um grupo mais ou menos restrito de indivíduos, que não logrem exprimir coletivamente sua imoderação, sua demência, seu imaginário, desintegra-se rapidamente.” (MAFFESOLI, op. cit., p.23) Maffesoli também acredita, como Durkheim, que a festa (ou o “orgiasmo”) permite a estruturação e a regeneração da sociedade. Contra o crescente individualismo, a salvação estaria no holismo das festas.

Para entender por quê, apesar das evidências em contrário, especialmente nos países em desenvolvimento, autores como CAILLOIS (op. cit.), DURKHEIM (op. cit.), ELIADE (1972), DUVIGNAUD (op. cit.) e GIRARD (op. cit.), entre outros, falam em decadência da festa, é preciso ter em conta que a maioria delas foi estudada em sociedades “simples”. Nelas, talvez seja possível imaginar que o contato com culturas que privilegiam o sistema capitalista, industrial, que prega a racionalização do tempo, a economia dos bens, etc., tenha levado a um “abandono” de certas tradições, embora seja possível nos certificarmos de que grande parte delas mantém exatamente as festas como ponto de contato com sua cultura e tradição.⁸

Na sociedade brasileira, entretanto, não se percebe essa “decadência” da festa, observada especialmente pelos autores estrangeiros em relação às culturas de países do Terceiro Mundo. Muito pelo contrário. Cada vez surgem mais e mais motivos para se festejar todo tipo de coisas e modos de fazê-lo. Sendo um país em pleno desenvolvimento capitalista deveria, segundo os pressupostos de Duvignaud, estar vivendo a decadência da festa. No entanto o que acontece é exatamente o contrário. Pode-se notar, certamente, o empobrecimento de algumas festas da atualidade quando comparadas com as que se realizavam no século passado e começo deste (como as de Reis e do Espírito Santo, por exemplo, que eram mais pomposas), especialmente nos aspectos estéticos e alimentares. Também é possível notar a ausência, na primeira metade do século XX, das elites em festas tidas como mais “populares”, como os carnavais de rua, das quais se afastaram, em algumas regiões. Mello MORAES FILHO (1979), Câmara CASCUDO (1969) e Gilberto FREIRE (1995), entre outros, observam as transformações destas festas. Os dois primeiros notam especialmente a “perda” da beleza e do luxo, lamentando a introdução de novidades que deturpam a “tradição”. Freire interpreta esta transformação como decorrente das mudanças sociais ocorridas com o fim da escravidão e proclamação da República. Contudo, atualmente as festas crescem em todos os sentidos (participação e luxo por exemplo) e as “elites” voltam a elas, sendo comum vê-las nos carnavais e forrós. E é preciso notar, também, o enriquecimento de outras festas, que foram adquirindo muito em símbolos e riqueza

com o passar do tempo, como é o caso da maior festa brasileira, o Carnaval, ou ainda a festa do Círio de Nazaré, no Pará, ou o São João nordestino. O calendário turístico publicado pelas prefeituras do interior brasileiro não permite concluir pela decadência do número de festas.

A contradição entre a lógica da acumulação *versus* desperdício, na festa, parece resolver-se, no Brasil, sem tensões dramáticas. Tudo indica que o capitalismo cooptou as festas populares e foi cooptado por elas, mas também que o povo vem reinventando suas festas nas novas condições de vida resultantes de novos contextos econômicos e sociais. Pode-se observar, também, que as antigas festas populares (principalmente as religiosas), compartilhadas por grande número de pessoas, fragmentaram-se em formas diferentes de festejar, conforme foram se formando grupos em decorrência do crescente processo de desenvolvimento capitalista e a conseqüente divisão social do trabalho, dos espaços, das classes sociais e, principalmente, do crescimento de diferentes denominações religiosas, cada qual com sua maneira de festejar. No entanto, surgiram ou mantiveram-se grandes festas em centros de atração regionais.

A festa está relacionada, ainda, a vários outros temas, conforme o objeto que os autores pretendem analisar ou o tipo de festa que se estuda. Como no caso brasileiro ela se liga essencialmente à religião — embora nem sempre o sentimento de participação do universo religioso que envolve a festa seja uma realidade —, é importante compreender um de seus aspectos mais tematizados, que é o das relações entre festa e ritual.

Existem ao menos duas posições principais e divergentes sobre o tema do ritual. Uma delas, exemplificada pelo pensamento de GLUCKMAN (1966; 1974), afirma que o ritual está sempre ligado ao domínio religioso ou místico. A outra, que expande a aplicação do conceito de ritual para outros campos da vida social que não o religioso, é defendida por LEACH (1972). Para Leach, não há diferença importante entre “comportamento comunicativo” e “comportamento mágico”. Os participantes do ritual mágico também estão *comunicando* alguma coisa para um determinado destinatário e, por esta razão, sua mensagem pode ser estudada e decifrada com o mesmo instrumental que se usa para entender, por exemplo, uma cerimônia política. Qualquer tipo de ritual utiliza uma linguagem, verbal e/ou não-verbal, condensada e muito repetitiva, diminuindo assim a ambigüidade da mensagem que deve ser transmitida. Nessa concepção, o ritual está sempre dizendo alguma coisa sobre algo que não é o próprio ritual. Ou seja, o ritual por si só não é suficiente para a apreensão do sentido. É assim que a festa pode ser uma dimensão privilegiada para o estudo de sociedades e grupos.

No Brasil, as relações entre ritual e comportamento comunicativo são estreitas, tendo as festas, em geral, as duas finalidades. A grande maioria delas permanece sendo de caráter religioso, embora mantenha, ao mesmo tempo, aspectos bastante secularizados, que chegam a criar conflitos com a Igreja, pois muitas vezes a participação popular se dá mais pelo aspecto turístico, do divertimento e da alegria, do que pelo aspecto religioso propriamente dito do evento. Além disso, disputas pelo controle político e econômico da festa

também são frequentes. Isto acontece tanto no catolicismo popular, intensamente praticado em cidades do interior do país, como nos cultos afro-brasileiros, como é caso da festa de Iemanjá no dia 2 de fevereiro (e no Réveillon), em todo o litoral brasileiro, que se tornou mais uma atração turística, da qual participam fiéis e leigos, estes em muito maior número. O aspecto comunicativo aparece não apenas no âmbito propriamente religioso, de comunicação com o sagrado, mas também nos elementos que são introduzidos nas festas. Isto tanto pode acontecer na festa religiosa, pela introdução de elementos profanos, como nas festas profanas, pela introdução de elementos religiosos. Assim, na Festa do Divino ou de Corpus Christi é possível ler-se mensagens de estímulo à prevenção da AIDS nos tapetes de flores por onde caminha a procissão, como é possível a presença dos orixás em grandes carros alegóricos, ou o Cristo introduzido por Joãozinho Trinta no carnaval da Beija-Flor.

Para a antropologia da religião, as festas constituem um tipo de manifestação que se insere no quadro do estudo dos ritos em geral. Assim, as formulações teóricas neste domínio são válidas tanto para rituais festivos como para festas rituais. Todas estas posições nos indicam que é ainda necessário buscar as especificidades da festa. O que é uma festa?

AS DEFINIÇÕES DE FESTA

Se foi Durkheim quem primeiro observou a função recreativa das festas — religiosas ou não —, foi Sigmund Freud, em *Totem e tabu*, quem propôs pela primeira vez uma definição que seria utilizada depois por CAILLOIS (op. cit.): “Um festival é um excesso permitido, ou melhor, obrigatório, a ruptura solene de uma proibição”. (FREUD, 1974, p.168)

Ela se relaciona, portanto, com o “sagrado de transgressão”, já mencionado. Manifesta a sacralidade das normas da vida social corrente por sua violação ritual; é alteração da ordem, inversão dos interditos e das barreiras sociais, fusão numa imensa fraternidade, por oposição à vida social comum, que classifica e separa. Caillois acrescentou ainda que

“Em sua forma plena (...), a festa deve ser definida como o *paroxismo da sociedade* (ideal), que ela purifica e que ela renova por sua vez. Ela não é seu ponto culminante apenas do ponto de vista econômico. É o instante da *circulação de riquezas*, o das trocas mais consideráveis, o da distribuição prestigiosa das riquezas acumuladas. Ela aparece como o fenômeno total *que manifesta a glória da coletividade* e a ‘revigoração’ do ser: o grupo se rejubila pelos nascimentos ocorridos, que provam sua prosperidade e asseguram seu porvir. Ele recebe no seu seio novos membros pela iniciação que funda seu vigor. Ele toma consciência de seus mortos e lhes afirma solenemente sua fidelidade. É ao mesmo tempo a ocasião em que, nas sociedades hierarquizadas, se aproximam e confraternizam as diferentes classes sociais e onde, nas sociedades de fraternias, os grupos complementares e antagonistas se confundem, atestam sua solidariedade e fazem colaborar com a obra da criação os princípios

místicos que eles encarnam e que acredita-se, ordinariamente, não devem se juntar.” (CAILLOIS, op. cit., p.166)

As festas parecem oscilar mesmo entre dois pólos: a cerimônia (como forma exterior e regular de um culto) e a festividade (como demonstração de alegria e regozijo). Elas podem se distinguir dos ritos cotidianos por sua amplitude, e do mero divertimento pela densidade. Na verdade, os dois elementos têm afinidades. Durkheim já observava o aspecto recreativo da religião, e a cerimônia religiosa é, em parte, um espetáculo (representação dramática, no caso, de um mito ou aspecto dele ou de um evento histórico). Este caráter misto pode ser tomado com um elemento fundamental na definição de festa, pois ela parece ser fundamentalmente ambigüidade: toda festa se refere a um objeto sagrado ou sacralizado e tem necessidade de comportamentos profanos.⁹ Toda festa ultrapassa o tempo cotidiano, ainda que seja para desenrolar-se numa pura sucessão de instantes, de que o *happening* constitui o caso limite. Toda festa acontece de modo extra-cotidiano, mas precisa selecionar elementos característicos da vida cotidiana. Toda festa é ritualizada nos imperativos que permitem identificá-la, mas ultrapassa o rito por meio de invenções nos elementos livres.

Existem, entretanto, tipos de festas em que estes aspectos aparecem dissociados e até opostos. A razão dessas dissociações e interpenetrações parece relacionar-se ao caráter simbólico das festas. Festeja-se sempre *algo*, mesmo quando o objeto seja aparentemente irrelevante. A função do símbolo parece não estar, então, simplesmente em significar o objeto, o acontecimento, mas em *celebrá-lo*, em utilizar todos os meios de expressão para fazer aparecer o valor que se atribui a este objeto. ISAMBERT (1982, p.311-314), estudando o catolicismo popular na França, aponta para o fato de que a definição de festa exige que se precise seu contexto, o que ajuda a fazer as devidas distinções.

A PARTICIPAÇÃO E O TEMPO COMO CRITÉRIOS CLASSIFICATÓRIOS

Como toda festa é um ato coletivo, ela supõe não só a presença de um grupo mas, também, sua *participação*, o que diferencia a festa do puro espetáculo. Por esta razão é que certos acontecimentos (como os festivais, os shows, etc.) não podem ser considerados como festas *stricto sensu*. O critério da participação parece ser fundamental na definição das festas e, historicamente, negociações de vários tipos, entre diferentes classes sociais, estamentos, gêneros, etc., têm sido realizadas a fim de obter maior adesão às festas. Uma festa com pouca participação ou poucas pessoas não é considerada uma boa festa.

O *tempo da festa* também pode ser apontado como um princípio classificatório: no limite, tudo é festa durante o tempo da festa, o que faz dela um fato social total, no sentido maussiano.¹⁰ Uma multiplicidade de relações de diversas

naturezas (religiosas, econômicas, artísticas, lúdicas, etc.) as diferencia de uma simples cerimônia. ISAMBERT define a festa como a “celebração simbólica de um objeto [evento, homem ou deus, fenômeno natural, etc.] num *tempo* consagrado a uma multiplicidade de atividades coletivas de função expressiva”. (op. cit., p.315) Essa definição parece bastante apropriada para a construção de uma tipologia das festas, uma vez que, observando os termos da definição, vemos que cada um é em si variável, sendo possível conceber, teoricamente, tantas variedades de festas quantas sejam possíveis as combinações entre os termos.

DUVIGNAUD (op. cit.), ao tentar uma definição de festa, também chega a uma classificação que reitera a participação como elemento fundamental da festa e que permite dividi-la em dois tipos básicos: *festas de participação* e *festas de representação*.

Na categoria das *festas de participação* incluem-se cerimônias públicas das quais participa a comunidade no seu conjunto. Os participantes são conscientes dos mitos que ali são representados, assim como dos símbolos e dos rituais utilizados. Algumas festas religiosas, como as bacanais da Antigüidade, as festas de candomblé do Brasil e a maior parte dos carnavais, pertencem, para Duvignaud, a esta categoria.

Na categoria das *festas de representação* contam-se aquelas que apresentam “atores” e “espectadores”. Os atores, que podem ser em número restrito, participam diretamente da festa *organizada para* os espectadores, e estes últimos participam indiretamente do evento, ao qual eles atribuem, entretanto, uma dada significação e pela qual são mais ou menos afetados. O elemento importante é que os participantes são em número limitado, enquanto os espectadores são muito numerosos, especialmente hoje, com as reportagens diretas via televisão. É preciso sublinhar que os espectadores e os atores são perfeitamente conscientes das “regras do jogo” (ritos, cerimônias e símbolos), mas que eles “percebem” o evento de modo diferente, conforme o papel que lhes é atribuído. Há, entretanto, uma possibilidade intermediária.

No Brasil, atualmente, grandes festas como a do Círio de Nazaré, o Carnaval e o São João nordestino encontram-se numa categoria intermediária entre as duas estipuladas por Jean Duvignaud, pois são festas de participação, quando analisadas em nível local, e de representação, quando analisadas em nível nacional, uma vez que são transmitidas para todo o país pelas emissoras de televisão. No entanto, nem sempre aqueles que assistem à festa via TV podem compreender o que está sendo dramatizado ou qual é exatamente o significado da festa, senão naquilo em que é comum a todas as festas: a mediação entre os inconciliáveis da vida humana (vida e morte, sagrado e profano, natureza e cultura, etc.), a alegria, o ultrapassamento social, a euforia.

A distinção que pôde ser estabelecida por Duvignaud entre *festas de participação* e *festas de representação* parece decorrente da evolução da festa no seio das sociedades, desde a Antigüidade até os nossos dias. Uma vez que as sociedades se tornaram complexas e que as diferenças de classes e atividade econômica se manifestaram, o papel da festa se modificou: seu caráter de representação tornou-se mais evidente, pois uma classe muitas vezes se “representa” para a

outra. O sentido da festa parece ter mudado no momento em que as festas encontraram uma consciência coletiva ativa que se acreditava capaz de modificar suas próprias estruturas e que, em conseqüência, “descobriu” a história. (BALANDIER 1971; 1982) Deste modo, as cerimônias comemorativas só aparecem no momento em que as civilizações ou as sociedades estão muito fortemente constituídas para saber aquilo que elas adquiriram e, conseqüentemente, se definir em função de um passado. O que é, propriamente, a consciência da História. (LÉVI-STRAUSS, 1983) Toda comemoração, como bem notaram CAILLOIS (op. cit.) e ELIADE (op. cit.), é um retorno às origens: uma ucrônia que vivifica a história.

Para Duvignaud, que vê na festa o potencial destruidor de todas as sociedades, as “representações comemorativas” (festas de representação) são muito pouco destruidoras. Elas não trazem em si a força negativa da natureza, já que elas visariam reiterar o valor da vida social, dando-lhe uma força positiva. São comemorações.¹¹ Como, por exemplo, festas que comemoram vitórias ou celebrações que marcam, nos principados ou monarquias européias, os diversos momentos da vida de um príncipe ou de um soberano — seu nascimento, seu casamento, o nascimento de seus filhos, sua morte. Para este autor, estas são comemorações do sangue dos dominadores, nada tendo, portanto, da potência revolucionária ou destruidora que ele atribui a outras festas. (DUVIGNAUD, op. cit.) Este tipo de festa, comemorativa, foi intensamente utilizado pelos colonizadores europeus no Brasil e alhures, onde, aliados à Igreja, fizeram delas um meio de inserção, dominação e presença das coroas no Novo Mundo.

É necessário admitir, assim, que a festa é mais que seu momento, envolvendo dimensões complexas, e que a análise atual é apenas um aspecto de uma busca de sentido mais vasta: tenta-se explicar a festa, mas ela é uma pergunta colocada à nossa civilização há dois ou três séculos. Sem resposta. Interrogação tanto mais intrigante e surpreendente quando se pensa a festa em momentos em que a economia de mercado e o crescimento industrial criaram condições sociais que tenderiam a eliminar estas manifestações que caracterizariam as sociedades não dominadas pela produtividade e racionalidade ocidentais.

Ao que parece, a primeira emergência moderna desta questão, ou pelo menos uma das mais significativas, encontra-se em Jean-Jacques Rousseau, cuja reflexão é significativa das discussões sobre a natureza das sociedades e suas instituições. Em *Lettre à d'Allembert sur les spectacles*, ROUSSEAU (1962) condena toda representação imaginária do homem tal como as sociedades em geral, e principalmente a Europa, dele fizeram, de modo institucional, no teatro. E ao condenar explicitamente a representação imaginária do homem, Rousseau o faz propondo sua substituição por uma *dramatização social real*, que para ele é a festa, e no interior da qual, a seu ver, se realiza, numa intensa participação, a fusão das consciências individuais. Na *Lettre à d'Alembert*, Rousseau “rejeita” o teatro (proposto por Voltaire), e nas *Considerations sur le gouvernement de la Pologne* ele sugere que as novas nações descobririam a realidade existencial do “contrato social” no curso de festas onde se vivificaria o substrato de sua união. Pode-se perguntar se Rousseau não vê na festa uma síntese de todas as instituições sociais, sendo ela

uma atividade privilegiada, onde se elaboraria a verdadeira “vontade geral”. Rousseau opõe às sociedades organizadas uma transformação permanente, cujo princípio é o da festa, que dissolve a vida privada numa comunhão intensa e ampla. E esta “transformação permanente” deve excluir, para Rousseau, o recurso à figuração imaginária, marca “aberrante” do estado de escravidão e de divisão arbitrárias.

O pensamento de Rousseau adquiriu novo sentido quando foi absorvido pelos ideólogos da Revolução Francesa, que tentaram instituir festas sem perceber que, em Rousseau, como na prática mesmo, a festa se opõe à instituição, e que à “querela da festa”, mais que uma discussão de políticos, subjaz uma definição ideal de sociedade civil e, conseqüentemente, de revolução. Se revolucionários como Mirabeau, Thouret e Talleyrand admitem projetos de festas com a finalidade de reanimar o espírito cívico, historiadores e filósofos (como Condorcet, por exemplo) se opõem com firmeza a estas manifestações abstratas, e desejam estabelecer festas que realmente engajem a nação em sua atividade real. (OZOUF, 1986) Danton, Robespierre e Hebert também se opõem entre si sobre o conteúdo da festa, mas todos tentam lhe devolver, num espírito mais próximo do de Rousseau, um conteúdo que se pode qualificar de “místico”, quer seja a razão, a nação ou outro. “Encontra-se mesmo, curiosos textos tendendo a fazer da ‘tomada em massa’ e da ‘guerra nacional’ uma festa, solvente das instituições humanas. É fácil mostrar que problemas concretos (econômicos e sociais) se escondem sob estas divergências. Mas enfrentando-se sobre uma definição da festa,¹² estes homens se enfrentam sobre uma definição (e um ideal) de sociedade”. (OZOUF, op. cit., p.94)

A revolução de 1848 e a Comuna, por exemplo, também podem ser vistas como festas, na medida em que seu acontecimento não deveria nada às incitações ideológicas — o que não se deixou de lhe criticar. E esta “ilusão lírica”, pergunta Mona Ozouf, não se confunde com o exercício deste “contrato social” que leva os homens além das instituições estabelecidas, lhes dá coragem de destruí-las e lhes descobre um porvir que escapa, por algum tempo, a toda definição?

O exemplo da festa brasileira parece nos levar, de certa maneira, por estes caminhos, pois ela se consolida no período colonial, quando foi necessário estabelecer o “contrato social” brasileiro. Contudo, sendo uma festa transplantada da sociedade portuguesa para o Novo Mundo, ela é profundamente marcada pela cultura e religiosidade medievais. Junta-se a isto a necessidade de estabelecer mediações entre natureza local e o instrumental cultural dos colonizadores, entre etnias, mitos e tempos históricos diversos, o que a festa teria o poder de fazer ao estabelecer uma linguagem possível para o diálogo entre os muito diferentes. Estabelecer a comunicação entre as culturas foi a tarefa principal da festa no período colonial, ao mesmo tempo em que, através desta comunicação, exercitou e estabeleceu o contrato social brasileiro e nosso modelo de sociabilidade, que é o de busca da semelhança dentro da diversidade.

Entre os vários autores que se referiram ao tema, fica claro que existe alguma coisa em jogo, na festa, que impede que se busque sua “essência” comum em todas as culturas e,

ao mesmo tempo, comum a todas as festas. Uma festa não se permite confundir com outra, embora seja fácil reconhecer os traços que as irmanam.

Alguns modelos delineiam-se a partir do espírito visto como destruidor ou de subversão do qual parece que a festa seja portadora, já que ela parece entranhar uma real abertura das consciências individuais.¹³ No entanto, apesar de suas particularidades contextuais, é possível falar da festa como fenômeno que perpassa todas as culturas, com sentidos diversos e com um fundamento comum a todas elas: o da *mediação*.

A festa comporta uma poderosa desorganização das regras estabelecidas. Não, como se acreditava, à maneira de um jogo de algumas horas, mas porque o perecível que se atribui à festa é da mesma natureza que o perecível que impõe a natureza (a vida, portanto), desde que se enfrente a realidade. É esta realidade que a festa pode descobrir no curso de algumas manifestações coletivas.¹⁴ E é talvez a esta capacidade de autodestruição — tese de Duvignaud — que as sociedades ditas “simples” devem a perenidade (maior que a das grandes sociedades históricas) de seu modo de organização, e nas quais se julgou erroneamente ver uma marca de fraqueza ou de inferioridade. Mas, se estas observações valem para sociedades “simples”, cujos códigos estabelecidos são reconhecíveis e partilhados por quase todos, é necessário entender que transformação a festa sofreu nas sociedades complexas. BOAS (1911), MAUSS (op. cit.) e vários outros descreveram estes encontros “agonísticos”, no curso dos quais dois grupos rivais procedem a um consumo desordenado e destruidor das riquezas e provisões acumuladas. O espírito acumulador se escandaliza, mas este “consumo” pode mesmo ser visto como a “aurora” da atividade econômica, pois em toda parte em que elas são vistas, as festas agonísticas exercem uma ação positiva sobre a animação social e econômica. A raridade corresponde à abundância, mas este consumo trata sempre de uma maneira corrosiva outro grupo, do qual se deseja separar, dominar ou simplesmente obter sua diminuição simbólica, de qualquer maneira mediando a relação entre ambos.

Se todas as sociedades apresentam regras, e se as regras opõem os grupos humanos à natureza, os momentos de festas não são simplesmente o “mundo às avessas”. Esta seria a fase paroxística da vida coletiva, no curso da qual o grupo social descobriria a natureza, criadora e destruidora por sua vez. A *Ilíada* e as canções de gesta, por exemplo, estão repletas destas manifestações, onde a natureza é “rebaixada” e substituída por um ato que simboliza o niilismo abstrato do cosmos. (LÉVI-STRAUSS, op. cit.)

A FESTA É MEDIAÇÃO

Sendo uma linguagem, como já se observou (LEACH, op. cit.; LÉVI-STRAUSS, 1976; DA MATTA, 1978; BRANDÃO, 1973 e 1985; entre outros), a festa não só é um fenômeno social, como constitui, simultaneamente, um fundamento de comunicação, uma das expressões mais

completas e “perfeitas” das utopias humanas de igualdade, liberdade e fraternidade.

A posição privilegiada da festa, como fenômeno universal, converte-a em modelo de investigação antropológica: como os fonemas na linguagem, os elementos da festa, do mesmo modo que os termos do parentesco, são elementos de significação e, como eles, não adquirem esta significação a não ser sob a condição de participar de um sistema. São elaborações do espírito em nível inconsciente, expressas através dos mitos que fundamentam a festa, da música, da alimentação e da dança, quando ela existe, e sua repetição em regiões geograficamente distantes e mesmo entre povos diferentes nos levam a imaginar que, de modo semelhante ao caso da linguagem, os fenômenos visíveis são o produto de algumas leis gerais, embora ocultas.

Em uma ordem distinta de realidades, como diria Lévi-Strauss, os fenômenos da festa são do mesmo tipo dos lingüísticos. Claro que não se trata de transpor a análise estruturalista de modo fechado para a antropologia da festa, mas de que podemos utilizar seu modelo para compreender o sentido deste fenômeno universal. Ou seja, trata-se de estabelecer muito mais uma analogia que uma identidade. De buscar as relações entre o universo do discurso sobre a festa e a realidade não-verbal, entre o pensamento e as coisas, entre a significação e a não significação. Entre a celebração e o silêncio. Lévi-Strauss, ao estabelecer uma distinção entre ritos de controle, ritos históricos ou comemorativos e ritos de luto, separando-os conforme cada um integre em si mesmo certas oposições, diz que

“Vê-se, pois, que o sistema do ritual tem por função vencer e integrar tais oposições: a da diacronia e da sincronia; a dos caracteres periódicos ou aperiódicos que podem apresentar uma e outra; enfim, dentro da diacronia, a do tempo reversível e irreversível, já que, se bem que o presente e o passado sejam teoricamente distintos, os ritos históricos transportam o passado para o presente, e os ritos de luto, o presente para o passado, e que os dois processos não são equivalentes: dos heróis míticos pode-se dizer realmente que eles voltam, porque toda sua realidade está na sua personificação; mas os humanos morrem, de fato”. (LÉVI-STRAUSS, 1976, p.271-272)

Assim, e como a característica básica de toda mediação é ser engendrada pelo mito e conciliar o inconciliável, pode-se dizer que a festa é uma das vias privilegiadas no estabelecimento de mediações da humanidade. Ela busca recuperar a imanência entre criador e criaturas, natureza e cultura, tempo e eternidade, vida e morte, ser e não ser. A presença da música, alimentação, dança, mitos e máscaras atesta com veemência esta proposição. A festa é, ainda, mediadora entre os anseios individuais e os coletivos, mito e história, fantasia e realidade, passado e presente, presente e futuro, nós e os outros — por isso mesmo revelando e exaltando as contradições impostas à vida humana pela dicotomia natureza e cultura, mediando ainda os encontros culturais e absorvendo, digerindo e transformando em pontes os opostos tidos como inconciliáveis.

No Brasil, diversos autores têm, frequentemente, tratado a festa como linguagem e percebido seus elementos como termos de comunicação, que qualificam, atribuem sentido e movimento e pedem resposta sem se deterem, contudo, no aspecto das diferentes mediações presentes na festa. De qualquer modo, a festa, para os autores brasileiros (AMARAL, 1996 e 1998; DA MATTA, op. cit.; MAGNANI, 1984; BRANDÃO, 1985 e 1989; entre outros), é sempre positiva, seletiva e edificante, mais que destruidora.

Os que concentraram seus esforços no estudo das festas brasileiras como fenômeno em si (e não apenas a usaram para ilustrar outro tema), concluem que, contrariamente à idéia de destruição, que perpassa as teorias, a festa à brasileira tem caráter positivo, afirmativo. Isto pode ser percebido pela frequência na utilização dos termos *ênfatisar*, *expressar* e *destacar*, que aparecem em todas as suas interpretações. Estes autores, que vivem no “país das festas”, lembram constantemente que gestos e palavras são apenas uma porta para penetrarmos o significado que se oculta por trás da festa ou qualquer outro ritual. É assim que Roberto Da Matta pensa ao definir o ritual como um discurso simbólico que *destaca* certos aspectos da realidade e os agrupa através de inúmeras operações, como junções, oposições, integrações e inibições. Segundo ele, os rituais (e a festa entre eles) podem dividir-se em três grupos: *ritual de separação* ou *ritual de reforço* — onde uma situação ambígua torna-se claramente marcada; *ritual de inversão* — onde há quebra dos papéis rotineiros; e *ritual de neutralização* — combinação dos dois tipos anteriores. (DA MATTA, op. cit.) O carnaval brasileiro é considerado por ele como um ritual de inversão, onde as hierarquias, por alguns momentos, se apagam: o pobre fantasia-se de príncipe, o homem de mulher e assim por diante. O indivíduo não desaparece no grupo, pois segundo Da Matta, “o projeto da sociedade brasileira, com suas regras e seus ritos, é o de dissolver e fazer desaparecer o indivíduo”. (idem, p.93) No carnaval, contrariando o projeto social, as leis são mínimas: “É o folião que conta. É o folião que decidirá de que modo irá ‘brincar’ o carnaval”. (idem, p.115)

Essa perspectiva da inversão é criticada por QUEIROZ (1992), que observa que isto pode acontecer no nível dos sentimentos e expectativas. No entanto, diz a autora, ao se adotar essa perspectiva, acaba-se deixando de lado o fato de que a festa, tal como se organiza, apresenta estruturas e hierarquias que devem ser analisadas de perto para verificar se esta visão de que existem na festa (no caso, o Carnaval) orientações opostas às do cotidiano não é simplesmente uma visão teórica que pode ou não encontrar respaldo na realidade experimentada pelos indivíduos. Segundo ela, em termos de estrutura social não existe, na verdade, nenhuma inversão no Carnaval, seja ele o de rua, o das escolas de samba ou mesmo dos clubes. A autora lembra a exploração da imagem do corpo feminino pela mídia e pela publicidade, o intenso uso comercial do carnaval, a ostensiva presença da polícia, o alto preço cobrado nos clubes, etc.

Para Queiroz, a festa de Carnaval deve ser entendida como um rito de um mito sobre a sociedade ideal:

“O conceito de Carnaval (...) é concebido como resultado de aspirações, conscientes ou inconscientes, orientadas para uma sociedade ‘outra’, na qual não existiriam nem injustiças, nem coerções; assim, mobilizaria a ação dos indivíduos no sentido de instalar uma sociedade de liberdade e paz. Muito embora o ideal não tenha sido nunca atingido, apesar de a festa se repetir ano após ano, acredita-se sempre que o objetivo será um dia alcançado; em todo caso, o fato de que ela se realiza novamente nas datas fixadas mostra que a esperança está sempre presente, assim como o apego e o gosto pelo folguedo: uma vez que a sociedade alternativa pode durar quatro dias, por que não poderia ela se instalar finalmente de modo definitivo?” (op. cit., p.182)

A pesquisa da bibliografia sobre inúmeras festas faz ver que tanto Queiroz quanto Da Matta têm razão e, mais, que sob a perspectiva proposta por Queiroz, de observação do vivido, pode-se descobrir uma festa realizadora, uma festa conscientizadora, uma festa que concentra e redistribui riquezas, uma festa que supre necessidades reais, ao mesmo tempo que as simbólicas. Uma festa que vivifica a história; uma festa que é a própria história popular, distante dos livros oficiais; que a festa foi tão importante no Brasil que pode ser entendida até mesmo como o modelo de ação e participação do povo brasileiro. (AMARAL, 1998) Ou, se quisermos ir mais longe, a vivência de uma experiência de cidadania alternativa. A festa, tal como acontece no Brasil, parece constituir-se numa fronteira entre as duas teorias consolidadas que buscam entendê-la. A análise da maioria das festas brasileiras induz à conclusão de que elas (ou talvez seja mesmo possível estender esta afirmação às festas dos países em desenvolvimento, onde as regras sociais se encontram também em efervescente transformação) constituem um modelo intermediário entre os dois citados, exercendo simultaneamente o papel de negar e reiterar o modo como a sociedade se organiza justamente selecionando, através da inclusão e exclusão, pela vontade popular do que deve ou não estar presente nela, o que deve ser lembrado e o que deve ser relegado ao esquecimento; o que deve ser transformado e o que não deve. Ao se apresentarem como mediações privilegiadas, não apenas no sentido estrutural, mas também em diversos outros, entre dimensões e estruturas várias, as festas constituem um evento transcendente, um mundo ideal, sem tempo nem espaço, onde a imaginação tudo pode engendrar, transformar, refazer. Diante do “dilema brasileiro”, apontado por DA MATTA (op. cit.) — a dificuldade de escolher entre opostos, e sempre “escolher não escolher” —, a festa se mostra como solução simbólica possível, pois, ao unir o ser ao não-ser, através da realização de todas as utopias, ainda que por breves períodos, “coloca em cena”, por meio de seus aspectos mais dramatizados, projetos coletivos e individuais, concretiza sonhos, anseios e fantasias, ao mesmo tempo em que, longe de constituir um fenômeno alienante, separado e distante da vida real, volta-se também à resolução de problemas reais, constituindo um modo de ação social, através da organização dos grupos para a consecução de bens que o Estado deixa de proporcionar. É o que têm mostrado grupos cuja gênese organizacional é a festa, como o Olodum, a Estação Primeira de Mangueira, os

blumenauenses com a Oktoberfest, os italianos do Bexiga, em São Paulo, e centenas de outros que, ao realizarem suas festas, redescobriram seu poder de reconstruir o mundo, relações e de representar uma cultura de modo total. Assim, a festa “à brasileira” é capaz de se colocar como um terceiro modelo, intermediário entre os dois clássicos, tanto negando como reiterando a vida social dos participantes; que tanto destrói como constrói utopias e, fundamentalmente, constitui-se num discurso social e num modo de ação peculiarmente brasileiros, não abandonando, entretanto, seu caráter lúdico e orgiástico.

NOTAS

* Este artigo é parte dos resultados da pesquisa de doutoramento (AMARAL, 1998) realizada por mim no período de 1993 a 1997 no PPGAS da Universidade de São Paulo, com financiamento do CNPq e do Programa de Dotações Anpocs/Ford, aos quais agradeço.

¹ Os antropólogos foram, desde Morgan, mais cuidadosos em buscar o sistema e o código das sociedades arcaicas do que em examinar os momentos incomuns de sua existência costumeira. Eles parecem ter, consciente ou inconscientemente, projetado sobre as civilizações alheias seu desejo de persuadir seus contemporâneos de que os grupos estudados não eram, como se pensava, bárbaros desprezíveis, já que uma sociedade é respeitável quando ela apresenta uma ordem. E esta “ordem” a antropologia parece ter encontrado no mundo inteiro. No entanto, talvez exatamente por este cuidado em recompor sistemas, ela parece não ter visto na festa senão o contrário da organização cotidiana. A festa desapareceu, portanto, da análise. Ou só aparece como parte dos sistemas rituais.

² Todas as citações em português de obras estrangeiras, contidas neste texto, foram traduzidas por mim.

³ O uso de aspas se deve ao fato de que poucos são os estudos que efetivamente teorizam sobre a festa. Geralmente teoriza-se sobre religiosidade ou sobre diversos aspectos sociais. Nestes estudos, a festa aparece como elemento componente da análise e não propriamente como objeto sobre o qual se teoriza.

⁴ Huizinga, em *Homo ludens*, diz que existem atividades humanas que não correspondem a nenhuma função e que não visam nenhum objetivo eficaz. Ele inclui entre eles a estética e a festa. Mas a festa não se define por seu caráter inútil ou não-funcional. Esta “não-funcionalidade” teria uma função estrutural, segundo os tipos de sociedades onde ela aparece. (HUIZINGA, 1951)

⁵ O termo “efervescência” aparece em vários autores como o fenômeno que compreende um estado de agitação do espírito; excitação, exaltação; comoção, perturbação, movimento; bulício; alegria, inquietação.

⁶ O mesmo acontecendo, guardadas as devidas proporções, na festa.

⁷ A respeito dos processos miméticos em sociedade, ver o excelente trabalho de TAUSSIG (1992), onde o autor esboça uma teoria antropológica que evidencia as implicações entre a imitação (mímesis) e a diferença, ou o self e o outro (alteridade).

⁸ Recentemente a TV Cultura de São Paulo apresentou uma série de documentários sobre as festas típicas da América Latina, onde isso fica claramente demonstrado. A festa, ainda que incorporando elementos não tradicionais até o momento, mantém-se como ponto de contato das culturas com suas raízes e são extremamente valorizadas pela maioria da população.

⁹ Nas festas de candomblé, por exemplo, quando se louvam os deuses (orixás), ou no “nascimento” (iniciação, conversão) de um novo adepto, sempre há a preocupação com a decoração, com a comida: um bolo confeitado, lembrancinhas — coisas típicas das festas profanas. Há, inclusive, terreiros que contratam bufês, (AMARAL, 1992) como de resto acontece em muitas festas ditas profanas.

¹⁰ A noção de fato social total refere-se a determinado tipo de trocas cerimoniais materiais e simbólicas que acionam de maneira simultânea

diversos planos (religioso, econômico, jurídico, moral, estético, morfológico) de uma sociedade. Do ponto de vista analítico, os fatos sociais totais seriam mais que temas ou elementos de instituições; mais que instituições complexas ou mesmo sistemas de instituições religiosas, jurídicas, econômicas ou outras. Os fatos sociais totais representariam o próprio sistema social em funcionamento. Expressariam o conjunto de relações, a dimensão social total que une os atores sociais no interior de uma sociedade. Outro aspecto decisivo no conceito de fato social total é sua dimensão de obrigatoriedade: tribos, clãs e fraternidades são constrangidos, da mesma forma que cada ator social membro desses grupos sociais, não só a aceitar o que lhe é oferecido como a retribuir com acréscimo o que recebem nestas situações. (MAUSS, 1974)

¹¹ Do latim *commemorare*, que significa “trazer à memória, lembrar”.

¹² É importante constatar que a festa aparece como a ressurreição de uma atividade dinâmica que entra na sociedade inteira num ato de inovação. Como um tipo de história em vias de se fazer e consciente de sua pulverização. “É como se, antes de ‘pensar a história’ e buscar suas leis, os homens houvessem vivido esta história na festa”. (OZOUF, op. cit., p.98)

¹³ Não parece exagerado afirmar que mesmo quando a festa é mais restrita e supostamente de fruição, divertimento, tem a capacidade de abrir a percepção individual para o significado da vida em grupo.

¹⁴ DUVIGNAUD (op. cit.) lembra sempre que a maior parte das condutas rituais eram também defesas da vida coletiva contra as grandes instâncias que a ameaçam de destruição e desordem — a morte, a fome, a sexualidade, o fim. Trata-se de condutas rituais que se poderia qualificar de mágicas. E poderíamos ver no conjunto dos rituais uma imensa conjuração da natureza.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMARAL, Rita de Cássia. *Povo-de-santo, povo-de-festa*. Estudo antropológico do estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista. São Paulo: USP, 1992. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social.
- _____. *Cidade em festa*. O povo de santo (e outros povos) comemora em São Paulo. In: MAGNANI, José Guilherme & TORRES, Lilian de Lucca (orgs.). *Nametropole*. Textos de Antropologia Urbana. São Paulo: EDUSP, 1996.
- _____. *Festa à brasileira - Significados do festejar, no país que “não é sério”*. São Paulo: USP, 1998. Tese de Doutorado em Antropologia Social.
- BALANDIER, Georges. *Sens et puissance: les dynamiques sociales*. Paris: PUF, 1971.
- _____. *O poder em cena*. Brasília: UnB, 1982.
- BATAILLE, Georges. *Théorie de la religion*. Paris: Gallimard, 1973.
- BOAS, Franz. *The mind of primitive man*. New York, 1911.
- BRANDÃO, Carlos R. *O divino, o santo e a senhora*. Rio de Janeiro: Funarte, 1973. (Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro)
- _____. *Memória do sagrado*. Estudos de religião e ritual. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.
- _____. *A cultura na rua*. Campinas: Papyrus Editores, 1989.
- CAILLOIS, Roger. *L’homme et le sacré*. Paris: Gallimard, 1950.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. (2 vols). Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1969.
- DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis - Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF, 1968.
- DUVIGNAUD, Jean. *Festas e civilizações*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- ELIADE, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza Editorial, 1972.

- FREIRE, Gilberto. *Casa grande & senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1995.
- FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Unesp/Paz e Terra, 1990.
- GLUCKMAN, Max. Les rites de passage. In: GLUCKMAN, Max (org). *Essays on the ritual of social relations*. Manchester: Manchester University Press, 1966.
- GLUCKMAN, Max. Rituais de rebelião no sudeste da África. In: *Cadernos de Antropologia*, n. 4. Brasília: Universidade de Brasília, 1974.
- HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. Paris: Gallimard, 1951.
- ISAMBERT, François-André. *Le sens du sacré - fête et religion populaire*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982.
- LEACH, Edmund. Ritualization in man in relation to conceptual and social development. In: LESSA, W. & VOGT, E. (org.). *Reader in comparative religion*. New York: Harper and How, 1972.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Nacional, 1976.
- _____. Histoire et ethnologie. In: *Annales E. S. C. Histoire et Sciences Sociales*. Paris, 1983.
- MAFFESOLI, Michel. *A sombra de Dionísio - Contribuição a uma sociologia da orgia*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- MAGNANI, José Guilherme C. *Festa no pedaço*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- MAUSS, Marcel & HUBERT, Henry. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. In: MAUSS, Marcel. *Oeuvres*. Paris: Éditions de Minuit, 1968.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo, EPU/EDUSP, 1974.
- MORAES FILHO, Mello. *Festas e tradições populares no Brasil*. São Paulo: EDUSP/Itatiaia, 1979.
- OZOUF, Mona. *La fête révolutionnaire - 1789-1799*. Paris: Gallimard, 1986.
- QUEIROZ, Maria Isaura P. *Carnaval brasileiro - O vivido e o mito*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Lettre à d'Alembert sur les spectacles et considérations sur le gouvernement de la Pologne. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1962. (Bibliothèque de la Pleiade)
- TAUSSIG, Michael. *Mimesis and alterity - A particular history of the senses*. London: Routledge, 1992.