

## **O CATOLICISMO RÚSTICO GANHA UMA CIDADE NOVA: A Festa do Divino da Comunidade Canela, Antes e Depois de Palmas/TO**

Frederico Salomé de Oliveira<sup>1</sup>

**Resumo:** Ao refletir sobre o processo de transição do catolicismo rústico ao urbano - suas referências, tradições e adaptações - discutem-se inicialmente as relações entre o catolicismo popular no Brasil analisado por Carlos Rodrigues Brandão e o “campo religioso” proposto por Pierre Bourdieu. Palmas, capital do Estado do Tocantins criada na última década do século XX e cenário que se pretende reconhecido como a capital mais moderna do Brasil, sintetiza as interferências nas tradições culturais e religiosas face às proposições da modernidade e de políticas desenvolvimentistas das metrópoles e “cidades novas”. A breve análise da Festa do Divino realizada pela Comunidade Canela, povoado ribeirinho transferido compulsoriamente para a cidade não visa encerrar o assunto, mas criar uma base de reflexão para observação de fenômenos correlatos.

**Palavras-chave:** Catolicismo rústico, Campo religioso, Modernidade, Híbridação cultural, Festa do Divino.

É difícil estabelecer uma definição do conceito de religião devido à multiplicidade de formas do fenômeno e à sua complexidade. Vários antropólogos acreditam que o que existe é uma imensa variedade de fenômenos autônomos, e que “religião” em geral não passa de um falso conceito, sem conteúdo. Por não precisar uma definição única e restrita e sem um estudo histórico da palavra e do contexto em que ela foi criada – sua intenção e o significado que lhe foi atribuído –, a religião, em seu étimo, tem origem no latim, com a palavra *religio* formada pelo prefixo *re* acrescido do verbo *ligare* significando, respectivamente: outra vez, novamente, de novo; e, unir, ligar, estabelecer vínculos. Ou seja, a religião une novamente o que foi em algum momento separado; neste caso específico, o mundo profano e o mundo sagrado, os homens e os deuses, a natureza e as divindades que a habitam.

Ressalte-se que o significado do prefixo *re* determina que algo deva ser feito novamente, ou seja, está desfeito, pressupondo que a religião tem por função aproximar novamente duas instâncias que, outrora unidas, no momento da enunciação encontram-se separadas, distantes, diferentes. Novamente o sentido dual recorta o significado do termo: ao diferenciar o natural do sobrenatural, ou o sagrado do consagrado, a separação entre humano e divino é necessária para que seja feita a re-ligação do homem ao sagrado. Assim, *moto-contínuo*, as duas esferas se aproximam e se distanciam ao se renovar constantemente para

---

<sup>1</sup> Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNESP/Marília; Professor assistente do curso de Jornalismo da Universidade Federal do Tocantins. e-mail: fredericosalome@uol.com.br



justificar o prefixo *re* no sentido de coadunar o profano e o sagrado, mesmo que este habite o mundo profanado dos humanos e a natureza que lhe serve de habitat.

Nas várias culturas, essa ligação é simbolizada no momento de fundação de uma aldeia, vila ou cidade: o guia religioso traça figuras no chão (círculo, quadrado, triângulo) e repete o mesmo gesto no ar (na direção do céu, ou do mar, ou da floresta, ou do deserto). Esses dois gestos delimitam um espaço novo, sagrado (no ar) e consagrado (no solo). Nesse novo espaço ergue-se o santuário (em latim, *templum*, templo) e à sua volta os edifícios da nova comunidade (FELDHAUS, 2008, p. 26).

Tal interpretação permite reconhecer a religião tanto como um sistema simbólico de trocas quanto como uma ideologia consubstancial, ou mesmo como uma linguagem que proporciona a interação entre dois polos, mas todos tendo por finalidade a experimentação do sagrado. Sendo sistema simbólico, ideologia ou linguagem, a religião pressupõe o coletivo. Para que tais termos tenham significado, exigem interpretação, reconhecimento e representação como forma de delimitação de sua existência, o que é corroborado por Pierucci e Prandi (1996, p.16) quando afirmam que “as fronteiras da religião estão demarcadas pelas fronteiras do mundo não sacral”.

Enquanto Otto (1992, apud FELDHAUS, 2008, p. 26) diz que “a religião não se esgota nos seus enunciados racionais e a esclarecer a relação entre seus elementos [...]”, Durkheim (1996), em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, aponta que as representações religiosas traduzem realidades sociais como representações coletivas dotadas de materialidade social. Apesar da ambivalência nas interpretações, é possível uma aproximação entre tais valores: se para Durkheim as representações coletivas são a forma que os grupos utilizam para pensar a si mesmos e as suas relações com a natureza e o mundo material em seu entorno, esta organização da coletividade vai, de acordo com Otto, para além da racionalidade. Mesmo discordantes, tornam-se complementares quando Durkheim (apud SANCHIS, 1997, p.17) afirma que “a força religiosa é o sentimento que a coletividade inspira a seus membros, mas projetado fora das consciências que o experimentam, e objetivado. Para objetivar-se, ele se fixa sobre um objeto, que se torna sagrado”, logo, extrarracional.

Independente de conceitos e reconhecendo que hoje, no mundo globalizado, a religião não promove mais a coesão social, mas diferencia grupos e indivíduos, segmenta a sociedade, divide (PRANDI, 1996) o sentido, apontado por Durkheim, de coesão social proporcionado pela religião sugere abordagens para além do simples processo de integração que, conforme Sanchis (1997, p.25):

Primeiro, não se trata simplesmente de manter coesa uma sociedade concreta, mas, mais radicalmente, de proporcionar a um grupo de homens a condição fundamental para que, ultrapassando a simples soma do seu número, possam conhecer o laço social. Segundo, existe sempre neste processo indefinidamente repetido um horizonte

de surgimento do novo e de possível ruptura. Os sagrados nascem, desenvolvem-se, morrem – e com eles as sociedades que eles sustentavam no ser.

Sejam religiões, sejam experiências com o sagrado, seja simbolismo místico e/ou dogmático, a religiosidade se expressa – ou se objetiva – pelo que foi experimentado, vivido e, conseqüentemente, compreendido por meio de interpretações viáveis pela linguagem. É também linguagem a designação de religião por Bourdieu (1998), que a considera um conjunto de práticas e representações investidas do sagrado e que se expressam por sistemas simbólicos de comunicação e pensamento, em um determinado grupo, e que permeiam a vida cotidiana fundando uma tradição, determinando identidades sociais e marcando memórias coletivas para além dos templos e instituições eclesiais.

No Brasil – maior população católica em termos globais – os fenômenos religiosos apresentam-se de formas variadas, porém vinculados ao extrarracional, ao imaterial, ao subjetivo, suprimindo o que o mundo profano não é capaz de prover. Para Pierucci e Prandi (1996, p.17) “o catolicismo há muito se recusa a curar, preferindo entregar à ciência a competência de tratar dos males físicos e emocionais”, fazendo com que as alternativas religiosas se apresentem como solução para os problemas quando a ciência, a razão e a lógica não são mais capazes de atenuar as agruras, quais sejam as suas naturezas.

Ainda sobre o catolicismo, Azevedo (1966) dividiu-o em: formal (praticado conforme as normas eclesiais); tradicional (identificado, mas não praticado); cultural (independe de dogma ou conduta); e, popular (vinculado às comunidades rurais tradicionais). Porém, o catolicismo – tão multifacetado quanto o mundo contemporâneo em que se revela – e as demais religiões institucionalizadas são contraditórios à sociedade moderna, na qual os limites entre urbano e rural se perdem e o tradicional é apropriado pelo global – e vice-versa – em uma rede multicultural.

[...] a fascinação com um Deus múltiplo e complementar é algo corrente também fora do catolicismo romano, onde entidades diferenciadas e atuantes em cada esfera da vida são o foco de toda a gama das religiosidades chamadas "populares". A coerência do sistema, parece, ultrapassa em muito a nossa vã sociologia. (DA MATTA, 1997, p.26)

Seja sob o olhar antropológico, na ótica sociológica, ou ainda com ênfase histórica, religião e sociedade se fundem em torno da questão cultural, uma vez que a cultura explica, organiza e determina a natureza e as relações entre homens e “deuses”, ou seja, a religião é apenas um aspecto da cultura. Destaca-se, desse ponto de vista, a cultura popular que, quando revestida de sacralidade, transforma tradição em fé, e festa em devoção.

Para Canclini (2006), nas metrópoles e grandes centros urbanos, as culturas populares, ainda que desterritorializadas (ou transformadas), não estão extintas. Fato é que a cultura

popular não prescinde das mediações, tais como “a lei, as normas, os costumes, a religião, as representações herdadas ou ensinadas. Mas a interação humana pode forjar novas relações, criando a surpresa e impondo a novidade” (SANTOS, 2006, p.151). Em meio a inúmeras possibilidades de apropriação da cultura como mecanismo e processo de interação social,

[...] 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. (AMARAL, 1998, p.22)

As festas religiosas populares e tradicionais proporcionam diversos momentos que vão da alegria individual ao êxtase coletivo, do momento de agradecimento ao cumprimento do prometido, e da integração entre os homens em torno do objetivo maior ao triunfo da fé e da devoção na celebração ritual. A festa, como manifestação da fé, promove a participação da população rural e, como referência folclórica, ganha vitalidade com a ruralidade presente também na cidade.

Assim, nesse movimento de trocas simbólicas entre religião e cultura popular, entre folclore e devoção (mas, principalmente, na interação que as festas religiosas propiciam) são geradas as hibridações das manifestações tradicionais rurais que atraem com frequência o público “da cidade” para os festejos. Essa troca não se limita a questões culturais e sociais, mas também geográfico-espaciais: a entrada do “homem da cidade” na roça abre a porta pela qual passam o homem da cidade em visita ao território antes reservado e também o “homem do campo”, que por ela sai.

Sair da roça e vir para a cidade significa para o migrante sair de um mundo de relações camponesas insustentáveis ou escapar de um mundo de relações capitalistas agrárias indesejáveis. Para a cultura popular significa o risco de transplantar, para uma outra conjuntura, aquilo que muitas vezes só sobrevive sem perdas na rede de trocas e de significados que, entre outras coisas, precisou criar a dança, os versos e os gestos, para explicar-se a si própria. (BRANDÃO, 1981, p.107)

Da mesma forma, quando a cidade invade a roça expulsando-a de sua territorialidade, o espaço permanece o mesmo, mas a temporalidade transformada e o desenvolvimento forçado da região entram em choque com a tradição campesina que, até o momento, retroalimentava-se de suas culturas mesmas ou pouco sofria com as interferências dos visitantes externos. Tal situação pode ser exemplificada pela cidade de Palmas, capital do

Tocantins que, fundada em 1989, ocupou o território onde, até então, estava fincado o povoado “Canela”, implantado na região desde o final do século XIX.

### **O Catolicismo Rústico no Brasil**

Junto ao processo de colonização, o Brasil viu nascer uma nova forma de manifestação cultural religiosa quando o catolicismo português fundiu-se às religiões africanas e aos mitos e ritos indígenas. A Igreja, com a expectativa de “catequizar”, deixou que formas populares de prática do catolicismo criassem raízes e, em outras situações, vinculou um santo católico às festas populares realizadas pelos escravos e índios visando apropriar-se da manifestação como elemento evangelizador.

Como as expedições católicas não eram suficientes para atender a todas as comunidades e grupamentos que se desenvolviam pelo Brasil, criavam-se rotas que, ao serem percorridas, marcavam os momentos de festejos por onde passavam os grupos de padres e freiras fazendo as desobrigas (uma vez por ano, faziam-se casamentos, batizados e demais ritos católicos na localidade), “purificando” e “livrando do pecado” os povoados, até a próxima visita no ano seguinte, quando o processo se repetia (NASCIMENTO, 2002).

A esse catolicismo que emerge das manifestações populares Queiroz (1968) denominou “catolicismo rústico”, apropriando-se do termo “cultura rústica” cunhado por Antônio Candido, para quem tal conceito representava as adaptações – ou hibridações como prefere Canclini (2006) – entre os elementos da cultura portuguesa com os das culturas indígena e negra em grupamentos quase totalmente isolados e que deram condições ao surgimento das tradições do homem do campo.

Assim, Maria Isaura Pereira de Queiroz (1973) define o catolicismo rústico como as formas de religiosidade populares católicas desenvolvidas em comunidades rurais que vivem numa economia de subsistência e baseadas em festas coletivas, danças e rezas, sem a participação de representantes oficiais da Igreja e com forte apelo ao culto de santos e padroeiros. Em tais regiões, a religião adquiriu um estatuto de solidariedade grupal, tendo uma utilidade prática e concreta no combate às hostilidades da natureza mas, também, dos colonizadores.

O catolicismo rústico, segundo Monteiro (1974), floresceu pelas atribuições que a Igreja emprestou aos leigos, mas, também, pela autonomia em relação ao catolicismo oficial – manifestada nas práticas mágico-religiosas curativas, nos recursos de autodefesa e proteção e na tradição das festas dos padroeiros locais que tornavam dispensável a presença dos representantes eclesiais para que os cultos se realizassem. Destarte, esse catolicismo volta-se

para a vida na terra, no campo, no território onde, mesmo sem a intervenção da Igreja, viceja uma relação direta com o sagrado que provê, cura e consola.

Essa religiosidade está mais relacionada à estrutura da comunidade local do que à sociedade nacional e, apesar de carregar fortes laços com a Igreja formal, mantém-se independente, adaptando-se, na medida do possível, às demandas da natureza. Alguns rituais do catolicismo popular são, segundo Brandão (1981, p.107):

[...] confessadamente camponeses e foram criados ou recriados no Brasil: a) diretamente na sociedade camponesa [...]; b) nas cidades, às vezes nas capitais de província, de onde foram expulsas - em certos casos, da igreja para o adro, do adro para a rua e, ainda, da rua para a roça - ou de onde começaram a sair quando contingentes de antigos pequenos sítiantes ou trabalhadores agregados de fazendas começaram a migrar para a cidade.

A partir de tais origens, constitui-se então um estatuto de autonomia ao catolicismo popular no Brasil que pretende encerrar um campo de debates para além da Igreja Católica Romana e das oposições entre popular, folclórico, dominante ou erudito. Considerados também os sincretismos, o campo religioso no Brasil é um vasto terreno de pesquisa e aprendizagem das interações sociais e humanas na constituição cultural de um povo, pois, conforme afirma Brandão (1981, p.149) “a lógica do religioso popular reconstrói, com os mitos de origem, a própria legitimidade do estatuto sagrado das danças para o santo e, portanto, o próprio afastamento delas de outras semelhantes, mas profanas”.

Atualmente, diversas festas populares associadas ao catolicismo rústico acontecem no Brasil, seja no interior, vinculadas às populações sertanejas, seja nas grandes cidades, realizadas a partir da iniciativa dos migrantes internos oriundos das zonas rurais. Porém, aos poucos, essas festas religiosas populares tendem a se tornar um acontecimento urbano, dominado por interesses e conflitos tanto das instituições católicas como políticas, que veem na tradição do catolicismo rústico um investimento turístico de alta rentabilidade para a região. “Se eles perdem parte dos seus símbolos e da solenidade cerimonial é porque saem, como vimos, de um mundo de trocas sociais e simbólicas que fazem a própria armação da sociedade camponesa, e que a periferia das cidades tem dificuldades em reproduzir” (BRANDÃO, 1981, p.108).

Exemplo de festejo do catolicismo rústico incorporado pela cidade é a Festa do Divino Espírito Santo realizada no mês de julho em Palmas, capital do estado do Tocantins, pelos antigos moradores da região, antes do processo de urbanização. A Festa do Divino é uma festa rural e urbana, uma vez que a igreja localizada na zona urbana da cidade centraliza o controle das operações, mas reúne todos os antigos moradores da região que participavam ativamente do festejo e que, atualmente, estão dispersos pela zona rural do município ou

mesmo em outras regiões do Brasil. Apesar de ser marcadamente uma festa de data móvel, acontecendo 50 dias transcorridos da Páscoa, a Festa do Divino do Canela acontece em julho, mantendo a tradição das desobrigas realizadas quando não passavam de moradores de comunidade ribeirinha, mas tem seus rituais alterados e modificados em função da transferência de uma parte dos ribeirinhos para a “cidade grande” e outra parte para zona rural, mas com acesso constante à capital, no ano de 2001.

Novamente somos forçados a pensar nas propostas de Canclini (2006), para quem o momento em que mais se estendem os processos de análise da hibridação cultural é no final do século XX, mais especificamente na sua última década, coincidindo com o momento da fundação de Palmas, no ano de 1989, e subsequente “invasão” de migrantes oriundos de todo o território nacional aos domínios espaciais antes ocupados pelo povoado “Canela”.

### **A Cidade e Seus Híbridos**

O cenário descrito acima é exemplar para o favorecimento da hibridação que, segundo Canclini (2006, p.XVIX), são “*processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas*” [grifos do autor], nos quais as estruturas discretas são, também, resultado de hibridações que, fechando a circularidade de interferências, determina que não existem estruturas consideradas fontes puras.

A Festa do Divino em tela, como as demais realizadas no Brasil, tem origem em Portugal mas difere das outras, uma vez que a influência das missões dominicanas foi determinante na formação desta tradição: padres dominicanos percorreram o interior do estado no final do século XIX e durante o século XX até a extinção do povoado para realização das desobrigas, atividades eclesiais e sociais, num processo de interseção e transação simbólica.

Já na atualidade, quando o festejo acontece em pleno meio urbano, as combinações e trocas se acentuam, pois a cidade guarda em si uma multiculturalidade que, hibridada e sem permitir a segregação, transforma-se em interculturalidade e promove o convívio entre o antigo e o novo, entre o rural e o urbano, entre o profano e o sagrado, todos provenientes das mais diversas regiões do Brasil.

A memória nutre-se das relações humanas, mas a necessidade de mudança de um determinado grupo pode ameaçá-la. [...] Preocupada com o fim, a obra tem a pretensão de ser a continuidade (salvação), estabelecendo um novo cronológico que vai se desenrolando aos poucos, revelando, assim, tecidos sociais constituídos no cotidiano onde se engendram o **fazer** humano. (LOFEGO, 2001, p.18-19) [grifo do autor]

Quando as estruturas não se mesclam ou não se permitem amoldar às novas estruturas justapostas, “mais cedo ou mais tarde, o choque da realidade se impõe, e sua chegada costuma ser traumática. Podem-se observar grupos [...] nos quais muitos membros, sem se aperceberem disso, parecem permanecer num estado de luto pela grandeza perdida” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p.45). Tal conflito pode determinar a decadência total de um grupo ou o fim de suas tradições, que já não merecem mais um lugar na memória, deixando espaço para que o esquecimento crie outros conceitos e aproprie-se da nova temporalidade. Para Brandão (1981, p.50), acerca do catolicismo popular, quando um ritual guarda uma linguagem geral e sobre o antigo, “ele pode estar deslocado de seu campo cerimonial de origem e, quem sabe, decadente. Quando o ritual fala em uma linguagem concreta e *atual*, ele é possivelmente antigo no lugar e está vivo entre os seus praticantes e os seus assistentes” [grifo do autor].

Com isso, a cidade, segundo Dias (1992, p.XIV), aos poucos “se transforma num palco de ação teatral ampla e abrangente de cada indivíduo que a habita, ao ponto de tornar-se alvo da ação política de mobilização das grandes massas”, perdendo a história e as bases que constituíram sua gênese para o acomodamento do morador da cidade e sua forma de percepção do mundo exterior, num processo de colonização de seus gestos, sentimentos, e na própria maneira como apreende a realidade.

Sevcenko (1992, p.18) afirma que “a cidade viraria ela mesma a fonte e o foco da criação cultural [...] como o local de origem de um caos avassalador e a matriz de uma nova vitalidade emancipadora”. A cidade, este espaço público que possibilita a ação política na contemporaneidade, é vista, ainda, como “espaço simbólico da reprodução de diferentes ideias de cultura, da intersubjetividade que relaciona sujeitos e percepções na produção e reprodução dos espaços banais e cotidianos” (SERPA, 2007, p.9).

A cidade em que vivemos, isto é, aquilo que se pode chamar de meio urbano no Brasil contemporâneo, [...] esta cidade, já o disse, é a cidade moderna, e por ser moderna é profana; sua civilização é desencantada, no sentido que Max Weber atribuiu a esta palavra; ela prescinde do apelo ao sobrenatural. [...] Não há um espaço indispensável para deus nos mais importantes momentos da vida quotidiana. O modelo ideal do novo homem e da nova mulher da nova cidade é um modelo não-religioso: competência profissional, competitividade, auto-suficiência, visibilidade social são valores muito importantes para este modelo de conduta. O comportameto esperado é sempre o fundado na razão. (PRANDI, 1996, p.23-24)

A sociedade atual não precisa da religião, já que o mercado domina as relações entre os homens. Da mesma forma, a cultura popular subordina-se ao mercado dos bens simbólicos, ao capital que movimenta sua estrutura e ao tempo que resta destas relações. Isso não faz com que a cultura deixe de ser popular ou que mantenha seus traços de



tradicionalismo num esforço de resistência e manutenção de uma ordem social herdada de um passado nem tão remoto.

### **O Catolicismo Rústico no Campo Religioso**

Ao escrever “Sacerdotes de Viola”, Brandão (1981) afirma ter empreendido suas pesquisas entre 1976 e 1978. Observando suas descrições, análises e interpretações, encontra-se muito do que é apresentado por Bourdieu (1998) em “Gênese e Estrutura do Campo Religioso”, publicado originalmente em 1971 – distante apenas cinco anos do período relatado por Brandão.

Considerando a tecnologia da época, é provável que não tenham tomado conhecimento das produções um do outro, apesar de dialogarem conceitualmente nas obras citadas. O que Bourdieu apresenta de forma macro, Brandão destaca com riqueza de detalhes, sem perder em grandeza e abrangência conceitual, distinguindo apenas na abordagem e nos recortes propostos para análise. Assim, o que Brandão analisa no espaço rural, Bourdieu traduz no campo do conhecimento social.

Apesar da centralidade da obra de Bourdieu estar focada nas questões de dominação a partir de estruturas passíveis de adaptação (hibridáveis), seu esforço em apresentar o campo religioso amplia-se quando afirma que a religião constrói a experiência do vivido ao mesmo tempo em que busca maneiras de exprimir os limites de sua operacionalização. Para Bourdieu (1998 apud OLIVEIRA, 1997, p.113), “a eficácia simbólica da religião reside em sua capacidade de inculcar nos membros de uma dada sociedade um sistema de práticas e representações cuja estrutura corresponde à sua estrutura social”.

Visando facilitar a compreensão do que se propõe nessa comunicação científica, todas as referências seguintes a Pierre Bourdieu são extraídas de seu pensamento expresso em *Gênese e Estrutura do Campo Religioso*, parte integrante da edição de 1998 de “A Economia das Trocas Simbólicas”. Da mesma forma, os conteúdos apresentados por Carlos Rodrigues Brandão na edição de 1981 de “Sacerdotes de Viola” são as referências utilizadas para que seja traçado o paralelo das interpretações e o diálogo conceitual entre os dois autores.

Para iniciar a discussão, considerando que ambos – Bourdieu e Brandão – se serviram de fontes comuns para o desenvolvimento de suas concepções teórico-metodológicas, vale mais uma vez recorrer a Durkheim (1996, p.472) quando afirma que existe na religião “algo de eterno que está destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares nos quais o pensamento religioso sucessivamente se envolveu”, e que encerra um pensamento comum sustentado pelos dois autores.

Para Bourdieu (1998), a religião contribui para estruturação da percepção e do pensamento do mundo social, e seu desenvolvimento vincula-se ao desenvolvimento da cidade, numa oposição entre cidade e campo, urbano e rural, erudito e rústico ou popular. Em contraponto, as características da condição camponesa interferem na “racionalização” das representações religiosas por seu vínculo e subordinação ao mundo natural e às regras da natureza. Logo, quando produtores, divulgadores e receptores dos bens simbólicos religiosos são distantes socioeconômica e culturalmente, as reinterpretações de seus significados se ampliam, gerando conflitos conceituais no campo religioso.

Exemplificando as relações e reinterpretações dos diversos atores no cenário católico rústico e ilustrando com uma situação nacional e de caráter popular, recorre-se a Brandão (1981, p. 115), quando afirma que:

Não são soluções do acaso, nem acontecimentos fortuitos da vida de alguns dos mestres congadeiros o que determina a posição de um terno ou de uma congada nas festas católicas de igreja. Ali, como em todos os outros setores de produção, trânsito e consumo de símbolos e significados sociais, entram em jogo relações de poder entre sujeitos e grupos, dentro e fora do espaço imediato dos festejos e dos seus rituais religiosos. Entre os promotores dominantes e eruditos – o prefeito e outras autoridades municipais, o padre-vigário e os festeiros - são feitos acordos, não raro em meio a conflitos, pela distribuição do poder de controle e dos direitos de aproveitamento efetivamente profanos sobre uma festa tida sagrada.

Retomando a relação entre religião e cidade, para Max Weber (apud BOURDIEU, 1998) a urbanização só racionaliza e moraliza a religião se, em paralelo, um corpo de especialistas capazes de gerir os bens de salvação que constituem capital precípua da religião se desenvolver para “doutrinar” e atualizar o campo religioso. Assim, o que antes poderia ser considerado sincretismo passa a ser incorporado pela Igreja como princípio racional e consciente, para que a monopolização dos bens simbólicos permaneça sob sua tutela. Brandão (1981) demonstra por meio das desobrigas realizadas no meio rural pelos padres missionários que essa hibridação tem fundamento não só na cidade como também no espaço e cultura rústica.

Como resultado dessa apropriação, a Igreja torna-se detentora dos saberes religiosos (o sagrado e o, então, sacralizado) e relega os “donos” das tradições ao corpo de leigos sem capital religioso, apenas cultural, popular ou folclórico. Isso não obriga o fim da tradição, mas sua desvalorização pode favorecer a deterioração do capital tradicional, a pauperização religiosa e o reforço da separação simbólica entre o saber sagrado e a ignorância profana (BOURDIEU, 1998). Em referência às tradições religiosas populares no Brasil:

Quando um grupo de foliões migra para a periferia das cidades e quando ele consegue repetir ali o que fazia na roça de onde veio, alguma coisa se perdeu. Perdeu-se o *espaço social camponês* que agora não pode ser mais retraduzido do mesmo modo, de

maneira que todos juntos, moradores e foliões, sejam como uma comunidade, uma gente do lugar [...] Perdeu-se a disponibilidade de um *tempo de jornada*, porque agora os atores são empregados e só dispõem de pedaços dos seus dias para dedicá-los ao ritual [...] Perdeu-se, finalmente, a *integridade de um sistema agrário*, de trocas de dádivas que exige formas de posse e de uso de bens cada vez mais inaceitáveis na cidade. (BRANDÃO, 1981, p.51) [grifos do autor]

Apesar de estrutura de relações invariantes, o campo religioso comporta diversas instâncias em competição, que só se diferenciam no interior de cada configuração histórica e, como “mercado”, surge a concorrência entre Igreja e Profeta, com aquela tentando impedir o surgimento da concorrência direta dos profetas ou mesmo a “autossalvação”. Para isso, a Igreja usa do controle dos meios de produção, reprodução e distribuição dos bens de salvação, instituindo a figura do sacerdote como autoridade de função: o sacerdote tem a igreja como instituição que dá a sua representação e a sua representatividade (BOURDIEU, 1998).

Brandão (1981), numa leitura do mercado de trocas simbólicas defendido por Bourdieu, atesta que alguns efeitos da fusão entre interesses eruditos e devoção popular não são provocados apenas pelas interferências da indústria cultural, mas também pelas trocas de atos de apropriação e de expropriação, de acordo com interesses mais prejudiciais e danosos – e, no entanto, ocultos – que alteram e destroem a cultura de um povo. Para ele, “os grupos religioso/folclóricos populares, a face mais verdadeira e mais estável das grandes festas de santo ou do que resta delas, oscilam entre momentos de ameaça e momentos de incentivo. Ambos são, por alguns motivos, úteis; por outros, destruidores” (BRANDÃO, 1981, p.122).

A própria Igreja, como instituição, além do controle dos fiéis, também mantém o controle dos sacerdotes para que não haja ruptura e, conseqüentemente, perda de monopólio. Para tanto, segundo Bourdieu (1998), ou pune simbolicamente (ex.: excomunhão) e fisicamente (ex.: Santo Ofício), ou anexa pela canonização (ex.: São Francisco de Assis). Enquanto o sacerdócio é estático, regulamentado e calmo, a profecia é dinâmica, livre e violenta. Ao sacudir e purificar, reanimar e recriar a Igreja, o profeta provoca mas também reorganiza a crise, gerando uma desordem não menos sagrada. Recorrendo a Mauss, Bourdieu (1998) afirma que o profeta é também o homem das situações extraordinárias, que equilibra signifiante e significado, mobilizando grupos e classes que se reconhecem na sua linguagem.

Como não tem capital religioso inicial, o profeta busca as especificidades do grupo de leigos, posicionando-se contrário à Igreja – ou para além dela – mas surgindo dela. Disto, depreende-se que a igreja, na verdade, é a seita profética institucionalizada e burocratizada que, tomada igreja (com sua ortodoxia), provoca o surgimento das “reformas” religiosas. O profeta subverte a ordem simbólica vigente e a reordena, dessacralizando o sagrado e criando

o sacrilégio para, ao sacralizar o sacrilégio, instituir o novo sagrado ou o sagrado reformado: a nova Igreja.

Em Brandão (1981), a relação não se estabelece entre sacerdote e profeta, mas entre catolicismo eclesial e catolicismo popular.

Destarte, aos olhos canônicos da Igreja, a religião popular produz uma espécie de profanação do religioso. Mas na prática de camponeses e de migrantes, uma profanação necessária, porque transforma um sagrado descontextualizado em um sagrado-devocional, ou seja, capaz de ser, simbolicamente, *da religião e da sociedade local*. Capaz, mais ainda, de retraduzir esta sociedade sacralizando-a também, e produzindo nomes e significados religiosos para tudo o que os homens fazem e acreditam ser. (BRANDÃO, 1981, p.158) [grifos do autor]

Abrindo outra linha de relação, enquanto o profeta é erudito e o sacerdote é institucional-burocrático, o feiticeiro torna-se acessível, forçando a igreja a criar ritos para a prática religiosa e a canonizar crenças populares oriundas das trocas entre a cultura camponesa e a cultura eclesiástica. São exemplares as festas litúrgicas folclorizadas, com ritos pagãos integrados à liturgia comum e santos investidos de poder e funções mágicas, como propõe Bourdieu (1998). Esses fundamentos podem ser comparados aos estudos de Brandão (1981) sobre o catolicismo popular, em que as apropriações dos folguedos e danças folclóricas pela igreja católica tradicional tornam-se referências sacralizadas em função das relações pretendidas entre os dois lados: a igreja e o mundo camponês.

Para compreender o que acontece com congos, foliões e folgazões, é preciso desvendar pelo menos em parte a tessitura do controle exercido, desde o lado de dentro e desde o lado de fora, sobre os seus rituais. É preciso explicar, depois, a variação conseqüente da posição deles no interior da ordem dos festejos – ou ciclos religiosos de festejos – onde eles se incluem e da qual entende-se que são uma parte (BRANDÃO, 1981, p.108).

Conforme aponta Bourdieu (1998), a lógica do funcionamento da Igreja, a prática sacerdotal, a forma e o conteúdo de suas mensagens são resultado das coerções internas e das forças externas, tais como os interesses e poder dos leigos e a concorrência dos profetas e feiticeiros. Quanto maior o poder do monopólio, maior a abertura para crises internas e externas como forma de manutenção do sistema imposto. Assim, uma mesma religião comporta diversas categorias de práticas capazes de ampliar, reproduzindo, o capital simbólico religioso e, seguindo a lógica do mercado de bens simbólicos, absorve “outras” formas de religiosidade visando manter seu monopólio (ex.: Renovação Carismática).

Já Brandão (1981), na mesma linha de pensamento, afirma que:

As modificações da cultura não têm o poder de se consumarem por si próprias, nem por formas simples de deslocamentos territoriais diretos. O que importa não é a transferência da roça para a cidade, mas a passagem de uma ordem de relações e de

sujeitos sociais para uma outra e para outros sujeitos, ou os mesmos, em novas posições e com novos interesses (BRANDÃO, 1981, p.107).

Assim como nos demais campos, a contribuição da Igreja está em estabelecer uma ordem lógica – e não mítica – para a manutenção da ordem simbólica, integrando a ordem política, tornando absoluto o relativo e legitimando o arbitrário, ao educar para uma “lógica religiosa” que extrapola tal campo e estende-se como perpetuação das relações fundamentais na ordem social.

### **Algumas Considerações**

A fusão entre campo e cidade, respectivamente o território ocupado pelo povoado Canela e o espaço reterritorializado como a cidade de Palmas, planejada e projetada para ser símbolo de modernidade, criou, como nas demais cidades em desenvolvimento, uma nova zona intermediária denominada periferia urbana e que hoje é habitada pela população de baixa renda e para onde foram transferidos os antigos moradores da região.

As relações nessa “cidade nova” congregam a lógica e racionalização do cidadão ao purismo inocente referente ao mundo das trocas econômicas realizadas pelos ribeirinhos, num jogo de poder em que o predomina o discurso do mais forte. Isso se confirma pelas relações entre autoridades locais e as manifestações e festejos populares religiosos analisados por Brandão (1981) e descritos como: “controle legal”, pela exigência formal de autorização para realização das festas; “interesse turístico”, a partir da exploração dos rituais como espetáculos turístico-folclóricos tornando-se ‘atrações da festa’; e, “evitação”, quando há interesse da autoridade religiosa em isolar a ‘festa social’ da estrutura da ‘festa religiosa’ (BRANDÃO, 1981, p.118)

Apesar de se sobrepor em termos de visibilidade e constância, a cultura rústica mantém suas tradições – mesmo que híbridas ou adaptadas ao novo contexto espaço-temporal – exercendo suas práticas de catolicismo rústico em meio à urbanidade e sendo reconhecida pelos assistentes de suas manifestações como festas populares ou folclore regional. No caso específico da Festa do Divino do Canela, em Palmas, a celebração continua acontecendo e ainda sobrevive à concorrência da Festa do Divino oficial da capital do Tocantins, realizada na data específica e organizada pelos membros da Renovação Carismática da Igreja Católica de Palmas.

Porém, a cada dia a tradição vai se modificando, o ritual se modernizando e os fiéis mudando sua concepção sobre a manifestação religiosa que, antes, era um misto de fé e festa durante todo o período que compreendia os festejos do Divino. Hoje, em meio urbano, são distintos os momentos de religiosidade e os momentos de socialização, sendo os primeiros

marcados pela manifestação da fé por meio de celebrações religiosas e realização de alguns rituais transformados mas ainda mantidos, enquanto a socialização acentua-se pelo reencontro dos antigos moradores da região, pelas barraquinhas de bebidas e comidas e, principalmente, pela dança, que deixou de ser tradicional – como a sússia<sup>2</sup>, a jiquitaia<sup>3</sup> e a catira<sup>4</sup> – e assumiu novos contornos ao incorporar o forró, o axé e o calipso durante os “bailes”. Assim, mesmo com a distinção, fé e festa ainda caminham juntas, se realizam juntas e, juntas, lutam pela sobrevivência, nem que seja por via da hibridação ou remodelação dos tradicionais ritos, valores e culturas.

Destarte, seria injusto não encerrar este ensaio com uma frase de Brandão – extraída da *Introdução* de “Sacerdotes de Viola” – da qual nos apropriamos em virtude de sua beleza, delicadeza e pela clareza com que traduz o estudo proposto: “[...] comecei a aprender que por debaixo do *folclórico*, como nós chamamos o que vemos, existe a *devoção*, como o povo chama o que faz” (BRANDÃO, 1981, p.12) [grifo do autor], mesmo que encontrada apenas no passado.

### Referências Bibliográficas

AMARAL, Rita. **Festa à Brasileira**: Sentidos do festejar no país que “não é sério”. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1998. Disponível em: <<http://www.aguaforte.com/antropologia/festaabrasileira/festa.html>>. Acessado em: 23 nov 2009.

AZEVEDO, Thales de. **Problemas metodológicos da sociologia do catolicismo**: Cultura e situação racial no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1966.

BOURDIEU, Pierre. **Gênese e Estrutura do Campo Religioso**. In: BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo; Perspectiva, 1998.

\_\_\_\_\_. **Genèse et structure du champ religieux**. In: *Revue française de sociologie*. 1971, 12-3. pp. 295-334. doi : 10.2307/3320234. Disponível em: <[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsoc\\_0035-2969\\_1971\\_num\\_12\\_3\\_1994](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsoc_0035-2969_1971_num_12_3_1994)>. Acessado em: 18 jan 2010.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Sacerdotes de viola**: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais. Petrópolis: Vozes, 1981.

---

<sup>2</sup> Dança folclórica com origem no período de escravidão, o som agitado da sússia conduz homens e mulheres a uma espécie de bailado, em que giram em círculos, sapateando e batendo os braços como que espantando as formigas.

<sup>3</sup> Passo da Sússia em que o dançante se coça como que tentando amenizar as picadas de formigas-de-fogo.

<sup>4</sup> A Catira é dançada em círculo formando pares que dançam ao som das mãos e dos pés, num sapateado compassado. É comum entre os grupos que fazem parte dos giros das folias de reis e do Divino Espírito Santo. Os Catireiros são músicos repentistas que cantam seus poemas ao som do pandeiro, da caixa e da viola.

CANCLINI, Néstor Gracia. Introdução à edição de 2001. In: **Culturas híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade**. 4. ed. 1. reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

DA MATTA, Roberto. **A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. 5. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Hermenêutica e Narrativa (Prefácio). In.: SEVCENKO, Nicolau. **Orfeu extático na metrópole**: São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FELDHAUS, Fabiano. **A região do Contestado como espaço de representação do sagrado**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2008.

LOFEGO, Silvio Luiz. **Memória de uma metrópole**: São Paulo na obra de Ernani Silva Bruno. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2001.

MONTEIRO, Douglas Teixeira. **Os Errantes do Novo Século**: Um Estudo sobre o Surto Milenarista do Contestado. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1974.

NASCIMENTO, Silvana de Souza. **A festa vai à cidade**: uma etnografia da romaria do Divino Pai Eterno, Goiás. [Texto originalmente publicado na revista *Religião e Sociedade*, 22/2, Rio de Janeiro, 2002]. *Núcleo de Antropologia Urbana da USP* [online]. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. 2002. Disponível em : <<http://www.n-a-u.org/Nascimento1.html>>. Acessado em: 23 nov 2009.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. A sociologia da religião em Pierre Bourdieu. In.: ROLIM, Francisco Cartaxo (org.) **A Religião numa sociedade em transformação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. Assim como era no princípio: religião e ruptura. In.: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo (orgs.). **A realidade social das religiões no Brasil**: religião, sociedade e política. São Paulo: Hucitec, 1996.

PRANDI, Reginaldo. As religiões, a cidade e o mundo. In.: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo (orgs.). **A realidade social das religiões no Brasil**: religião, sociedade e política. São Paulo: Hucitec, 1996.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O Campesinato Brasileiro**. Rio de Janeiro: Vozes, 1973.

\_\_\_\_\_. O Catolicismo Rústico no Brasil. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**. São Paulo: Universidade, 1968.

SANCHIS, Pierre. Ainda Durkheim, ainda a religião. In: ROLIM, Francisco Cartaxo (org.). **A Religião numa sociedade em transformação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço**: Técnica e Tempo, Razão e Emoção. 4. ed. 2. reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SERPA, Angelo. **O espaço público na cidade contemporânea**. São Paulo: Contexto, 2007.

SEVCENKO, Nicolau. **Orfeu extático na metrópole**: São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.