



Universidade Federal de Goiás  
Faculdade de Informação e Comunicação  
Programa de Pós-Graduação em Comunicação

Denise Rodrigues Soares

**VIDAS FOLIÃS, SUAS COMUNICAÇÕES, SOCIABILIDADES  
E DISPOSITIVOS INTERACIONAIS**

**Goiânia  
2020**

---

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR  
VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES  
NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das dissertações e teses disponibilizados são de responsabilidade exclusiva dos autores. Ao encaminhar(em) o produto final, o autor e o orientador firmam o compromisso de que ele não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

**1. Identificação do material bibliográfico:**  **Dissertação**  **Tese**

**2. Identificação da Tese ou Dissertação:**

Nome completo do autor: Denise Rodrigues Soares

Título do trabalho: Vidas foliãs, suas comunicações, sociabilidades e dispositivos interacionais

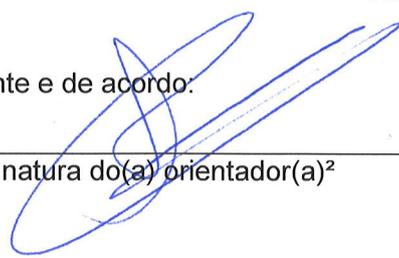
**3. Informações de acesso ao documento:**

Concorda com a liberação total do documento  SIM  NÃO<sup>1</sup>

Independente da concordância com a disponibilização eletrônica, é imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

  
Assinatura do(a) autor(a)<sup>2</sup>

Ciente e de acordo:

  
Assinatura do(a) orientador(a)<sup>2</sup>

Data: 05 / 03 / 2020

<sup>1</sup> Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

<sup>2</sup> As assinaturas devem ser originais sendo assinadas no próprio documento, imagens coladas não serão aceitas.

Universidade Federal de Goiás  
Faculdade de Informação e Comunicação  
Programa de Pós-Graduação em Comunicação

Denise Rodrigues Soares

**VIDAS FOLIÃS, SUAS COMUNICAÇÕES, SOCIABILIDADES  
E DISPOSITIVOS INTERACIONAIS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação, da Faculdade de Informação e Comunicação, da Universidade Federal de Goiás, para obtenção do título de Mestra em Comunicação.

Área de Concentração: Comunicação, Cultura e Cidadania.

Linha de Pesquisa: Mídia e Cultura

Orientadora: Profa. Dra. Luciene de Oliveira Dias

**Goiânia  
2020**

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do  
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Soares, Denise Rodrigues

Vidas foliãs, suas comunicações, sociabilidades e dispositivos  
interacionais [manuscrito] / Denise Rodrigues Soares. - 2020.  
150 f.

Orientador: Profa. Dra. Luciene de Oliveira Dias.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,  
Faculdade de Informação e Comunicação (FIC), Programa de Pós  
Graduação em Comunicação, Goiânia, 2020.

Bibliografia.

Inclui tabelas, lista de figuras.

1. Cultura Popular. 2. Comunicação Popular. 3. Folia. 4.  
Sociabilidade. 5. Dispositivos interacionais. I. de Oliveira Dias,  
Luciene, orient. II. Título.

CDU 007



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE INFORMAÇÃO E COMUNICAÇÃO

### ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº **05/2020** da sessão de Defesa de Dissertação de **Denise Rodrigues Soares**, que confere o título de Mestre(a) em **Comunicação**, na área de concentração em **Comunicação, Cultura e Cidadania**.

Aos **dez dias de fevereiro de dois mil e vinte**, a partir da(s) **nove horas**, no(a) **sala 07** do Laboratórios Integrados de Comunicação e Informação - LABICOM, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada **“VIDAS FOLIÁS, SUAS COMUNICAÇÕES, SOCIABILIDADES E DISPOSITIVOS INTERACIONAIS”**. Os trabalhos foram instalados pelo(a) Orientador(a), Professor(a) Doutor(a) **Luciene de Oliveira Dias (PPGCOM/FIC/UFG)** com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor(a) Doutor(a) **Maria Idelma Vieira D'Abadia (TECCER/UEG)**, membro titular externo; Professor(a) Doutor(a) **Eguimar Felício Chaveiro (PPGEO/IESA/UFG)**, membro titular interno. Durante a arguição os membros da banca **não fizeram** sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido(a) o(a) candidato(a) **aprovada** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo(a) Professor(a) Doutor(a) **Luciene de Oliveira Dias**, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, ao(s) **dez dias de fevereiro de dois mil e vinte**.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Luciene De Oliveira Dias, Professora do Magistério Superior**, em 18/02/2020, às 11:45, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Eguimar Felício Chaveiro, Professor do Magistério Superior**, em 18/02/2020, às 17:35, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **MARIA IDELMA VIEIRA D'ABADIA, Usuário Externo**, em 19/02/2020, às 08:39, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **1171635** e o código CRC **CF8E94DF**.

Aos meus professores Dona Elpídia, Dona Vera e Martinho

## AGRADECIMENTOS

Esse ciclo não poderia estar completo sem a generosidade e o acolhimento do povo folião do Paranã que me recebeu de coração aberto e me fez sentir “em casa, fora de casa”. Nominalmente agradeço ao Martinho, especialmente por ter me chamado para a folia da Cascalheira e ter cuidado de mim ao longo do giro com atenção e afeto; a Dona Vera que me recebeu em sua casa e partilhou comigo suas histórias; a Lina que me abençoou com um terço mariano; a devota Ana Maria que dividiu memórias e doces de folia comigo e, com muito carinho, agradeço a Elpídia que me fez aprendiz, mulher com quem dividi angústias e alegrias e que foi uma das encorajadoras nesse processo. Agradeço, enfim, pela oportunidade de aprender com vocês a força e a sabedoria da cultura foliã e por permitirem que, a partir dessa dissertação, novas acadêmicas e acadêmicos também possam aprender formas possíveis de pensar processos comunicativos e modos de vida.

À Eleusa e Nilton pelo suporte e logística durante a pesquisa de campo e toda família Soares/Suares/Carlos por demonstrarem tanta preocupação e paciência nesse período. Ao professor João Avelar Filho pela confiança no empréstimo dos livros sobre as folias de Formosa e pelas trocas. Ao padre Jesus pelo acolhimento na folia da Roça.

Aos afetos do meu coração, Maria, Carmo, Darlan e João Gabriel que com profunda ternura embarcaram comigo nessa jornada, entendendo minha ausência, curando minhas dores, me fortalecendo frente aos dissabores e celebrando cada vitória. A vida é mais doce e tem sentido quando partilhada com vocês.

À Luciene por ter acreditado em mim e não ter aceitado que nossa relação fosse meramente burocrática. De mãos dadas me incentivou quando mais precisava e fez cobranças e provocações sempre que necessário. Me descobrir pesquisadora tendo você como orientadora foi daquelas sortes que mudam o destino. Obrigada por me enxergar, me fortalecer e mostrar que é possível existirmos na Academia a partir de nossas diferenças. Obrigada ainda por ser a professora que é e por ser acolhedora e paciente com minhas preocupações e ansiedade.

Gratidão aos meus colegas de mestrado e a todas as pindobeiras do Grupo de Pesquisa Pindoba que, ao me acolherem, afastaram a sensação que me acompanhava desde a migração do interior para a capital de que Goiânia não era meu lugar. Obrigada pelos afetos e encontros. À todas as professoras e professores do Colégio Estadual Frederico Bernardes Rabelo; do curso de Licenciatura em Geografia da Universidade Estadual de Goiás – Campus Formosa; do curso de Jornalismo da Universidade Federal de Goiás; e da linha de Mídia e Cultura do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da UFG que generosamente partilharam conhecimentos,

materiais de leitura e cuidado na minha caminhada até aqui. Foi com o trabalho de cada um de vocês que aprendi sobre dedicação, carinho, respeito e confiança. São esses exemplos que me inspiram no caminho da docência, a “cachaça” de quem gosta de ensinar e aprender junto.

Agradeço ainda a agência financiadora CAPES que possibilitou minha permanência no mestrado e a realização dessa pesquisa. Graças a essa bolsa consegui ampliar meus horizontes, participar de eventos científicos, conhecer outras pesquisadoras e pesquisadores do país e da América Latina e, dessa forma, discutir temas pertinentes e transversais à minha área de estudo. É esse financiamento que nos permite contradizer Belchior e afirmar que eles não venceram e que o sinal não está fechado para nós. Através das políticas públicas de incentivo e manutenção do ensino público, gratuito e de qualidade que eu, estudante vinda do interior, de trajetória roceira, cheguei aqui para inspirar outras meninas da minha cidade a apostarem nos estudos como possibilidade de alcançar sonhos. Que todas nós tenhamos o direito, a oportunidade, o acesso e a permanência garantidos nos espaços que escolhemos para tecer nossos destinos.

*Se nada ficar dessas páginas, algo, pelo menos, esperamos que permaneça: nossa confiança no povo. Nossa fé nas pessoas\* e na criação de um mundo em que seja menos difícil amar.*

(Paulo Freire)

## RESUMO

Esse trabalho deriva da tentativa de compreender que, embora novas formas de mediações tenham sido agregadas à comunicação, a interação face a face e a mediação pelo diálogo e oralidade se fazem presentes no cotidiano da sociedade e auxiliam na promoção e continuidade das culturas populares. O estudo, portanto, conta com autores da escola latino-americana de comunicação como Freire (1983), Martín-Barbero (1997) e Peruzzo (1998), enquanto leituras de “pontos de partida” que nos permitem entender a ação dos atores sociais e a produção de sentidos. A materialidade dessa proposta aparece com a cultura foliã na realização das folias do Divino Espírito Santo em cidades do interior de Goiás. Pelo método de pesquisa de campo de abordagem etnográfica, acompanhamos os giros feitos em São João D’Aliança (GO), na fazenda Monte Alto, e em Formosa (GO), no setor Cascalheira, nos anos de 2018 e 2019. Em interlocução com foliãs, foliões e rezadeiras, construímos nossas análises dos processos comunicativos organizados nos espaços em que a comunicação popular, pela interação, supera a comunicação hegemônica e mediatizada. Assim, o conceito de sociabilidade de Simmel (1983) nos ampara na interpretação de que são as redes de sociabilidades entre as pessoas envolvidas com a folia, as responsáveis por reunir e organizar os sujeitos em sua cultura foliã. Além disso, por essas redes se reproduzem e se criam as formas de acionar os dispositivos interacionais do contexto. A leitura que fazemos do conceito de Braga (2011) se apropria da noção de comunicação como intenção e como troca por meio de códigos e símbolos das práticas sociais. Logo, compõe a centralidade da proposta interpretativa de Geertz (1983), que orienta nossas apreensões sobre as categorias de análise. As considerações que apresentamos nessa dissertação apontam para a defesa dos processos comunicacionais como elementares da cultura foliã e representativos do modo de vida desses atores sociais.

**Palavras-chave:** Cultura Popular. Comunicação Popular. Folia. Sociabilidade. Dispositivos interacionais.

## RESUMEN

Este trabajo se deriva del intento de comprender que, aunque se han agregado nuevas formas de mediación a la comunicación, la interacción cara a cara y la mediación a través del diálogo y la oralidad están presentes en la vida cotidiana de la sociedad y ayudan en la promoción y continuidad de las culturas populares. Por lo tanto, el estudio tiene autores de la Escuela Latinoamericana de Comunicación como Freire (1983), Martín-Barbero (1997) y Peruzzo (1998), como lecturas de "puntos de partida" que nos permiten comprender la acción de los actores sociales, y la producción de los sentidos. La materialidad de esta propuesta aparece con la cultura foliã en la realización de las folias del Divino Espírito Santo en ciudades del interior de Goiás. A través del método de investigación de campo del enfoque etnográfico, seguimos los giros realizados en São João D'Aliança (GO), en la hacienda Monte Alto y Formosa (GO), en el sector de Cascalheira en 2018 y 2019. En diálogo con foliãs, foliões y rezadeiras, construimos nuestros análisis de procesos comunicativos organizados en espacios donde la comunicación popular, a través de la interacción, supera la comunicación hegemónica y mediatizada. Por lo tanto, el concepto de sociabilidad de Simmel (1983) nos apoya en la interpretación de que son las redes de sociabilidad entre las personas involucradas en la folia, las responsables de reunir y organizar los temas en su cultura foliã. Además, estas redes reproducen y crean formas de activar los dispositivos interactivos del contexto. Nuestra lectura del concepto de Braga (2011) se apropia de la noción de comunicación como intención e intercambio a través de códigos y símbolos de prácticas sociales. Por lo tanto, compone la centralidad de la propuesta interpretativa de Geertz (1983) que guía nuestras aprensiones sobre las categorías de análisis. Las consideraciones presentadas en esta disertación apuntan a la defensa de los procesos comunicacionales como elementales de la cultura foliã y representativos de la forma de vida de estos actores sociales.

**Palabras clave:** Cultura popular. Comunicación popular. Folia. Sociabilidad. Dispositivos interaccionales.

## LISTA DE FIGURAS

|   |     |
|---|-----|
| <b>Figura 1</b> - Rezadeira assistindo pela primeira vez o documentário que participou..... | 41  |
| <b>Figura 2</b> – São João D’Aliança, Formosa e a região do “povo do Paranã” .....          | 47  |
| <b>Figura 3</b> – Foliões em caminhada de giro no setor Parque Lago .....                   | 66  |
| <b>Figura 4</b> – Quadro com divisas de folia.....  | 79  |
| <b>Figura 5</b> – Guardiã segurando a imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida.....   | 100 |
| <b>Figura 6</b> – Caderno de ladainha de promessa para o Divino Espírito Santo .....        | 113 |
| <b>Figura 7</b> – Três garfos encruzados na farinha .....                                   | 135 |

## LISTA DE ESQUEMAS

|   |     |
|---|-----|
| <b>Esquema 1</b> – A dádiva na folia do Divino Espírito Santo ..... | 124 |
|---|-----|

## SUMÁRIO

|  |     |
|--|-----|
| <b>1 VAI TER FOLIA</b> .....                         | 15  |
| <b>2 ALVORADA</b> .....                              | 22  |
| 2.1 COMUNICAÇÃO POPULAR E CULTURA.....               | 23  |
| 2.2 SOCIABILIDADE E DISPOSITIVOS INTERACIONAIS ..... | 28  |
| 2.3 CATOLICISMO POPULAR E FOLIA.....                 | 33  |
| <b>3 SAUDAÇÃO</b> .....                              | 44  |
| 3.1 RELAÇÕES DO LUGAR E DAS PESSOAS.....             | 46  |
| 3.2 INCURSÕES E IMPONDERÁVEIS .....                  | 52  |
| 3.3 PERCURSOS DO APRENDIZADO EM CAMPO .....          | 54  |
| <b>4 CANTORIO</b> .....                              | 63  |
| 4.1 EXPERIÊNCIA E RELIGIOSIDADE POPULAR.....         | 64  |
| 4.2 DE MUITOS JEITOS SE REZA.....                    | 75  |
| 4.3 AS PALAVRAS QUE ESTÃO NO CÉU .....               | 88  |
| <b>5 LADAINHA</b> .....                              | 93  |
| 5.1 MULHERES ALVORADAS .....                         | 94  |
| 5.2 NEM TUDO É REZADEIRA .....                       | 104 |
| 5.3 REZA E LATIM RURAL .....                         | 110 |
| <b>6 BENDITO DE MESA</b> .....                       | 118 |
| 6.1 SOBRE A TROCA DE DONS .....                      | 119 |
| 6.2 NOS ENCONTROS, RITUAIS.....                      | 128 |
| 6.3 DE PÉS E MÃOS, DE CATIRA E CURRALEIRA .....      | 137 |
| <b>7 DESALVORADA</b> .....                           | 142 |
| <b>REFERÊNCIAS</b> .....                             | 145 |

## 1 VAI TER FOLIA

Ser foliã, folião e rezadeira é um modo de vida para as pessoas que giram folia nos municípios goianos de Formosa, São João D’Aliança e entorno. Pessoas que são aposentadas, autônomas e empregadas se organizam diversas vezes ao ano para partilhar seus trabalhos com as divindades cultuadas no contexto católico-cristão e popular. A função dentro dos giros<sup>1</sup> da folia tem destaque em suas rotinas e, por isso, é difícil a dissociação da pessoa-indivíduo e da pessoa-foliã. Estar no convívio com esses atores sociais é ouvir repetidamente que vai ter uma folia no Quilombo, na Santa Rosa, em Cabeceiras, que vai ter folia de Seu Setembrino na próxima semana e a de Dona Maria no dia 1º. Sempre há uma folia para girar porque (re)existem pessoas que encontram nesse círculo um modo de levar uma vida de partilha e de aberto convite.

Pela vivência e conhecimento prévios de quem cresceu em São João D’Aliança, havia a hipótese de que a comunicação local não se mediava somente por veículos de rádio, tevê e internet. Essa suposição se confirmou em uma pesquisa monográfica realizada em 2017<sup>2</sup> e evidenciou que mais do que aparatos tecnológicos, os moradores contavam com as redes de sociabilidade para troca de mensagens, informações e sentidos. A partir dessa experiência surgiu o interesse em estudar a comunicação mediada entre atores sociais, uma comunicação autônoma e popular em que os protagonistas desses processos de produção, circulação e interação são os sujeitos, como pondera Peruzzo (1998) ao conceituar a comunicação popular.

Com isso, fundamentamos nossos argumentos a partir da abordagem teórica dos estudos culturais latino-americanos pensando a comunicação em relação à cultura popular (MARTÍN-BARBERO, 1997). Entendemos que a escola latino-americana de comunicação propicia uma compreensão ampla, além de prática, do processo comunicacional e, não por acaso, propicia uma discussão contra-hegemônica que nos faz ressaltar que os “receptores”, modo como os modelos positivistas denominam as pessoas, também podem ser ativos nos processos comunicativos.

Essa ação comunicacional ocorre por meio de movimentos cíclicos pelo acionamento de memórias e sociações, especialmente no caso do catolicismo popular vivenciado na folia. O festejo em louvor ao Divino Espírito Santo, que serve de campo de pesquisa para essa

---

<sup>1</sup> Giro é o nome dado ao percurso ritualístico das foliãs, foliões e rezadeiras durante a festa. Usualmente, o giro é guiado pelo alferes, folião responsável por brandir a bandeira do santo, e ritmado pelo som dos músicos que entoam cantórios (cânticos) e orações. O giro pode durar dias ou mais de uma semana.

<sup>2</sup> O estudo citado faz parte da monografia apresentada como trabalho de conclusão do curso (TCC) em Comunicação Social, bacharelado em Jornalismo, na Universidade Federal de Goiás, intitulada As redes de notícia de São João D’Aliança (GO): quando o local se sobrepõe ao global (SOARES, 2017).

dissertação, demonstra um movimento de reaproximação com minhas memórias e do povo do Paranã. A categoria “povo do Paranã” não obedece às delimitações políticas e geográficas estabelecidas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), tampouco da Secretaria de Gestão de Planejamento (Segplan), ela se constrói pelo contato com a terra.

O rio Paranã banha os Estados de Goiás e Tocantins, mas é no que o IBGE (2010) chama de “subúrbio” de Formosa que ele nasce. No caminho até a região de São João D’Aliança, o rio encontra os córregos São Miguel, Quilombo, Extrema, Fundo e São Pedro. Foi nesse trecho em que, há décadas, foliões atravessavam uma estreita estrada, durante dias a cavalo, para festejar a folia do Divino Espírito Santo. Distante do asfalto da GO 118, esses grupos se fortaleceram e se dissiparam com o tempo, deixando apenas a memória de uma unicidade marcada por uma região apropriada pela população local. Essa memória foi acionada pela senhora Verônica Santos durante uma das incursões em campo e, por isso, consta enquanto categoria que agrega o imaginário do grupo.

Portanto, a pesquisa que começou com o reconhecimento da minha vivência enquanto neta de Francisco Suares Filho que cumpriu a promessa da “reza” do Divino anualmente de 1950 até o fim de sua vida, se tornou o modo de materializar as memórias registradas durante os encontros em campo. Tanto a organização e circularidade das folias pressupõem uma continuidade que obedece uma ordem própria da cultura popular local, assim, pelas relações de parentesco e por reconhecer que sem o acionamento desses atores sociais seria impossível escrever a dissertação, a redação é feita na primeira pessoa do plural, com exceção dos relatos mais pessoais de campo, quando existe a necessidade de pontuar o que foi aprendido a partir da experiência estritamente pessoal.

Desenvolver a escrita evocando a participação das pessoas que possibilitaram o desenvolvimento desse olhar sobre a comunicação é também, como explica Dias (2011a), reconhecer os grupos sociais das culturas populares como produtores de conhecimento, para além do universo das etnociências. A folia e suas categorias, elementos e mistérios elaborados em torno dela são questões complexas que acionam a sabedoria e conhecimento milenar, ensinado através de gerações e pela prática. Demonstrar a importância desse conhecimento não significa negligenciar as contribuições das autoras e autores que possibilitam um diálogo neste estudo, especialmente pelas produções desenvolvidas sobre folias do Divino Espírito Santo em todo o país. Essa troca evidencia, portanto, a pluralidade dos simbolismos e sentidos das sociedades nas realizações dos festejos.

A produção de pesquisas que se debruçam sobre a cultura popular e, especialmente, sobre a comunicação popular no Brasil é diversa, conforme demonstram dados do catálogo de dissertações e teses da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes)<sup>3</sup>. De 1987 até 2019 foram registrados na plataforma 86.854 estudos com o tema “comunicação popular”, sendo 18.145 teses de doutorado e 61.186 dissertações de mestrado, 5.619 de mestrado profissional e 1.904 de profissionalizante. Essa informação denota um crescente aumento nas investigações sobre comunicação popular. O primeiro ano de referência, 1987, é o período com menor número de estudos, com apenas 166 registros, 24 teses e 142 dissertações e o maior quantitativo se apresenta em 2018, com 7.450 registros, sendo 1.760 teses e 5.690 dissertações. Embora se considere o aumento de pesquisadoras e pesquisadores em comunicação no país, reconhecemos também que esses trabalhos indicam um esforço em pensar a comunicação a partir da cultura popular.

Orientada pelas epistemologias da comunicação que suscitam a *práxis*, Dias (2014, p. 332) explica que “[...] se a comunicação, e em seu sentido mais *stricto* o diálogo, é a expressão do que chamamos de representação, texto, linguagem, conhecimento, enfim, investir na compreensão desta é tarefa sem o que fica comprometida a vida pela diferença”. Por isso, partimos da comunicação popular, entendendo que a folia do Divino Espírito Santo funciona como uma mediação no processo comunicacional pela sociação de foliãs, foliões, rezadeiras e pessoas devotas e pelo acionamento de dispositivos de interação.

Contudo, essas duas esferas pelas quais entendemos a folia mais dizem de uma tentativa de sistematização do que propriamente de uma ruptura observada em campo. As sociações que se constroem, bem como as trocas, funcionam de maneira sobreposta e relacional. Existem as redes de sociabilidade sustentadas pelo diálogo que correspondem às relações formuladas entre as pessoas responsáveis pela realização da festa como pouseiros e devotos do santo que acompanham a folia. E também o envolvimento direto com a realização da ladainha, cantorios, catira, curraleira, beijamento da bandeira e demais ritos que fazem com que, em nossa hipótese, foliões e rezadeiras os acionem como dispositivos interacionais para compor atos comunicativos.

Assim, apresentamos como questão que motivou a investigação científica e o problema de pesquisa, a necessidade de compreender as redes de sociabilidade locais e o modo como foliãs, foliões, rezadeiras e devotos acessam os dispositivos interacionais para compor um

---

<sup>3</sup> O catálogo de dissertações e teses pode ser acessado no link: <[https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#!/>](https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#!/)

processo comunicacional. No mesmo sentido, consideramos importante identificar as estratégias de divulgação do festejo e a relação das pessoas devotas que não estão envolvidas diretamente com a preparação dessa festa religiosa, mas que acompanham o ritual nos pousos e almoços da folia. Para além disso, buscamos compreender de que forma os dispositivos interacionais, dimensionados pela bandeira, foguete, instrumentos, corpo e voz, são acionados nesse contexto.

O *corpus* do espaço analisado é composto por pessoas que alteram suas rotinas, abdicam do conforto e horas de descanso para que a folia aconteça, como os foliões, rezadeiras, pouseiros e devotos que se envolvem com a produção e/ou na realização do louvor. Assim, buscamos apreender como a comunicação popular se constrói na folia do Divino Espírito Santo de modo a verificar a hipótese de que o cenário dos processos comunicacionais não se limita aos meios massivos e relacionados à Era da Informação, conforme apontam os indícios e a legitimidade das ações nas redes de sociabilidade e no acesso aos dispositivos interacionais.

Para alcançar esses objetivos, utilizamos como aporte metodológico a pesquisa de campo, de abordagem etnográfica. Em razão da mencionada relação familiar e o contato construído com interlocutores, o acesso às fontes se constitui de maneira aberta e orgânica com uma preparação metodológica construída a partir de DaMatta (1987), Brandão (2007) e Geertz (2008). Entre as principais referências que auxiliam pensar os conceitos-chave, comunicação popular, dispositivos interacionais, folia e sociabilidade, acionamos Peruzzo (1998), Braga (2011b), Parker (1995) e Simmel (1983), respectivamente.

Também integram o aporte teórico, autores como Arantes (1982), Martín-Barbero (1997) e Marques de Melo (1999). Martín-Barbero auxilia com a concepção de cultura de bairro como uma das dimensões fundamentais do popular que entretete redes e campos sociais. Ele percebe o bairro como mediador do universo privado e público, de onde derivam estruturas de sociabilidade que estabelece uma comunicação “entre parentes e entre vizinhos” (MARTÍN-BARBERO, 1997, p. 274) e, nesse sentido, auxilia na interpretação dos contextos que possibilitam a criação dessas redes de sociabilidade porque legitima as relações interpessoais, inseridas na cultura popular, como produtoras de sentido, informação e comunicação.

Por essa razão, faz sentido acionar os ritos de folia como forma de estruturar os capítulos desta dissertação. A Alvorada é o rito inicial de uma folia, pois nesse momento o folião-guia convoca o Divino Espírito Santo e seus anjos para se unirem ao grupo de giro. Também em um movimento de início das discussões, o “Capítulo 2 – Alvorada” apresenta a sustentação do conceito de comunicação e cultura popular, principais conceitos que auxiliam na interpretação

do estudo. Nossa tentativa é fortalecer a discussão sobre a maneira como as redes de sociabilidade e o acionamento dos dispositivos interacionais, por parte dos foliões e rezadeiras, no contexto da folia do Divino Espírito Santo da fazenda Monte Alto, em São João D’Aliança e do setor Cascalheira, em Formosa, constituem uma comunicação popular. Dividido em três subtítulos, demarcamos não apenas a filiação com a escola latino-americana de comunicação como, também, os autores que permitem esse debate.

O trabalho de Cicilia Peruzzo (1998) nos apoia com a definição de comunicação popular, sendo que o conceito de popular encontra respaldo em Arantes (1982), Martín-Barbero (1997) e Hall (2009). O catolicismo popular, porém, é discutido com Parker (1995), em razão de ter desenvolvido uma densa pesquisa sociocultural latina, e Santos (2008), que fez o panorama da prática do catolicismo popular em Goiás. A sociabilidade, que entendemos como campo fecundo para a comunicação, se baseia na construção proposta por Simmel (1983). A dialogicidade, por sua vez, se fundamenta em Freire (1983) e Dias (2014) e os dispositivos interacionais, que são acionados para iniciar o processo comunicacional, estão pautados em Braga (2011b) e sua tentativa de perceber a comunicação a partir da circularidade.

O “Capítulo 3 – Saudação” se inspira no rito da folia de saudar o cruzeiro<sup>4</sup> e o altar de santos para explicitar a abordagem metodológica e os processos de incursão em campo. Embora a pesquisa não seja puramente etnográfica, se inspira nos elementos deste método. Assim, elucidamos a primeira abordagem na pesquisa de campo, de caráter exploratório, realizada em maio de 2018, como procedimento de aproximação que originou a definição das dimensões e categorias da pesquisa que nos orientaram no trabalho com o cantório, ladainha, comensalidade e danças (catira e curraleira). Esse primeiro contato com o grupo de folia proporcionou a construção de uma relação que acrescentou à pesquisa a folia da Cascalheira, em Formosa e, conseqüentemente, um olhar de resistência e afirmação social no âmbito urbano.

Fundamentadas nas reflexões e discussões teóricas sobre as sociações que unem as redes de sociabilidade no contexto de folia, desencadeamos para o “Capítulo 4 - Cantório” onde analisamos a categoria de cantório, um canto musicalizado improvisado liderado pelos foliões e que serve de invocação de bênçãos ou agradecimentos. O cantório é um dos trabalhos de folia mais requisitados e, por isso, nos inspira como abertura às análises das categorias que sistematizamos para pensar na hipótese de agirem como dispositivos internacionais nos processos da comunicação popular. Embora as categorias aqui apareçam de maneira sistematizada, defendemos o posicionamento de que elas pertencem à uma dimensão do campo

---

<sup>4</sup> Cruz de médio porte, feita de madeira, que é fixada na entrada da casa que oferecerá pouso de folia.

simbólico que estabelece relações de trocas comunicacionais em meio a celebração ritualística de fé. Nisso, essa separação serve apenas para permitir um olhar atento aos elementos suscitados nessa interação.

O “Capítulo 5 – Ladainha” obedece a cadência verificada em campo, uma vez que as ladainhas, orações em latim rural (AVELAR FILHO, 2015) conduzidas pelas rezadeiras, são trabalhos de folia feitos após concluídos os cantórios. Assim como as bênçãos entoadas pelos foliões, as ladainhas também são solicitadas por pessoas devotas que acolhem o giro de folia em suas casas. Além dessa relação, discutimos neste capítulo as trocas entre esse grupo de mulheres e as estratégias adotadas para inserção e manutenção do protagonismo das mulheres no ritual de reza em frente ao altar. Por isso, também falamos sobre a figura de guardiã que resulta dos tensionamentos provocados pelas rezadeiras e foliãs.

A comida no contexto folião celebra a união do grupo e é um dos momentos mais esperados. O “Bendito de Mesa”, cântico entoado após todas as pessoas terem sido servidas, marca a troca de dádivas. Por causa da relevância observada, o “Capítulo 6 – Bendito de Mesa” traz os rituais e a comensalidade que perpassam as redes de sociabilidade e a interação familiar, onde refletimos sobre a abundância na oferta de alimentos (CERTÉAU et. al., 1996) e a relação de proximidade, tanto entre as pessoas que partilham da devoção, quanto com a própria materialização do divino (PARKER, 1995).

Nesse mesmo capítulo discutimos as danças dentro da folia como parte do círculo da dádiva e de trocas da folia e que, em razão disso, sustenta a hipótese de serem também dispositivos interacionais. Foliões e foliãs, por meio dos seus corpos e de versos cantados, intermediam o sinal de gratidão à acolhida, hospitalidade e refeição oferecida pelos donos da casa por onde o giro da folia passa. Esses corpos, no entanto, também revelam memórias vindas de construções sociais e culturais, inclusive de funções de gênero.

As categorias da folia analisadas nos permitem entender que a cultura foliã desenvolve dispositivos próprios na mediação entre foliãs, foliões, rezadeiras e devotos. A comunicação popular, portanto, se estabelece na medida em que as pessoas inseridas no contexto, ao compartilharem dos mesmos símbolos, assumem o protagonismo e gestão dos modos de se comunicar. Seja pela oralidade, pela performance ou pelos rituais, esses grupos fazem a mediação de sentidos de uma forma apropriada que permite não apenas a manifestação de seus modos de vida foliã como, ainda, a manutenção e as transformações que são características de uma cultura popular viva e circular.



## 2 ALVORADA

*União das três pessoas da Santíssima Trindade  
Ele está no céu divino, tá no seu trono sentado  
Tá trazendo a luz do dia e a remissão dos pecado  
Eu peço meu Jesus Cristo porque nós somos pecador  
Porque Ele é o dono da chave que Deus Pai nos confiou  
Abre a porta do céu pra meu Divino descer*

(Trecho do cantório de Alvorada)

Pela comunicação podemos nos aproximar da cultura e pela cultura temos contato, de perto, com os processos comunicacionais. Ainda que sejam considerados “guarda-chuvas” pelas Ciências Sociais, esses dois conceitos permeiam as relações e os vínculos entre as pessoas. Com isso, a produção acadêmica nos estudos da escola latino-americana de comunicação atua como um direcionamento para a nossa compreensão da comunicação popular a partir dos processos comunicacionais que permeiam os eventos culturais, de modo especial a folia em louvor ao Divino Espírito Santo. Embora a própria dinâmica da escrita avance em termos teórico-metodológicos e estabeleça um diálogo com autores de outras escolas e outras áreas do conhecimento, a discussão parte de um ponto de vista que prioriza a dialogicidade e as construções apresentadas pela escola latino-americana que propicia pensar a comunicação pelo viés da cultura popular.

Essa perspectiva na qual nos baseamos surge no contexto em que os estudos em comunicação latino-americanos buscavam cumprir demandas socioculturais, para além das inquietações científicas, como explica Berger (2011). O olhar mais atencioso para os sentidos construídos pelos sujeitos, o reconhecimento e valorização da presença dos atores sociais na produção, veiculação e consumo dos meios de comunicação, demonstra o caráter político das pesquisas que se filiam à essa escola. E, por consequência disso, podemos também interpretar esse posicionamento como uma ação propositiva que nos faz pensar para além da lógica de colonização de modo que as existências latinas sejam interpretadas por um olhar contra-hegemônico e, exatamente por isso, subverta algumas categorias como “baixa cultura”, “alta cultura”, “sagrado” e “profano”.

Embora a contestação de uma cultura dominante não pertença exclusivamente às autoras e autores desta escola, é no contexto latino, na década de 1970, que as formas populares de expressão se tornaram objeto de estudo, de modo a contrapor uma lógica anterior que

privilegiava produtos midiáticos massivos<sup>5</sup>. Essa mudança de perspectiva integrou os aspectos sociais na problematização dos estudos e um dos exemplos são os trabalhos desenvolvidos em contrapartida ao que se entendia como dominação imperial<sup>6</sup> e que, inclusive, suscitaram ponderações sobre o conceito de comunicação e uma subversão a situação de “colonizados” por refletir e dialogar com o contexto e a própria história dos países latino-americanos. Martín-Barbero (1997, p. 211) sintetiza essa apreensão ao dizer que vê a “[...] América Latina como espaço ao mesmo tempo de debate e combate”, o que podemos entender como um processo de ruptura com a reprodução de um padrão construído a partir da identidade de “colonizado”.

## 2.1 COMUNICAÇÃO POPULAR E CULTURA

Uma das grandes questões para quem se aproxima dos estudos que envolvem os sistemas simbólicos é perceber como é difícil apreender um conceito de cultura que seja capaz de dar conta da complexidade das ações humanas. Na tentativa didática de elucidar esse assunto, Laraia (2001) propôs definir os caminhos pelos quais conseguimos acessar e entender esse conceito amplamente trabalhado na Antropologia ao longo de décadas. De maneira geral, podemos entender que as culturas são sistemas dinâmicos e, por isso, estão sempre em construção. Nesse sentido, vale ressaltar as diferenças presentes em um mesmo sistema, como as gerações, e as diferenças em relação a outros sistemas culturais (LARAIA, 2001). Essas apreciações refletem as complexidades da existência dos atores sociais e, como consequência, dos segmentos constitutivos das sociedades que não se sustentam apenas com a reprodução dos padrões de um sistema, mas com reformulações, adequações e criações de novos símbolos e significados.

É na direção da concepção de que as culturas não são cristalizadas e nem vazias de alterações que entendemos a cultura popular. Defini-la como tradição ou folclore, conforme indica Arantes (1982), significa simplificar e, até mesmo, negligenciar os processos atuais da cultura, pois fixa os modos de vida em um tempo específico e de preconcepção. Investir em

---

<sup>5</sup> Para Berger (2011), esse movimento foi responsável por redimensionar as lutas populares e refletir, na academia, um reposicionamento dos teóricos que passaram a perceber os sujeitos não apenas como “receptores” no processo comunicacional. “O receptor deixava de ser identificado com a massa amorfa e uniforme, passiva e manipulável, passando a ocupar o lugar do dominado - o trabalhador organizado, a feminista, o militante - cujas apropriações expressavam um receptor crítico” (BERGER, 2011, p. 10).

<sup>6</sup> O termo “dominação imperial” foi apresentado por Beltrán e Cardona (1982) e define o imperialismo como o domínio exercido por um determinado país sobre outros países considerados periféricos, de forma a reduzi-los a condição de colônia. Para os autores, a América-Latina vivenciava, na década de 1950, uma relação imperialista com os Estados Unidos em três níveis: econômico, político e cultural.

entender a cultura a partir da lógica de objetos e práticas determinantes de um tempo e espaço de tradição tende a “[...] ‘produzir’ versões modificadas, no mais das vezes esquemáticas, estereotipadas e, sobretudo, inverossímeis (aos olhos dos produtores originais) dos eventos culturais [...]” (ARANTES, 1982, p. 19). É por isso que concordamos com Bosi (1992), quando ele, ao falar sobre um devir de uma teoria das culturas brasileiras, busca na cotidianidade, nas dimensões simbólicas e do imaginário social as bases para esse pensamento:

No caso da cultura popular, não há uma separação entre uma esfera puramente material da existência e uma esfera espiritual ou simbólica. Cultura popular implica modos de viver: o alimento, o vestuário, a relação homem-mulher, a habitação, os hábitos de limpeza, as práticas de cura, as relações de parentesco, a divisão das tarefas durante a jornada e, simultaneamente, as crenças, os cantos, as danças, os jogos, a caça, a pesca, o fumo, a bebida, os provérbios, os modos de cumprimentar, as palavras tabus, os eufemismos, o modo de olhar, o modo de sentar, o modo de andar, o modo de visitar e ser visitado, as romarias, as promessas, as festas de padroeiro, o modo de criar galinha e porco, os modos de plantar feijão, milho e mandioca, o conhecimento do tempo, o modo de rir e de chorar, de agredir e de consolar (BOSI, 1992, p. 9).

Dessa maneira, não é coerente um estudo que constrói seus fundamentos de pesquisa na abordagem etnográfica encarar as culturas populares pelo viés folclórico ou somente de tradição. Embora reconheçamos que a folia faz parte de um evento cultural secular, não podemos, ao mesmo tempo, ignorar as mudanças que foram sendo inseridas pelos atores sociais que se apropriam e produzem novos significados a partir de experiências próprias. Arantes (1982) atenta para o fato de que transformações acontecem mesmo quando existe a intenção de impedir o que ele chama de “deterioração” do tradicional. Isso ocorre porque os significados mudam conforme a mudança de contexto, ainda que os gestos, palavras e demais símbolos sejam os “mesmos” dos que eram atribuídos à “tradição”.

No que tange às folias do Divino Espírito Santo que acionamos nesse texto para pensar a comunicação popular, essa concepção de cultura nos contempla. Como discutiremos mais adiante, as religiões populares trazem para si características de quem as vivencia e, no caso específico do catolicismo popular, existem diferenças no modo de cultivar. De igual modo, as apropriações e construções de funções dentro do giro de folia são diferentes e revelam, inclusive, os avanços e recuos nos modos de viver e expressar, na coletividade, as relações de gênero.

Por essa complexidade, a proeminência de abordagens e métodos que reagem às teorias estruturais e funcionalistas, como no caso específico da escola de comunicação latino-americana, legitima o estudo sobre os atores e grupos sociais em uma ação de visibilidade sobre

a produção de sentidos da cultura popular. Esse movimento se deve justamente ao fato de que é com a concepção dialógica de comunicação, e o olhar voltado para os atores sociais, que o desenvolvimento dos estudos em comunicação se encaminha.

Paulo Freire (1983) foi um dos críticos dessa lógica positivista e extensionista que denota uma transmissão de causa e efeito. Das contribuições do pensamento freireano, está a estrutura horizontal de comunicação, que remete às práticas emancipadoras e contrapõe o paradigma de comunicação enquanto extensão e simples transmissão de informação. Porém, ao passo em que recriar uma identidade em um ambiente permeado por um sistema que induz a reprodução do pensamento hegemônico se torna um desafio, também é desafiador ressignificar o uso dessas abordagens.

Apesar de construir um argumento a partir de uma ação relacionada à educação rural, a crítica de Freire (1983) sobre a ineficiência e rispidez dos modelos de difusão/extensionismo evidencia a relação intrínseca entre comunicação e diálogo. Isso porque a circularidade é apresentada como um conceito mais coerente com as interações entre os sujeitos inseridos em um sistema cultural. Como consequência dessa reflexão, a linearidade nos processos comunicacionais se torna uma forma distinta, mais próxima a transmissão de informação e não a troca. Para Beltrán (2015), existe uma diferença marcante entre os conceitos de comunicação e informação que é a questão da informação se basear em uma narrativa apenas unilateral. O que reforça, ainda mais, nossa defesa de que a comunicação se substancia na troca.

Para que a comunicação fosse entendida enquanto processo, a escola latino-americana se reaproximou das Ciências Sociais, sobretudo da Antropologia. Esse movimento permitiu também entendermos a cultura que permeia os processos comunicacionais a partir de um ponto de vista mais complexo. Para Marques de Melo (1999), a aproximação com a cultura foi um modo de buscar solucionar os impasses gerados pela indústria midiática, pois foi feito um exercício de retomada e/ou construção de uma identidade latina na academia. Esse movimento contribuiu, ainda, para a reafirmação da importância do contexto social e suas implicações nas relações em sociedade.

Para Martín-Barbero (1997), o ressurgimento da cultura popular nas pesquisas em comunicação alterou a dinâmica que colocava as classes populares em situação de subalternidade e passividade. Porém, cabe ressaltarmos que a construção desse mecanismo teve início quando a cultura passou a ser entendida como um dispositivo de conflito entre o que se denominava o erudito e o folclórico. Aos sistemas simbólicos populares eram atribuídas, pelas

culturas hegemônicas, características que as deformavam, reduzindo seus sentidos a um espetáculo do riso ou do grotesco enquanto atributos de pouco valor.

A própria hierarquização de “alta” e “baixa” culturas são pontos conflitantes e problemáticos. DaMatta (1986, p. 124) é um crítico dessa segmentação, pois percebe essa multiplicidade de culturas como “diferentes modos de sentir, celebrar, pensar e atuar sobre o mundo e esses gêneros podem estar associados a certos segmentos sociais”. Nessa direção, a classificação dualista, em certa medida, reforça um lugar de subalternidade, uma vez que as culturas populares, usualmente, são inseridas no espectro de “baixa” cultura. Mas, com os estudos sobre as culturas populares no contexto latino-americano, foi possível perceber um espaço afirmativo e contra-hegemônico.

Em um contexto em que a mentalidade de colonizado ainda se fazia presente, voltar o olhar, reflexões e discussões para questões locais reforçava uma procura pela emancipação também na dimensão cultural. A imprensa popular, como conta Martín-Barbero (1997), foi uma importante ferramenta nesse processo, uma vez que o conteúdo veiculado se relacionava com assuntos internos. Assim, ao produzir um conteúdo local, a imprensa popular caminhava em uma direção contrária ao que se discutia “no mundo dos periódicos”, como Martín-Barbero (1997, p. 110) chama o ambiente externo às relações de sociabilidade popular e que podemos entender também como os veículos de comunicação de massa<sup>7</sup>.

Por isso, Hall (2009, p. 232) foi assertivo no texto *Notas sobre a desconstrução do “popular”*, ao dizer que a cultura popular “é o terreno sobre o qual as transformações são operadas”. A ressignificação e apropriação dos meios populares diz tanto da relação de classe no popular, quanto da sua importância local. Hall (2009), porém, nos lembra que a cultura não se resume apenas em tradições como meios de resistência, pois não possuem uma origem ou uma significação inalterável e fixa. Esse movimento puramente semiótico foi percebido

---

<sup>7</sup> O uso do conceito de “massa” nos estudos em comunicação se aproxima do processo de globalização em que as produções midiáticas se ampliaram em alcance e expansão. Porém, junto com esse termo vem à tona o esquema de emissor – mensagem – receptor em que os sujeitos considerados “receptores” de informação eram entendidos como passivos e/ou manipuláveis, posicionamento que é discutido e contraposto pela escola latino-americana. A conclusão que chegamos a partir do que Martín-Barbero (1997) propõe discutir, apresenta uma demarcação de um tempo histórico em que a expansão do meio técnico-científico-informacional e o advento da internet não havia alcançado as proporções observadas no contexto atual, em 2019. Com isso, quando nos referimos aos veículos de comunicação de massa, estamos falando de grandes conglomerados de mídia que nas décadas de 1970, 1980 e 1990 assumiam o protagonismo no processo comunicacional midiaticizado. Todavia, atualmente, como podemos observar nas pesquisas de Beatriz Dornelles (2010), a produção de jornais locais, incluindo os comunitários e populares, conquistam espaços por meio da difusão na internet e, através da globalização, as imprensas locais, especialmente a de pequenos centros, utilizam essas técnicas e tecnologias para a construção de sentidos relacionados ao próprio local, em que o localismo e território justificam sua razão de ser.

também por Geertz (2008), para quem a cultura são teias de significado que “conectam” os sujeitos, “[...] uma ciência interpretativa, à procura do significado” (GEERTZ, 2008 p. 10).

Uma vez que as pessoas não estão isoladas no mundo social e são perpassadas por tramas igualmente complexas, suas realizações e contradições representam seu modo de existir, ao mesmo tempo em que permitem formulações de esquemas próprios para a continuidade de sua sobrevivência (ALVES, 1982). Como comenta Arantes (1982), os elementos culturais só o são enquanto assimilam significados em um contexto e grupo social. Um dos modos pelos quais entendemos a complexidade das estruturas simbólicas desses sistemas culturais, é por meio da comunicação popular, sobretudo no contexto latino-americano.

A interpretação que fazemos sobre comunicação popular parte de Peruzzo (2008), que define o conceito como o resultado da ação de grupos populares que desenvolvem um diálogo em canais próprios de comunicação. A mobilização coletiva, formação de movimentos e organizações populares são categorias que se relacionam e, com o fundamento de Hall (2009) e Dias (2011a), percebemos a existência da comunicação popular via formulação e experimentação de estratégias frente ao que consideramos, atualmente, como hegemônico.

A comunicação popular enquanto conceito trabalhado nas pesquisas em comunicação, representa um importante passo para o contexto latino-americano. Dentre as principais alterações, Berger (2011) pontua as inserções de novos referenciais teóricos e metodológicos e a aproximação com o campo social, em outras palavras, o exercício de pesquisa para além das paredes de uma sala de estudo. Como consequência dessa mudança, se dá o reposicionamento da comunicação de massa, com os meios, canais e mensagens, para um lugar relacional, de modo que a cultura ocupasse um lugar de protagonismo.

Conforme expõe Peruzzo (2008, p. 369), o esforço da escola latino-americana em entender a comunicação a partir do social, também “[...] buscava alterar o injusto, alterar o opressor, alterar a inércia histórica que impunha dimensões sufocantes, através de uma vocação libertadora que se nutria por uma multiplicidade de experiências comunicativas”. Assim, é válido ressaltarmos a relevância das pesquisadoras e pesquisadores latinos no processo de mudança do paradigma comunicacional que, como ressaltou Berger (2011), também contribuiu para o fortalecimento de grupos minoritários.

Com isso, as pessoas que se engajam a investigar o popular, segundo orientação de Alves (1986, p. 121), devem se debruçar na “análise histórico-social do como e do porquê das expressões culturais”. Em outras palavras, o autor explica que não é necessário firmar um posicionamento pró-folclore ou pró-predominância do popular sobre os meios de comunicação

de massa, basta buscar entender verdadeiramente os fatores envolvidos nesse processo. Assim, a comunicação popular se firma enquanto uma tentativa de reconhecer as interações da sociedade e suas experiências coletivas.

Por essa razão, a definição de Peruzzo (2008, p. 375) de que a comunicação popular é “[...] uma comunicação que tem o ‘povo’<sup>8</sup> (as iniciativas coletivas ou os movimentos e organizações populares) como protagonista principal e como destinatário [...]”, fundamenta o estudo das interações que ocorrem entre os sujeitos, mas que entendemos como um movimento que parte da comunicação popular e avança em dimensões que permitem, efetivamente, o exercício dessa prática que busca não apenas resistência, mas também, um agir em liberdade. De fato, a inserção da cultura popular nos estudos em comunicação provocou alterações na lógica até então vigente, de ordem não somente acadêmica e teórica como, principalmente, prática. A partir deste ponto, avançamos o debate sobre as dimensões conceituais que entendemos como importantes para compreender o processo comunicacional no contexto cultural.

## 2.2 SOCIABILIDADE E DISPOSITIVOS INTERACIONAIS

Ao assumirmos a premissa de que a sociedade sempre se comunicou (BRAGA, 2012), temos a interação enquanto ambiente para a comunicação. Portanto, no contexto da comunicação popular, a sociabilidade aparece como elemento que indica as bases para a construção de um processo comunicacional fundamentado na troca e no diálogo. Simmel (1983, p. 169), que trabalha o conceito, explica que as pessoas se unem em sociação por impulsos e propósitos nos quais existe “[...] a mútua determinação e interação entre os elementos da associação”. Essa forma de interpretar a sociabilidade e os enredos que ela substancia, nos direciona ao pensamento em rede.

Entender essa forma de pensar e agir em rede implica em demarcar que embora a era técnico-científica-informacional tenha se desenvolvido e ampliado suas ferramentas de comunicação, as redes de sociabilidade, no contexto externo ao virtual, ainda existem e fazem parte de sistemas culturais. Manuel Castells (2005), que estuda as redes na denominada Era da Informação, reconhece a existência e relevância de redes não midiáticas, pois ao considerar

---

<sup>8</sup> Por reconhecermos que “povo” é um conceito complexo nas Ciências Sociais, ressaltamos que, para fins desta pesquisa, reconhecemos que o termo deve ser colocado em contexto para que possa ser entendido. Essa adequação deve ocorrer por meio de uma realização histórica “[...] cuja composição e cujos interesses variam em função de fatores determinantes, estruturais e conjunturais, constituindo-se sempre num todo plural e contraditório”, conforme postula Peruzzo (1998, p.118).

que a tecnologia é incorporada na vida das pessoas, o autor confirma que as redes de sociabilidade sustentam as interações humanas de modo independente dos processos de virtualização e mediação.

A cultura de bairro e a discussão sobre as praças que Martín-Barbero (1997, p. 274) faz em *Dos meios às mediações* também contribui para a leitura dessas relações que se estabelecem em espaços interpessoais, basta retomarmos a síntese de que “o bairro proporciona às pessoas algumas referências básicas para a construção de um *a gente* [...]” (Grifo do autor). Ainda que o autor não discuta sociação, são apresentados elementos utilizados para a sociação no que corresponde à comunicação popular. Ao falar de uma referência, Martín-Barbero recupera a noção de pertencimento que possibilita a construção de uma relação densa e estável, mesmo fora de círculos familiares, através do reconhecimento e afinidade.

Assim, esse referencial que possibilita a criação de uma rede de sociabilidade pode ser, inclusive, a devoção a um santo ou a memória de uma reza ou festa que atravessa diferentes gerações. Por expressar os interesses de um coletivo, como explica Peruzzo (1998), podemos entender que a realização da folia do Divino Espírito Santo, festa que depende do interesse comum e de uma sociação para ocorrer, se insere na dimensão das estratégias da comunicação popular. Essa leitura, no entanto, não é inédita, tampouco incomum nos estudos sobre o catolicismo popular, como podemos observar nos trabalhos de Marques Gonçalves (2014) e, especialmente no de Oliveira et.al (2016), que desenvolveu o conceito de sociabilidade tradicional para designar a união de pessoas no espaço rural em prol da realização de festas religiosas.

Como percebemos a comunicação popular a partir da perspectiva de que as redes de sociabilidade se sustentam em relações interativas de troca (SIMMEL, 1983), se torna coerente – e necessário – entendermos o processo comunicacional por meio do fenômeno de dialogicidade que ocorre nessa relação. Paulo Freire (1983) é quem contribui com nossa proposta por ter sido um dos pioneiros a postular sobre o aspecto processual e dialógico da comunicação, ao qual Dias (2014) e Lima (1981) se baseiam para defender o diálogo enquanto condição da existência humana e da comunicação, de modo semelhante a Braga (2012) e a referida relação intrínseca entre interação e comunicação.

Ao associarem a autonomia e o diálogo com a troca e o aprendizado, Dias (2014) e Lima (1981) trazem um sentido que remete ao uso social desses conceitos, na medida em que a ideia de comunicação freireana se fundamenta em uma dimensão comprometida com a justiça social. Mesmo que a comunicação popular, desenvolvida por meio do diálogo, ainda apresente um

ideal a ser alcançado, o argumento que sustenta essa construção contribui para que possamos perceber a comunicação pelo ponto de vista de seus usos sociais e culturais.

Portanto, a comunicação popular encontra solo fértil na cultura popular, visto que os sujeitos que constroem as relações e significações do espaço estão no exercício genuíno da autonomia e, teoricamente, prontos para relações de troca e diálogo. De acordo com Lima (1981, p. 118), quando o “[...] objeto do conhecimento se torna o termo exclusivo do pensamento – e não o seu mediador – não pode haver nem diálogo nem comunicação. Pode ocorrer transmissão, conquista, invasão e manipulação, mas não comunicação”. Essa citação evidencia a reciprocidade como indicadora de um processo comunicacional, ao mesmo tempo em que fala da impossibilidade de pensarmos comunicação por um viés de transmissibilidade.

O diálogo, portanto, se caracteriza como um meio pelo qual a interação entre os sujeitos se torna possível. No conceito de sociabilidade, Simmel (1983, p. 177) observa que “[...] entre todos os fenômenos sociológicos, com a possível exceção de ‘olhar um para o outro’, a conversa é a forma mais pura e elevada de reciprocidade”. A não pretensão de ultrapassar a condição de meio em uma relação, faz com que a reciprocidade seja apresentada como um dos elementos da conversa, segundo o autor.

Nesse sentido, as redes de sociabilidade, sustentadas pela troca e dialogicidade, podem ser entendidas como parte da composição de uma lógica de comunicação popular, visto que esta, “[...] não se caracteriza como um tipo qualquer de mídia, mas como um processo de comunicação que emerge da ação dos grupos populares” (PERUZZO, 2008, p. 368). Neste caso específico, a sociabilidade permite que a comunicação popular promova uma perspectiva de não perceber o interlocutor como um receptor passivo no processo comunicativo.

Embora Simmel (1983) não atribua à sociabilidade uma referência que proponha pensar um conteúdo que sobressaia à própria interação, é possível reinterpretarmos esse sentido percebendo a comunidade como fato social. Como consequência desse movimento, identificamos a comunicação como um elemento que perpassa as construções e instituições organizacionais. Tão logo a sociabilidade entre os sujeitos se apresenta enquanto um espaço potencial onde se constroem relações de dialogicidade fundamentadas na troca de símbolos e significados, pressupostos do que defendemos como comunicação popular.

A hipótese da dialogicidade freireana nos permite reconhecer o diálogo como uma troca não apenas linear entre duas pessoas, mas sim como uma verdadeira rede, envolvendo diversas instâncias alcançadas pelo caráter social e político do diálogo. De acordo com Braga (2011a), as interações sociais atuam como lugares em que a comunicação ocorre e, assim, corrobora com

a construção de um argumento que nos fundamenta pensar a sociabilidade como palco de ocorrência da comunicação popular. Entretanto, para que de fato esse processo comunicacional seja composto, é necessário o acionamento de dispositivos que fazem a mediação dessa troca. Por entender a comunicação como uma tentativa, Braga (2010) busca no contexto processual e na interação a justificativa de que a sociedade gera dispositivos sociais para se comunicar.

A partir deste olhar, o diálogo se distancia por completo da apreensão originária do senso comum que o trata enquanto uma simples conversa que não exige a promoção de sentidos. Passamos a ver o diálogo, portanto, como um dispositivo que, quando acionado por atores sociais, contextualizados em uma cultura popular permeada por redes de sociabilidade, promove, de fato, um processo comunicacional complexo. O conceito que Dias (2014, p. 342) traz sobre diálogo evidencia esse fator, ainda que no texto original o argumento tenha sido construído para elucidar a educação midiática: “Se não há modificação mútua e constante, não está aí estabelecido o dialogismo, não há interação humana, não se constrói o processo comunicacional efetivamente”.

Com o argumento de Dias (2014) sobre a impossibilidade de considerar a existência do diálogo sem uma transformação e o envolvimento de todos os interlocutores, validamos a premissa de que o diálogo, em uma rede de sociabilidade, não existe tão somente para mantê-la. Simmel (1983, p. 171), de quem buscamos ressignificar a relação entre o conceito de sociabilidade e diálogo, aponta como limiares os aspectos objetivos e subjetivos dos indivíduos que, segundo o autor, permitem uma transposição que modifica o princípio formativo das sociações para uma conexão formalista e “superficialmente mediadora”.

Entretanto, por mais que as sociações suscitem a discrição nos aspectos individuais em prol de uma construção coletiva, a apreensão dessas relações na configuração de uma rede pressupõe uma densidade que não apresenta coerência com o “superficial”. A cultura popular do bairro e os campos sociais, pelo olhar de Martín-Barbero (1997), evidenciam essa questão porque nos mostram que os laços também são formados como uma consequência de um contexto complexo em aspectos políticos e socioculturais.

Além do campo em que ocorre a comunicação, existem os chamados dispositivos que são acionados para que o processo comunicacional, de fato, ocorra. José Luiz Braga (2011a) desenvolveu o conceito de dispositivos interacionais, a partir dos trabalhos foucaultianos, para estudar mediatização e processos sociais. Por entender a comunicação enquanto uma tentativa, o autor apresenta uma primeira conceituação de dispositivos interacionais em um texto homônimo e demarca a interação como fator importante para a comunicação.

Podemos então considerar que “dispositivos de interação” são espaços e modos de uso, não apenas caracterizados por regras institucionais ou pelas tecnologias acionadas; mas também pelas estratégias, pelo ensaio-e-erro, pelos agenciamentos táticos locais – em suma – pelos processos específicos da experiência vivida e das práticas sociais (BRAGA, 2011b, p. 11).

Conforme elucida Braga (2011b), esses dispositivos surgem a partir dos processos de interação e, por isso, são permeados pelos contextos significativos de sua produção. Nesse sentido, mais uma vez percebemos que as redes de sociabilidade atuam enquanto espaços para produção da trocas e processos comunicacionais. Propomos pensar, portanto, que a comunicação popular pode ocorrer através do acionamento desses dispositivos<sup>9</sup>. A busca por apreender o processo comunicacional pelas práticas sociais fundamenta um caminho que nos fortalece pensar no processo comunicacional interpessoal que decorre das ações das rezadeiras, foliões e devotos no contexto da folia do Divino Espírito Santo que estudamos. Por se tratar de um contexto composto por um número limitado de pessoas, é possível entendermos esses atores sociais como componentes de uma rede de sociabilidade que não somente aciona dispositivos interacionais, como também, cria e ressignifica a dimensão simbólica da cultura popular que vivenciam.

Braga (2011b, p. 5) propõe uma hipótese de investigação que coloca os dispositivos interacionais em um lugar de observação, em razão de que “[...] cada episódio comunicacional, na sua prática de fenômeno em ação, recorre a determinadas matrizes interacionais e modos práticos compartilhados para fazer avançar a interação”. As matrizes, segundo o pesquisador, são correspondentes aos dispositivos interacionais, todavia, são denominadas desta forma porque estão inseridas em um ambiente social que, por meio da cultura, são reelaboradas e criadas conforme o processo de interação entre os sujeitos envolvidos e a determinação de regras, valores e códigos.

Assim sendo, interpretamos os dispositivos interacionais como ferramentas culturais que, por consequência disso, demandam um contexto para produzirem sentido. Devido à dimensão que o autor destaca como “local de observação”, esses dispositivos requerem um

---

<sup>9</sup> Reconhecemos que no texto *Dispositivos Interacionais*, Braga (2011b) elucida as contribuições que esse novo conceito pode agregar aos estudos referentes a mediatização. Porém, compreendemos que, de maneira semelhante, esse conceito também pode ser atribuído para as demais “tentativas” de comunicação popular que, nesta pesquisa, propomos pensar. Quando o autor menciona que “tratar de ‘dispositivos’ permite incluir as mediações que o usuário traz para a interação” (BRAGA, 2011b, p. 11) podemos tanto entender a circulação mediática pelo uso de meios de comunicação na era técnico-informacional como a circulação que ocorre nas redes de sociabilidade através do diálogo e no contexto de uma folia, através do acionamento de dispositivos que se relacionam com a cultural local. Esses dispositivos interacionais relacionados à manifestação do catolicismo populares serão abordados minuciosamente em um capítulo específico para essa discussão.

olhar que perceba a diversidade de códigos mencionados por Braga (2011a). Tais elementos podem ser concebidos como “sistemas de normas, processos instituídos”, possíveis de serem acionados pelos sujeitos para objetivos específicos ao longo de uma interação, por exemplo (BRAGA, 2011a, p. 6). Dentre os objetivos que podem suscitar o surgimento de uma rede de sociabilidade e o acionamento de dispositivos interacionais para a ocorrência de um processo comunicacional, está a organização e realização de uma festa popular. Em razão da proximidade desses conceitos com a cultura, se torna coerente pensarmos essas dimensões do que já foi estudado sobre a folia do Divino Espírito Santo.

### 2.3 CATOLICISMO POPULAR E FOLIA

No catolicismo, o Espírito Santo representa a terceira pessoa da Santíssima Trindade, que simboliza o amor e a união entre as outras duas pessoas<sup>10</sup> da Trindade, Deus, na figura de pai, e Jesus Cristo, na figura de filho. Essa interpretação advém do novo testamento bíblico e é, por diversas vezes, associada a Jesus Cristo, desde sua concepção até o seu batismo (ETZEL, 1995), como um elemento espiritual associado a uma pomba que representa a pureza. Baseado no que diz a literatura cristã, a iconografia da celebração dessa santidade tem como principal símbolo a pomba branca.

Os simbolismos apropriados da cultura popular cristã permitem a construção de uma religiosidade própria que relativiza o poder da igreja. As disputas e tensionamentos entre o catolicismo oficial e o catolicismo popular evidenciam essa questão e o modo de festejar as folias reforçam uma vivência, dentro do catolicismo, contra-hegemônica. As danças nas folias aqui estudadas, especialmente a catira e a curraleira, são representativas dessa presença do povo nos ritos foliões. Pela musicalidade, movimento de corpos e letras cantadas, as foliãs e foliões contam suas histórias, recuperam memórias do grupo coletivo ou simplesmente trocam “causos”. Apesar de não ser um ato litúrgico como de costume nas práticas institucionais da religião, as danças integram o círculo da dádiva que é acionado nos giros de folia, além de serem um momento de reafirmação de laços e de fortalecimento da sociação, sobretudo, entre os foliões.

Em uma das pesquisas sobre o catolicismo popular goiano, Brandão (2004) conversou com um devoto que afirmou que a igreja acaba quando não mais tiver a festa em louvor ao

---

<sup>10</sup> O uso do termo “pessoas” em referência à Trindade cristã se justifica por ser um elemento ênico do campo de pesquisa.

Divino Espírito Santo. Essa questão demonstra que a relação dos devotos com as festas de padroeiros e santos deriva de um processo de ressignificação que mantém, insere e exclui elementos conforme necessidade ou desejo dos grupos que vivenciam sua religiosidade (PARKER, 1995). Para além disso, essas festas integram o sistema cultural da sociedade e, por isso, despertam particular identificação em alguns dos seus atores sociais que percebem a folia como parte da identidade local.

A complexidade e pluralidade das formas populares, como explica Martín-Barbero (1997, p. 272), estimula essa prática da autonomia, pois propõe um movimento contrário à homogeneização “que esmaga e dissolve essa pluralidade e essa complexidade não vem apenas do imaginário propagado pela cultura de massa, mas também de uma razão política [...]”. Sendo a cultura popular contra-hegemônica, e trazendo esse sentido para o contexto das folias de santos, a mesma pluralidade e complexidade que fundamentam a construção do que entendemos como as redes de sociabilidades colaboram para a perpetuação de uma festa secular<sup>11</sup> e que existe em Goiás desde meados do século XVIII<sup>12</sup>.

O modo como os atores sociais interferem e adaptam as culturas consideradas “tradicionais”, sustenta a interpretação que Brandão (1978) faz desse processo, que o conduz, inclusive, a atribuir às trocas simbólicas (serviços, posições, articulações, dentre outros) a constituição de uma festa de santo. Por causa das trocas simbólicas comporem um fenômeno religioso, traduzidas como tradições, formam-se sistemas de vínculos espirituais que inserem os devotos no círculo da dádiva maussiana de um modo semelhante a um contrato social.

Posto que a cultura é pública (GEERTZ, 2008), a folia do Divino Espírito Santo, enquanto festa popular, manifesta não apenas a força do lugar, como possibilita a reconstrução do tecido simbólico. Os ritos populares, conforme aponta Parker (1995, p. 163), são capazes de recuperar “[...] identidades sociais anteriores que se concretizavam por meio da devoção a este ou àquele santo, conformando assim um emblema de identificação coletiva que volta a se ligar com os laços da comunidade primordial”. Por ser algo que foge da rotina da comunidade, as

---

<sup>11</sup> Segundo Abreu (1996) e Etzel (1995), a festa em louvor ao Divino Espírito Santo foi instituída pela rainha Isabel de Portugal no século XIV.

<sup>12</sup> De acordo com Brandão (1978), a folia do Divino Espírito Santo deriva de uma forte devoção presente entre os núcleos religiosos populares do Centro-Oeste que começaram a celebrar a festa no período de mineração do ouro deixando o festejo como legado, especialmente, para as antigas cidades goianas do século XVIII, mas que não se propagou com o mesmo fervor nas cidades surgiram após o ciclo do ouro. Além disso, cabe ressaltarmos que as folias em louvor ao Espírito Santo foram retiradas da ortodoxia da igreja católica durante a inquisição e, apenas após o fim das perseguições, o culto ao Espírito Santo foi reintegrado depois de ser “descaracterizado o seu aspecto mais acentuadamente apocalíptico” (BRANDÃO, 1978, p. 65).

redes de sociabilidade se refazem – ou se adensam - com a intenção de dar continuidade a uma um modo de vida que produz sentidos para aquele grupo social.

No mesmo sentido em que a folia e seus ritos possam ser percebidos como “[...] espelhos, mesmo que estereotipados, da própria sociedade” (SANTOS, 2008, p. 110), também intermediam uma relação em que os sujeitos reconstruem, em um definido espaço de tempo, suas funções na sociedade capitalista por meio da mudança na rotina. Pela vivência dessa religiosidade que, apesar de popular, traz resquícios de uma imposição advinda do processo de colonização e sacralize uma ordem social desigual, a autora não acredita que o catolicismo popular seja um caminho pelo qual as pessoas superem suas condições de vida. Para ela, ele apenas amortiza o sofrimento e oferece um modo de sobrevivência frente às dificuldades impostas (SANTOS, 2008).

Nessa lógica, percebemos que o enfrentamento dessas questões socioeconômicas e culturais também perpassa a relação do indivíduo-coletivo e a religiosidade. Não é possível negar que as folias sejam resultado de um processo que provocou o apagamento e silenciamento de religiosidades não-cristãs, seja dos povos nativos, seja das pessoas negras que foram sequestradas de suas terras para serem exploradas no Brasil colonial. Ainda que esse tema seja aprofundado nos diálogos mais adiante, cabe ressaltar que esses grupos que residiram no interior do país recebendo a “catequização” do padroado também imprimiram suas identidades por meio de ritos e símbolos que formaram novas religiosidades.

Não por acaso, atualmente as folias também invocam uma memória que aciona o pertencimento local. Brandão explica essa relação de conexão com o lugar pelo modo com que a festa modifica não somente a rotina da sociedade local, mas, especialmente, a rotina dos participantes “[...] como um ritual ao mesmo tempo ‘de crença’ católica e ‘do nosso folclore’, a Festa é simbolicamente um modo de culto ao Espírito Santo, organizado para assumir a forma coletiva de um acontecimento ‘da cidade’” (BRANDÃO, 1978, p. 49). A partir disso, é possível defendermos que a religiosidade se manifesta enquanto uma das estruturas que sustentam as relações sociais, como pontuam Parker (1995) e Mauss (2013). A comunicação popular inserida nessa conjuntura pressupõe a construção de uma relação comunicacional dialógica e, portanto, orgânica e cíclica. A autonomia para imprimir discursos e compor interações revela as consequências do diálogo enquanto proximidade, o que Simmel (1983) considera uma manifestação genuína de reciprocidade.

Na interação do pensamento simmeliano não são as funções que designam o caráter de sociabilidade, mas sim o agrupamento das ações sociais, ou seja, são as relações que se

estabelecem nas redes. Por ser um ato social e comunicacional, a folia de santos se apresenta como um *locus* de pesquisa complexo. No contexto das folias do Divino Espírito Santo em São João D’Aliança e Formosa, a devoção e a fé cristã aparecem como elementos de sociação entre os moradores, muito em razão do perfil rural-urbano<sup>13</sup> e católico. O Censo Demográfico, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2010, averiguou as religiões declaradas pelos moradores dessas cidades e, nas duas, o catolicismo apresenta maior quantitativo, conforme demonstra a Tabela 1.

**Tabela 1** – Religiões presentes em São João D’Aliança (GO) e Formosa (GO) – Por pessoa

| <b>Religião</b>                                    | <b>Moradores<br/>São João D’Aliança (GO)</b> | <b>Moradores<br/>Formosa (GO)</b> |
|--|--|-----------------------------------|
| Católica Apostólica Romana                         | 6.546  | 71.558                            |
| Católica Apostólica Brasileira                     | -  | 11                                |
| Católica Ortodoxa                                  | -  | 21                                |
| Evangélicas  | 2.336  | 20.211                            |
| Sem religião                                       | 829  | 4.385                             |
| Testemunhas de Jeová                               | 148  | 709                               |
| Espírita   | 125  | 2.355                             |
| Judaísmo   | -  | 11                                |
| Tradições esotéricas                               | 82   | 92                                |
| Tradições indígenas                                | -  | 51                                |
| Espiritualista                                     | 60   | 195                               |
| Outras religiosidades cristãs                      | 46   | 98                                |
| Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias | 32   | 67                                |
| Não sabe   | 30   | 78                                |
| Não determinada e múltiplo pertencimento           | 19   | 103                               |
| Umbanda e Candomblé                                | 4  | 49                                |
| Budismo  | -  | 54                                |
| Novas Religiões Orientais <sup>14</sup>            | -  | 37                                |
| <b>TOTAL</b>                                       | <b>10.257</b>                                | <b>100.085</b>                    |

Fonte: Adaptado IBGE (2010)

<sup>13</sup> Em uma pesquisa monográfica realizada em 2013, com título “*Do campo ao urbano: Processo de produção do espaço do município de São João D’Aliança – Goiás*”, foi verificado que o quantitativo de moradores do perímetro urbano foi inferior ao número de moradores da zona rural até o início da década de 1993, quando insumos agrícolas consolidaram as monoculturas na região e obrigaram famílias rurais a arrendarem ou venderem suas terras e migrarem para a cidade. Neste caso específico, o recente movimento de êxodo rural e a ligação com espaços não-urbanos, sobretudo em dimensões econômicas, condicionam uma característica rural-urbana a esta pequena cidade. A tese de Avelar Filho (2015) evidencia que Formosa também possui características rurais relacionadas à agropecuária que fundamentaram tanto a constituição da cidade como ainda mantém o setor econômico atual.

<sup>14</sup> Segundo a descrição do IBGE (2010), foram incluídas em Novas Religiões Orientais a Messiânica Mundial, com 6 religiosos e 31 em uma categoria denominada Outros. Essa questão e também a não separação das pessoas que se declararam pertencentes a Umbanda ou Candomblé sinalizam que a amostra coletada pelo órgão privilegia as religiões judaico-cristãs que se consolidaram nos processos de colonização. No âmbito das religiões cristãs existem subcategorias que indicam fielmente a filiação do morador da cidade, o que não ocorre com religiões de matriz africana e não ocidentais, monoteístas e/ou cristãs.

Neste último censo, o IBGE utilizou como método de coleta de dados a entrevista presencial. O morador podia optar por preencher o questionário pela internet, no entanto, o registro se fazia também pelo computador de mão do recenseador, segundo o IBGE (2012). Para o registro que derivou na Tabela 1, o Censo Demográfico desenvolveu, junto ao Instituto de Estudos da Religião (ISER), uma composição de grandes grupos de religião em que o recenseador encaixava a religião professada pela pessoa. As crianças, por sua vez, foram consideradas como pertencentes à mesma religiosidade expressada pela mãe (IBGE, 2012).

Com base nas informações expostas, percebemos que embora as cidades apresentem quantitativamente uma diversidade de práticas religiosas, a matriz cristã, especialmente a católica, possui maior número de adeptos, com o representativo de 63,82% em São João D'Aliança e 71,52% em Formosa. Essa estatística pode indicar um movimento de retroalimentação da religiosidade popular em relação com o catolicismo oficial. Santos (2008) é quem elabora a discussão de que na trajetória do catolicismo popular em Goiás, os ritos instituídos pelo povo passaram a ser aceitos e incorporados pela Igreja para que deixasse de ser pagão, ao mesmo tempo em que reforçava uma ideia de fortalecimento institucional e do processo de catequização.

A devoção de ambos os catolicismos é uma só? O que posso afirmar até aqui é que suas manifestações e ações são diferentes. O popular é aceito pelo oficial para que este não se torne uma heresia, uma outra religiosidade. O popular seria, majoritariamente, a forma genuína de sobrevivência da fé católica por parte dos mais humildes. Provavelmente o catolicismo oficial pereceria no Brasil sem ele, sem a sua ressonância nas manifestações e nas festas populares, até porque, por mais que o ultramontanismo<sup>15</sup> tenha sido obedecido pelos clérigos, não foi possível a eles retirarem da população local sua cultura, seu folclore e sua percepção a respeito da vida e da religiosidade (SANTOS, 2008, p. 51)

O que se percebe, portanto, é que a forte presença do catolicismo na região coexiste com as tradições de folias de santos, mas isso não significa que as reformas e controle impostos pela Igreja Católica não tenham se estabelecido. A exigência do cumprimento de regras e a necessidade de uma autorização para girar folias na abrangência da Diocese de Formosa, que também inclui São João D'Aliança, é um exemplo de como os agenciamentos de controle institucional se consolidaram e atuam na contemporaneidade. No entanto, as folias são traço da

---

<sup>15</sup> O ultramontanismo, como explica Santos (2008), foi um movimento do século XIX em que a Igreja Católica buscava reorientar e reformar as práticas do catolicismo, sobretudo no interior do Brasil. Em Goiás, o catolicismo ultramontano teria tentado racionalizar a doutrina e erradicar as práticas consideradas “mágicas.

singularidade da religião popular (PARKER, 1995) e, por isso, a consideramos uma prática religiosa que marca a ação em coletividade em um contexto festivo.

Essas características trazem a herança da origem desse festejo “nascido e criado na roça, cultivado nas cidadezinhas do interior, herdeiro de antigas tradições ibéricas [...]” como sinaliza Fernandes (1984, p. 10). De fato, a folia do Divino Espírito Santo chegou ao Brasil com a colonização portuguesa que celebrava o dia de Pentecostes desde o início do século XIV, período anterior à reforma católica (ABREU, 1996). Esse evento corresponde a uma festa em louvor ao Espírito Santo, ao ensejo da celebração de Pentecostes, que remonta o momento em que a liturgia da igreja católica prega que o Espírito Santo desceu sobre os apóstolos e a mãe de Jesus Cristo os batizando com o fogo, de maneira simbólica, inspirando coragem. A festa ocorre no sétimo dia da celebração da ascensão de Jesus e cinquenta dias após o domingo de Páscoa. Essa tradição também integra os festivais judaicos que coincidem com o Pentecostes celebrado pelo catolicismo, como expõe Etzel (1995, p. 33): “O dia de Pentecostes tem correspondência na religião hebraica onde o termo hebreu *shabüöth* refere-se ao festival que começa cinqüenta dias depois da Páscoa e marca o fim da colheita do trigo”.

Embora o contexto desta manifestação contenha atribuições específicas do seu lugar de origem, possui também similaridades observáveis nos trabalhos acadêmicos que utilizam a folia como objeto de pesquisa. A presença da comunicação nos trabalhos que versam sobre a folia, dialoga com uma concepção ampla do conceito. Isso indica que Freire (1983), ao pensar os processos comunicacionais a partir da possibilidade de troca, também contribui para a compreensão dos estudos de Avelar Filho (2015), Marinho (2012), Kodama (2009), Marques Gonçalves (2014), Mendes (2016), Silva (2009), Silva (2015) e Rezende (2015), que constroem como escopo a ser investigado as folias populares de santos católicos.

A folia, enquanto uma ação que requer participação e envolvimento direto e indireto de devotos de um santo e/ou divindade, suscita a união de indivíduos em suas afinidades, das quais entendemos como sociações. Nesse sentido, não é raro percebermos nos trabalhos que desenvolvem esse tema, a interpretação de que o ritual é um encontro prazeroso para o acontecimento, como ponderou Marinho (2012). Marques Gonçalves (2014) corrobora acrescentando que a folia pode ser um caminho para a formação e consolidação de grupos sociais em outros espaços, ou seja, também pode ser um espaço para criação de novas redes de sociabilidade.

Dentre as pesquisas citadas, houve uma reiterada citação ao circuito da dádiva de Marcel Mauss (2013) para justificar a circularidade dos bens culturais, substanciada pela troca e

comunhão de valores, que foram averiguadas por Avelar Filho (2015). O círculo da dádiva de Mauss consiste em dar, receber e retribuir e, assim, em muito se assemelha com a prática estimulada pelo giro da folia e rituais desencadeados que demarcam a necessidade da perpetuação da prática enquanto um compromisso do qual não se pode fugir. Silva (2009) desenvolveu um estudo etnográfico na folia do Divino Espírito Santo de São Luís do Paraitinga e Lagoinha, estado de São Paulo, onde averiguou a experiência e devoção dos grupos envolvidos na celebração religiosa. Ao acompanhar por nove dias o giro da folia, a pesquisadora compreendeu que este rito mimetiza a circulação da dádiva, uma vez que é por ele que se realizam as trocas, os causos, os milagres e a bênção do Divino.

Por essa razão, a pesquisadora é assertiva ao afirmar, com base nos relatos dos interlocutores com quem ela se relacionou durante a pesquisa de campo, que “o giro da folia é um *caranguejar*”, posto que não é retilíneo com direção a um único destino, mas sim, “o espaço da viagem, a travessia da repetição” (SILVA, 2009, p. 50. Grifo da autora). Essa afirmação demonstra que, para aqueles foliões, o círculo desenvolvido no caminho possui um significado maior do que simplesmente fechar o trajeto do giro. Essa relação com o giro de folia também foi observada nas incursões em campo em 2018 e 2019 e contribui para a hipótese apresentada ao grupo e confirmada de que a folia é um modo de vida para o “povo do Paranã”.

No giro são feitas visitas em residências que podem ter sido, ou não, escolhidas previamente. A decisão do itinerário e da execução deste ritual depende do grupo que o organiza e do contexto em que está inserido. Tanto Brandão (1981), quanto Silva (2009) comentam sobre a prática de se percorrer o giro de folia a cavalo, no entanto, cabe ressaltarmos que, atualmente, esse não é o único modo de se fazer o trajeto. Além de também ser percorrido a pé, alguns trechos podem ser feitos de carro, o que propicia, inclusive, a inclusão de indivíduos que possuem limitações físicas ou tenham idade avançada, conforme observamos na folia da fazenda Monte Alto.

O empenho organizacional que podemos notar a partir da leitura dos trabalhos sobre folias, justifica o forte vínculo entre os sujeitos e o sagrado. Com isso, a lógica de Bourdieu (2015) sobre a organização ser uma demanda dos ritos religiosos, se torna coerente com a comparação feita por Kodama (2009) acerca dos processos comunicativos, no contexto da folia, serem manifestações derivadas da urgência em sacralizar o espaço entre os pares. Essa interação, segundo a autora, ocorre por meio de trocas afetivas, gestos, ações e olhares.

Para além da troca, Rezende (2015) indica a memória como elemento agregador da folia. Na pesquisa sobre os festejos do Divino Espírito Santo em Santa Cruz de Goiás, o autor

identificou o cantório, encenação, abundância, comensalidade e demais elementos como ações que reativam a memória individual e coletiva. A relação entre a folia e a memória também é identificada por Silva (2015), porém, enquanto saudosismo devido o iminente desaparecimento dessas celebrações populares no local estudado.

Em um estudo exploratório, realizado em maio e junho de 2014, em Araguaína, no Tocantins, o pesquisador conversou com moradores de 40 a 60 anos de idade para descrever a folia do Divino Espírito Santo e a devoção popular no período de 1970 a 2014 (SILVA, 2015). A questão geracional parece ser marcante entre as folias, pois também nas folias que integram o campo de análise dessa dissertação, foi notado uma maior presença quantitativa de pessoas mais velhas e idosas em comparação a pessoas jovens e crianças. Porém, os resultados apresentados por Silva (2015) demonstram um outro estado do grupo de devotos, pois foi percebida a redução no número de foliões, embora ainda persistisse a realização do festejo como um movimento contrário à uma ideia globalizada. A conclusão em que se chegou é que esse movimento decorre justamente porque o global tende a excluir os que não se adaptam às novas tecnologias e aos novos meios de comunicação.

O ponto que possivelmente converge folia e tecnologias foi percebido, *a priori*, por Marques Gonçalves (2014), contudo, com a aproximação da pesquisadora na folia, a organicidade das festas do catolicismo popular se tornou mais evidente. Assim, a hipótese de uma midiatização da folia por parte dos sujeitos que a produzem foi refutada e, com isso, a autora identificou que a midiatização e interação com os meios da Era técnico-científica-informacional corresponde mais a uma percepção à margem das vivências e dos movimentos da festa. Para os devotos, importava mais o envolvimento com os rituais da festa e as amizades construídas do que a midiatização de suas performances.

Nas folias que acionamos nesse estudo, a interação com os meios tecnológicos de comunicação também se mostrou como um elemento não preponderante nas relações locais. A maioria dos foliões utilizam celulares apenas para fins de ligação e, mesmo aqueles que possuem smartphones, o utilizam para registro e consumo de fotografias, vídeos e áudios. Os aplicativos de redes sociais mais utilizados, portanto, são o *WhatsApp* e o *Facebook* como modo de contato com as redes de sociabilidade já alimentadas pessoalmente.

Para exemplificar a efemeridade da relação com esses aparatos nesse contexto, citamos a surpresa da rezadeira Elpídia Pires Ramos ao descobrir que uma gravação feita durante o giro de folia da fazenda Monte Alto em 2018 está disponível na internet, pela plataforma de vídeos *Youtube*. A entrevista concedida por ela para Elias Rodrigues, ocorreu durante o pouso de folia

no sítio de Evenilson Ferreira Dantas, vereador na cidade de São João D’Aliança e conhecido pelos moradores como “Paraíba”. Durante o giro, esse foi o único local em que Elias esteve presente e na oportunidade conversou também com foliões e filmou o cantório de agasalho à noite e de despedida pela manhã. A vídeo<sup>16</sup> publicado só chegou ao conhecimento de Elpídia durante a segunda incursão em campo, ao que ela pediu ajuda para conseguir assisti-lo.

**Figura 1** - Rezadeira assistindo pela primeira vez o documentário que participou



Fonte: Autoria própria (2019)

Fato é que a rezadeira não quis finalizar a visualização do vídeo por tê-lo considerado longo, ainda mais pela questão da internet móvel 3G causar travamento das cenas e dificultar o acesso ao conteúdo. Além disso, outras atividades do giro de folia em curso despertavam mais sua atenção. A hipótese inicial de Marques Gonçalves (2014) em contraposição aos modos como as pessoas devotas vivenciam as folias nos despertam para a observação de Kodama (2009) de que as categorias utilizadas para analisar a folia são externas - éticas -, oriundas de um universo hegemônico e acadêmico e, por causa disso, acabam sendo deslocadas dos rituais

---

<sup>16</sup> O vídeo produzido e publicado por Elias Rodrigues, intitulado Folia do Divino Espírito Santo Formosa São João D’Aliança GO, foi publicado em 18 de setembro de 2018, contendo 34 minutos e 27 segundos de duração. Até o momento da redação desse texto, o alcance da publicação era de 2.552 visualizações. O material pode ser acessado pelo link: <<https://youtu.be/t4xQfD0uUfl>>.

das festas. Mergulhar nas possibilidades do festejo enquanto modo de expressão cultural faz com que o percebamos como ato comunicativo ou atividade performática. Por isso, reconhecemos a impossibilidade de concluirmos essa pesquisa sem o contato direto com o campo social e, sobretudo, sem identificar os atores sociais como produtores do conhecimento do qual nos aproximamos. Para conhecermos os sistemas culturais e as redes de sociabilidade que possibilitam as folias na região, foi preciso uma preparação metodológica que orientou nosso percurso durante os giros.



ve a Rainha  
droeira do Brasil

### 3 SAUDAÇÃO

*Deus vos salve a santidade colocada no altar  
Cobre o altar cá bandeira nós devemos ajoelhar  
Faz alvorada com a bandeira por cima da procissão  
Que a paz está conosco e levantemos meus irmão  
Ofereço a saudação para os anjos lá da glória  
E em nome das três pessoa e a virgem Nossa Senhora*

(Trecho de saudação de altar)

As folias que acionamos nesse texto para pensar a comunicação popular ocorrem em cidades distintas, ainda que envolvam o mesmo grupo de foliãs, foliões e rezadeiras. A primeira incursão ocorreu nos dias 16 e 19 de maio de 2018 na fazenda Monte Alto em São João D’Aliança e a segunda entre os dias 1 e 5 de maio de 2019 no setor Cascalheira em Formosa. As demais semanas de imersão em campo possibilitaram a aproximação necessária para o adensamento das percepções e discussões propostas. Chamamos esse capítulo de “Saudação” porque nos inspiramos no rito que os foliões fazem para cumprimentar o cruzeiro e os mistérios<sup>17</sup> expostos nos altares das casas. Com reverência semelhante, caminhei junto com o grupo de folia dividindo mesas, comidas, choros, risadas, cansaço e conversas. Amparada pela metodologia faço o constante exercício de deslocamento do olhar para apresentar uma interpretação possível do que aprendi no convívio com essas pessoas.

A folia do Divino Espírito Santo da fazenda Monte Alto foi a primeira a ser selecionada porque faz parte do contexto cultural da família de Francisco Soares Filho de quem sou neta e, embora haja uma familiaridade com o encontro, existem aspectos que suscitam novos olhares e interpretações, tornando necessário estranhar o que é familiar, como orienta DaMatta (1987), e, ao mesmo tempo, tornar familiar o exótico. Nosso ponto de partida, portanto, é a familiaridade que consegue abranger dimensões do íntimo e do próximo, tais como repertório de valores e símbolos que possibilitam as identificações dos rituais próprios do grupo. Por isso, propusemos uma aproximação e interpretação dessa cultura por meio da abordagem etnográfica.

Devido o espectro etnográfico, aqui entendemos a familiaridade como conhecimento e intimidade que nos fez refletir sobre o conceito. De acordo com DaMatta (1987, p. 161), “[...]”

---

<sup>17</sup> Mistérios e divindades são modos como os foliões do contexto estudado chamam os santos da Igreja Católica.

quando eu estico o sentido social da familiaridade e suponho que *conheço* tudo o que está em minha volta, eu apenas assumo a atitude do senso comum” (Grifo do autor). O conhecimento científico pode partir desse lugar de noção da coerência interna, contudo, deve de alguma maneira causar estranhamento porque apenas reproduzir os fatos sociais sem comparar e/ou relativizar, não é fazer antropologia (DAMATTA, 1987). Embora esse estudo não seja uma experimentação etnográfica, por utilizarmos elementos dessa metodologia também nos posicionamos de acordo com a dialética de estranhar o familiar e tornar familiar o estranho do etnógrafo que nos auxilia a entender o lugar e as relações que se constroem a partir do campo.

Essa discussão sobre as lentes pelas quais se observa e interpreta as experiências obtidas pelo contato com as pessoas inseridas no ambiente estudado alcança o debate sobre as características do êmico e do ético. Roazzi (1987) apresenta uma síntese da defesa de Kenneth L. Pike pela distinção linguística que torna possível entender que, resumidamente, o êmico se refere aos elementos e características internas enquanto o ético considera o estudo a partir de uma posição externa ao sistema. Portanto, as relações aqui transitam entre o que pertence ao lugar e o que passa a ser inserido através dessa pesquisa, como reflexo evidente no texto que se apresenta enquanto resultado do processo.

Por isso, optamos por utilizar categorias êmicas, inclusive na titulação dos capítulos, observando o modo de falar e os sentidos atribuídos às palavras e ações no local, sem abandonar o caráter ético, uma vez que propomos a interpretação. Em função desta escolha, nos referimos aos cânticos improvisados pelos foliões ao longo da folia como cantorios que é o nome usado pelos sujeitos envolvidos no processo para essa ação. Contudo, ao propormos pensar essa categoria como um dispositivo que é acionado para estabelecer um processo comunicacional, agimos de modo ético.

Como defende DaMatta (1987), a pesquisa de campo também pode ser entendida como um rito de passagem, na medida em que permite novas formas de socialização e vivências que extrapolam os domínios do “exótico” e do “familiar”. Desse modo, ainda que utilizemos as categorias êmicas e propomos entender “a forma e a força da vida interior de nativos” (GEERTZ, 1997, p. 107), as interpretações expressam características de filiação ética. Além disso, não há como negar como as leituras e discussões interferem no modo como entendemos a folia e os devotos.

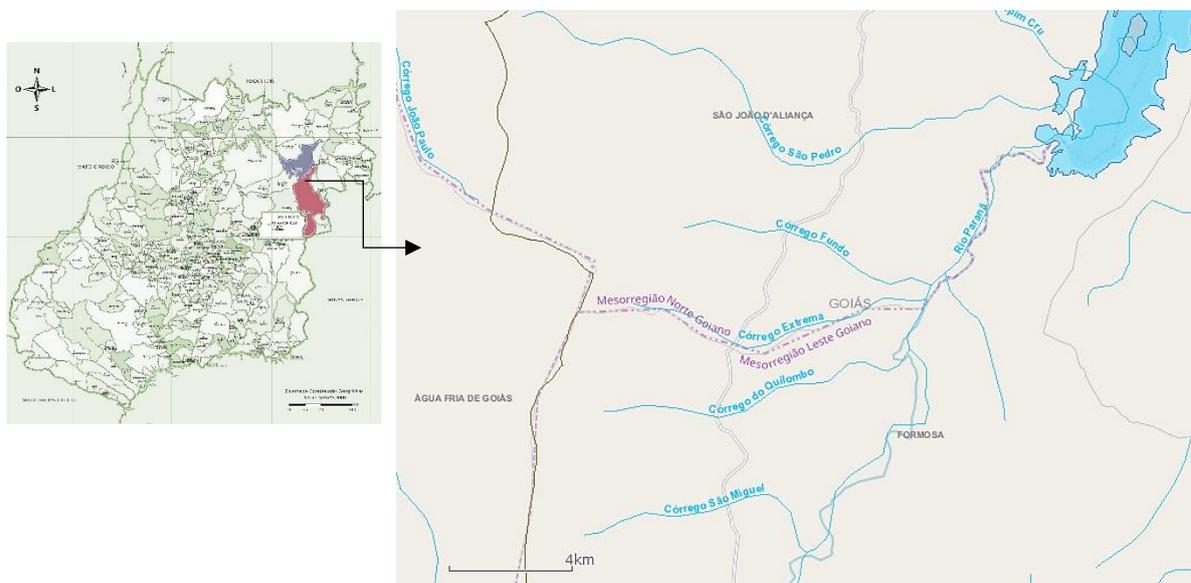
### 3.1 RELAÇÕES DO LUGAR E DAS PESSOAS

O trabalho de DaMatta (1986a) nos auxilia a destituir a concepção hierárquica da composição de culturas, ao mesmo tempo em que dialoga com Geertz (1997) sobre a existência de códigos culturais que podem ser decifrados com as interlocuções propiciadas pela observação e contato com o contexto social. Direcionada pelas categorias selecionadas durante a primeira passagem pelo campo, nas dimensões dos cantorios, foguetes, instrumentos de som, ladainhas e dança, a segunda incursão em campo proporcionou uma compreensão mais abrangente sobre a relação entre as regiões de São João D'Aliança e Formosa que refletem, inclusive, nas formas de fazer folia.

Ainda que essas cidades sejam diferentes em tamanho e porte, dividem com outros municípios da região mais à nordeste da capital Goiânia a alcunha de “corredor da miséria”, isso porque as atividades de exploração agrícola e pecuária são basilares da economia local. Além disso, como argumenta Avelar Filho (2015), a população sofre com um processo de estagnação econômica devido à ausência de prioridade por parte do poder público. Fato também é que as constituições sociais e culturais dessas cidades perpassam o cultivo e exploração da terra.

A cidade de Formosa apresenta uma trajetória de constituição que nos remonta aos períodos de andança de tropeiros, bandeirantes e pessoas negras que buscavam um lugar para recomeçar suas vidas após suas trajetórias terem sido marcadas pelo sequestro e escravização. Pelo trânsito e comércio de gado na região, em meados do século XVII foi fixado o Arraial dos Couros que apenas em 1844 foi elevado à categoria de município. Segundo Avelar Filho (2015) o povoamento também seguiu os cursos de água e essa observação nos devolve para a discussão sobre o local de pertencimento do “povo do Paranã”, pois o rio que banha a região é mais um dos elos que conectam as duas cidades. Indo pela GO 118, Formosa fica a 114 km de distância de São João D'Aliança, porém, pela estrada a cavalo que corta o Cerrado, amplamente utilizada nas décadas de 1940 a 1980, demorava-se cerca de dois dias para concluir o trajeto. Na figura 2 é possível observar a divisão territorial dos municípios e seus pontos de conexão.

**Figura 2** – São João D’Aliança, Formosa e a região do “povo do Paranã”



Fonte: Adaptado de IMB (2018) e Google Maps (2019)

A relação entre os dois municípios, portanto, decorre do início do século XX. A história são-joanense começa com o povoado de trabalhadores da fazenda Olhos D’Água que, em meados de 1910, alcançou a condição de arraial e o nome de Capetinga, em razão da maior parte das casas terem sido construídas às margens do ribeirão Capetinga. Mais tarde, em 1913, o arraial que possuía uma capela em louvor a São João Batista assumiu a categoria de vila com o nome São João da Capetinga, mas pertencente a Formosa na condição de distrito. Em 1926, a Aliança Liberal liderada pela Coluna Prestes atravessou a região e homens que exerciam poder político e econômico na vila, Teotônio Fernandes e Nereu Ramos, montaram no local um apoio à Aliança Liberal (BEGNINI, 2003).

Ao alcançar a categoria de município ocorreu mais uma alteração no nome do lugar, que passou a se chamar São João D’Aliança em 1931. Porém, entre 1939 e 1953 a recém-reconhecida cidade voltou a ser distrito de Formosa. Sua segunda emancipação se deu em 13 de novembro de 1953 e foi efetivada no primeiro dia, do primeiro mês, do ano seguinte. O modo como se desenvolveu a dependência sociocultural e política fica evidente, mesmo nesse breve contexto histórico. Ainda hoje essa influência pode ser percebida, não só pelo fato de moradores de São João D’Aliança se deslocarem para Formosa para resolver questões relacionadas ao consumo varejista, acesso a instituições bancárias, atendimento nas clínicas de saúde, como também, na presença do braço institucional da igreja católica.

A Diocese de Formosa atua como gestora das paróquias locais e também de quatro setores que reúnem o Distrito do Bezerra, Planaltina (GO), Cabeceiras, Vila Boa, Flores de Goiás, Alvorada do Norte, Mambaí, Simolândia/Buritinópolis, Damianópolis/Sítio D'Abadia, São Domingos, Posse, Nova Roma, Iaciara, Divinópolis de Goiás, Guarani de Goiás, Cavalcante/Teresina de Goiás, Alto Paraíso, Água Fria e São João D'Aliança. As igrejas católicas destas localidades respondem às regras da Diocese e os foliões, conseqüentemente, também seguem as orientações. A Pastoral Diocesana de Foliões é uma das ferramentas pelas quais a instituição controla as ações e giros de folia e foi fundada em 04 de fevereiro de 2001 com os objetivos de “catequese e espiritualização dos foliões” (COUTO, 2004, p. 76).

A Pastoral Diocesana dos Foliões atualmente é coordenada pelo Pe. Jesus Joaquim, porém, a devota, Antônia Pereira Sobrinha (59 anos) o auxilia no trabalho como coordenadora desse grupo diocesano desde 2003. De acordo com o relato de Antônia, a pastoral foi criada com intuito de organizar os giros de folia que haviam sido proibidos entre as décadas de 1960 e 1970 pela igreja. “[...] os padres, é... por ter uma mentalidade muito fechada, eles começaram a ter ciúmes dos foliões porque as pessoas iam pra folia e não iam para a igreja”. Porém, como fica evidente nas conversas com a foliã Vera Pereira Couto<sup>18</sup> (80 anos), co-fundadora da Pastoral, apesar da tentativa de apagamento por parte do catolicismo oficial, os foliões continuaram cumprindo seus trabalhos.

A Igreja não era inserida na folia e a folia não era inserida na igreja. Era uma devoção particular à parte. Só fora da igreja. A folia, porque muitas vezes nós tivemos uma, por dez anos a folia ficou parada aqui quando vieram os padres holandeses. Primeiro pela cultura deles porque não tinha nada a ver. Eles não tinham conhecimento da folia e quando eles viram a folia com bebida, aquela multidão de gente cantando, sapateando com a cultura diferente o que eles fizeram? O padre Tiago<sup>19</sup> que era o nosso coordenador, o pároco, ele cortou a folia do Divino tanto a da cidade como a da roça. Nós ficamos dez anos sem folia. Depois nós nos organizamos através da fé popular e nós ficamos assim. Muitas vezes aqueles foliões mais antigos, eles procuravam tirar a folia escondido da igreja. Sem tirar uma licença. Sem vir pedir uma proteção policial. Eles ficavam isolados e foi achegando, foi voltando até que nós conseguimos com a volta de Dom Victor que foi o nosso primeiro bispo, Dom

---

<sup>18</sup> Vera Pereira Couto, conhecida localmente como Dona Vera Couto, é uma figura importante para pensarmos a folia do Divino Espírito Santo em Formosa, uma vez que esteve presente nos conflitos entre Igreja e foliões, onde atuou como mediadora. Ela, juntamente com o folião Manoel da Silva Lopes, mais conhecido como Manoel Prosa, conseguiram implementar mudanças no modo de se girar folia como, por exemplo, a inserção da imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida no giro de folia e a criação das guardiãs da santa. Em seu livro “Festa do Divino Espírito Santo ‘folia da roça’ - a prática da fé através de seus devotos”, lançado em 2004, a foliã registra alguns rituais e memórias do festejo.

<sup>19</sup> A interlocutora se refere ao padre Tiago Leijen que foi o superior dos padres holandeses dos Sagrados Corações que chegaram em Formosa na prelazia do ano de 1957 (DIOCESE DE FORMOSA, 2019).

Victor nós conseguimos trazer novamente a festa do Divino Espírito Santo.  
(VERA COUTO, foliã, 2019)

De acordo com a foliã, foi com a posse de Dom Victor Tielbeek, em 16 de outubro de 1979, que as folias, de fato, passaram a fazer parte da igreja local e, por consequência, voltaram a ser permitidas “oficialmente”. Para a coordenadora Antônia, a presença de famílias antigas e patriarcais de Formosa também foi um fator importante para a aceitação e incorporação do giro das folias. Porém, cabe mais uma vez ressaltarmos que nesse período de dez anos as foliãs e foliões não deixaram de fazer as ladainhas, rezarem o terço e tirarem cantório, como conta Vera Couto. Essa questão é importante para entendermos que o modelo vigente de controle por parte da Diocese advém de um processo de imposição de poder, naturalizado ao longo dos anos.

Desde então, para girar uma folia o guia<sup>20</sup>, alferes ou devoto responsável pela folia deve solicitar ao padre de sua paróquia uma autorização para os dias de percurso. O ofício da igreja vem com assinatura do pároco e brasão da Diocese autorizando o giro. Segundo Antônia, o guia deve ter uma vida cristã, ou seja, precisa participar ou ter participado da Pastoral dos Foliões ou de outra pastoral, frequentar a Igreja Católica Apostólica Romana e ser casado, caso contrário, não é considerado um guia “obediente” e, portanto, não recebe autorização para girar uma folia.

Aqueles foliões, devotos e rezadeiras que seguem as normativas empregadas pela Diocese podem receber o convite do diretor espiritual da Pastoral Diocesana dos Foliões para se tornar membro da pastoral. “Antes desse convite, ele [o padre] faz toda uma pesquisa de campo para saber sobre sua vida pregressa no que tange à vida de cristão e praticante da igreja”, relata Antônia. Isso significa reconhecer que a pastoral é um espaço restrito e que demanda etapas complexas para integrar novos membros. Essas fases da seleção perpassam padrões de gênero reproduzidos pela Igreja Católica como o matrimônio heteronormativo e, ainda, acionam as redes de sociabilidades criadas entre foliões, companheiros, amigos e vizinhança para verificar o comportamento do folião em ambientes externos à igreja. Embora inexista um número preciso de foliões, a coordenadora assegura que a Pastoral conta com 40 guias catalogados nas atas de reunião e uma média de 30 rezadeiras. Esse grupo se encontra ao longo de todo o ano que antecede as folias do Divino Espírito Santo para fazer orações e deliberar sobre assuntos pontuais.

---

<sup>20</sup> O guia de folia, geralmente homem, é um folião experiente que recebeu o convite de uma pessoa devota para Alvorar uma folia. Assim, ele assume as principais funções de convidar outros guias, foliões, rezadeiras e guardiãs para girar a folia, organizar o trajeto, coordenar pousos, gerenciar os trabalhos que serão feitos e por quem serão feitos e, ainda, fazer, obrigatoriamente, os principais cantórios da folia, ou seja, a Alvorada e a Desalvorada.

Com isso, tanto a folia da fazenda Monte Alto, quanto a da Cascalheira precisaram da autorização da Diocese. No caso de São João D’Aliança, especificamente, a liberação se relacionava com a presença de grupos de foliões que residem em Formosa e que, por isso, sentem, ainda mais de perto, a influência do catolicismo oficial. Ademais, Nilton Sidney Soares de Almeida e a esposa Eleusa Teles de Faria, por serem moradores do município de Formosa, frequentadores da Paróquia de São Sebastião, e festeiros da folia em Monte Alto, obedecem às instruções da Diocese. Quando realizadas no perímetro urbano de Formosa e imediações, as folias contam com apoio logístico da Polícia Militar e, portanto, o guia, alferes ou devoto deve também procurar o Comando responsável para protocolar o pedido de giro de folia. A parceria entre a igreja e o Estado possibilita o controle e segurança dos foliões que trafegam a pé pelas ruas, como também representa uma presença ostensiva de retaliação ao consumo de bebidas alcoólicas, proibidas pela Diocese durante o giro. Nas folias institucionais, chamadas localmente de “folias grandes”, a presença da Polícia Militar é marcante desde as semanas que antecedem a Alvorada da folia da cidade e da folia da Roça<sup>21</sup>.

A autorização para girar folia, conforme nos apresenta, materializa, pela burocracia, a relação entre o catolicismo oficial e o catolicismo popular. De igual modo, também se trata de uma formalidade que “consagra” a folia, pois o representante da igreja católica, na figura de “diretor espiritual”, não acompanha a comitiva. A única folia que conta com a presença de um padre é a folia da Roça que, em 2019, foi girada na companhia do padre Jesus Joaquim, coordenador da Pastoral Diocesana dos Foliões. Além de girar a folia a cavalo junto com a procissão de devotos, o padre celebra a missa pela manhã e antes do jantar e, assim, antecede os trabalhos de cantórios de ritos do contexto folião e de promessa da folia.

No entanto, nas folias de promessa, as chamadas “folias pequenas”, o aparato de logística se distancia notavelmente do que é projetado para a “folia maior do Divino”. Enquanto a Diocese conta com apoio do comércio varejista e do Estado, nas dimensões da Prefeitura, Estado<sup>22</sup> e da Polícia Militar, com ônibus, enfermeiras, bombeiros e policiais, as folias menores

---

<sup>21</sup> A folia da cidade e a folia da Roça são folias lideradas pela Pastoral Diocesana dos Foliões que parte e regressa à Igreja Matriz Nossa Senhora da Conceição, localizada no centro da cidade. Essa grande festa é considerada como a “tradicional” e reúne milhares de pessoas nos pousos rurais e na Alvorada e Desalvorada urbana, no Divinódromo Synésio Araújo. Esse espaço foi construído pela prefeitura de Formosa na Avenida Ivone Saad, 153, para auxiliar a folia do Divino Espírito Santo. Nesse local são feitos eventos para arrecadação de fundos para a folia e, nos dias de giro, há a partilha gratuita de refeições como café da manhã e almoço.

<sup>22</sup> De acordo com o relato de Antônia, no dia 4 de junho a Folia da Roça contava com o apoio da Cavalaria da Polícia Militar de Goiânia, por designação do capitão da Guarda Policial da PM de Formosa. “Esses cavaleiros policiais estão girando. Dois policiais da cavalaria de Goiânia, montados, e a viatura da cavalaria segue atrás. Esse trabalho eles faz do período de 7 da manhã as 7 da noite. Às 7 horas da noite troca-se o turno”. Do período da noite até às 5h da manhã, duas viaturas da Polícia Militar de Formosa fizeram a vigília do grupo.

se organizam pelo e para o povo. Embora a autorização expedida assegure a patrulha da PM, as viaturas raramente acompanham os grupos. Na folia que ocorreu na Cascalheira, em 2019, apenas na Alvorada foi vista uma viatura, à distância e em apenas no turno da tarde. Nos demais dias nenhuma viatura se aproximou da procissão. Na folia de Monte Alto, em 2018, nenhuma viatura compareceu no trajeto urbano do giro.

Embora eu tenha caminhado junto com esses grupos de foliões em todo o trajeto da folia, orientada pela tentativa de entender o modo de vida coletivo a partir de um plano semiótico, como propõe Geertz (1997), é necessário ressaltar que minha presença em campo representa nas análises e ponderações apresentadas, um recorte de um momento específico das existências compartilhadas. Sabemos que a apreensão e, posterior, interpretação dos eventos muito provavelmente demonstram diferenciações dos sentidos que são atribuídos pelos devotos. Por isso, é importante relembra o comentário de Geertz (1997) sobre a ilusão de pensarmos que conseguimos nadar na correnteza das experiências dos “nativos” pelo simples fato de os acompanharmos.

A meu ver, o etnógrafo não percebe – principalmente não é capaz de perceber – aquilo que seus informantes percebem. O que ele percebe, e mesmo assim com bastante insegurança, é o “com que”, ou “por meio de que”, ou “através de que” (ou seja lá qual for a expressão) os outros percebem. Em país de cegos, que, por sinal são mais observadores que parecem, quem tem um olho não é rei, é um espectador (GEERTZ, 1997, p. 89).

Curiosamente, ou coincidentemente, o modo como o autor reescreve o ditado popular brasileiro sobre “em país de cego, quem tem um olho é rei”, evidencia as diferenças existentes no campo. No caso específico deste estudo, embora os laços familiares sejam presentes na primeira folia, a não-participação e envolvimento na construção da folia do Divino Espírito Santo, fator marcante nas duas incursões, indica um distanciamento que impossibilita uma percepção equivalente à dos devotos, qual também não é nossa pretensão. Segundo Roazzi (1981), o maior obstáculo para uma pesquisa com abordagem etnográfica é retirado quando assumimos que o espaço de observação e experimentação proporciona apenas uma reduzida aproximação com a cultura local, e esse é nosso exercício.

A afirmação de DaMatta (1987, p. 13) de que “a Antropologia Social autêntica só pode acontecer quando estamos plenamente convencidos da nossa ignorância” corrobora tal posicionamento. Com isso, o autor nos desperta, mais uma vez, para o plano cultural e social e a premissa da alteridade que implica em perceber a relação de distâncias e aproximações dos

enredos sociais que partem da posição e do ponto de vista do outro e tramitam na intermediação do conhecimento entre os sujeitos envolvidos e a pessoa que realiza a pesquisa.

### 3.2 INCURSÕES E IMPONDERÁVEIS

Ainda que não exista uma “cartilha” com o passo a passo metodológico de um estudo de abordagem etnográfica, DaMatta (1987) acentua a necessidade de conseguir “um informante”, ou seja, um integrante do grupo social que conduz e intermedia a aproximação com as pessoas envolvidas no estudo. Essa preocupação se deve ao fato de que mesmo nas circunstâncias em que a pesquisadora recebe a permissão do grupo, o trabalho continua não dependendo dessa sensação de acolhimento, pois, como recorda Geertz (1997), o estudo não é autobiográfico. Entretanto, ele reconhece, e nós concordamos, que a aceitação do grupo social contribui com a compreensão dos sistemas simbólicos.

Além de intermediar a relação com a procissão, o “informante” do contexto folião acionado nesta pesquisa, Martinho Francisco de Miranda, 61 anos, foi o responsável pelo convite de girar a folia da Cascalheira, em Formosa. O primeiro contato com Martinho se estabeleceu na primeira incursão em campo, realizada em maio de 2018, quando trocamos números de telefone e estabelecemos conversas mensais a distância. Ao longo de um ano e quatro meses que antecederam a folia, mantivemos contato trocando informações sobre folias e partilhando atualizações sobre nossas vivências. Essa relação foi importante para não só tomar conhecimento sobre a folia de promessa como para maior liberdade de trânsito entre a procissão.

Embora a previsão da segunda incursão em campo ter se baseado na folia da fazenda de Monte Alto, foi possível reproduzir a metodologia nesse novo local. Porém, cabe dizer que a alteração se deu em razão do cancelamento do giro de folia da família de Francisco no ano de 2019. A família enfrentou três casos de agravamento da saúde de pessoas no círculo nuclear em meados de fevereiro a abril e, pelo envolvimento com essas questões Nilton, em diálogo com a família, decidiu por não soltar o giro de folia. No dia de Pentecostes, 9 de junho, como na promessa do patriarca, foi rezada a ladainha pontualmente ao meio dia seguida de um momento de comensalidade. Assim, ainda que não tenha tido a folia, houve a reza<sup>23</sup>. A reza, significa a

---

<sup>23</sup> A reza, no contexto da fazenda Monte Alto, se assemelha com a folia no que corresponde aos ritos de comensalidade, pois também há a oferta de biscoitos, café e almoço para os devotos. Comumente, se reza o bendito, em saudação ao altar, e um ciclo de pelo menos três ladainhas rezadas em latim rural.

oração de ladainhas em latim, aprendidas “de ouvido”, ou “de caderno”, e mais que isso, representa um momento de união e partilha entre familiares e devotos do Divino Espírito Santo.

Com o cancelamento do giro na fazenda Monte Alto, aceitei o convite de Martinho para girar a primeira folia que ele alvorou como guia. A folia era uma promessa do “finado” Manoel Gomes e da Ana Maria Ribeiro dos Santos, mas, antes de morrer, Manoel pediu a sua amiga Ana Maria que girasse a folia mais um ano e a encerrasse. No entanto, esse encerramento não pode ser entendido como um sinônimo para uma Desalvorada, mas sim, uma preparação ritualística em que o guia trabalha, através das palavras de seu cantorio, com singularidades da espiritualidade. É o encerramento de uma promessa, de uma dívida do devoto com o Divino Espírito Santo.

Assim, dos dias 1º a 5 de maio percorremos os setores mais periféricos da cidade de Formosa. A Alvorada foi na casa da dona da folia, Ana Maria, situada na Rua 06, Lotes 4 e 5 da Cascalheira. O pouso daquele dia foi na casa de Abelino Ferreira dos Santos, que mora na rua vizinha, Rua 5, na casa 4. O segundo pouso foi na casa do Divino Ribeiro dos Santos, na Rua 4 a 8, Lote 16, no Parque Lago e o terceiro pouso, nos dias 4 e 5 de maio, foi na casa de Nadir Maria Machado, na Rua 6, casa 37, no setor São Benedito. A procissão no dia 5 voltou para a Cascalheira onde foi feita a desalvorada e o encerramento da folia depois do almoço.

Nas revisões de literatura sobre pesquisas com abordagem etnográfica, pouco se comenta sobre o passo a passo no campo ou a imposição de regras rígidas de quantidade de dias de observação, por exemplo. Mas como, notavelmente explica Geertz (1997), as pessoas não expressam nominalmente os conceitos que as Ciências Sociais trazem para si para construir teorias que buscam entender o modo de agir dos atores sociais. Por isso, quando estive no lugar de espectadora da folia, um processo cultural externo, o meu olhar procurou, dentre as atividades de registro e observação, distinguir a mera suposição do que, de fato, foi verificado nas expressões do coletivo.

Desse modo, a imersão na folia, a oportunidade de rever rostos conhecidos da folia de 2018, e o contato com as foliãs, foliões e rezadeiras em seu território de história e pertencimento fez com que as impressões das categorias de análise se fortalecessem ao mesmo passo em que a percepção do sistema simbólico e cultural da cultura local se adensava ganhando tamanho e complexidade. Guiada pela mão do Martinho, consegui me aproximar e transitar na procissão. A acolhida que há pouco dava como não necessariamente importante para aprender sobre folia, se tornou uma característica sem a qual as análises não seriam possíveis, isso porque as pessoas

que vivem a folia deixam a “porta aberta” e estendem reiterados convites para fazer parte e somar às suas diferenças.

Enquanto “informante” (DAMATTA, 1987), Martinho agenciou minha relação com o grupo ao ponto em que alguns foliões me perguntavam se eu era sua parente. Mesmo depois de negar a relação de parentesco, o tratamento continuava aberto por parte da procissão, ao qual eu tentava retribuir. Ao todo, foram cerca de quatro semanas em contato com algumas pessoas que participaram da folia, oportunidade marcada por acontecimentos difíceis, como o falecimento do folião Jovito Gonçalves da Costa.

Roazzi (1987) defende a tese de que uma observação prolongada no campo permite que compreendamos, nos mínimos detalhes, o sistema êmico do grupo social de modo a fazer a descrição do comportamento dentro dessa cultura, sem prejudicar o caráter ético da investigação. Todavia, momentos sensíveis e de fragilidade como esses, que fogem do controle e das expectativas criadas, mostram, simbolicamente, feridas abertas e acionam memórias que muito provavelmente não seriam compartilhadas caso o contexto fosse outro. Por ser um momento de despedida e de profunda intimidade, fiz o exercício de me posicionar apenas como alguém que observa à distância o encerramento de uma vida de folia que atravessou e inspirou tantos foliões que ficaram e continuam girando e trabalhando para a divindade.

### 3.3 PERCURSOS DO APRENDIZADO EM CAMPO

Quando buscamos entender a folia pela convivência com as foliãs e foliões, assumimos a pesquisa de campo como técnica de pesquisa e, por isso, explicamos neste tópico as discussões metodológicas que orientaram as incursões em campo. A abordagem etnográfica, segundo DaMatta (1987), possibilita o avanço da ciência por colocar em dúvida conceitos e teorias básicas. Além disso, cada estudo “[...] traz não só a possibilidade de testar todos os conceitos anteriormente utilizados naquele domínio teórico específico, como também o ponto de vista daquele grupo, segmento, classe social ou sociedade” (DAMATTA, 1987, p. 147).

É por essa perspectiva que Rocha e Eckert (2008, p. 3) defendem a etnografia como uma metodologia que se fundamenta no constante exercício de deslocamento da própria cultura para o mergulho nas intimidades do fenômeno estudado. As autoras ainda comentam sobre como as formas de sociabilidade, construídas ao longo desse processo, abrangem espaços públicos e privados, pelos quais a interação se torna “uma condição da pesquisa”. Desse modo, percebemos que a incursão no universo da folia, mesmo que não seja uma “pura” etnografia,

nos exigiu uma entrega fundamentada pela busca em conhecer, pela aptidão de saber ouvir e ver, o contexto.

Para Laraia (2001), é a partir das categorias que se constroem em um sistema cultural que conseguimos entender a lógica que sustenta esses modos culturais. Por termos identificado as categorias de análise em um período anterior a segunda incursão em campo, pensamos que as observações conseguiram ser diretas e resolutivas, uma vez que haviam mais perguntas para serem respondidas do que certezas a serem averiguadas. No processo de conhecer – entender – interpretar é válido percebermos a necessidade de superarmos o simples estudo de códigos a serem decifrados e os considerarmos como modos de pensar e se relacionar (GEERTZ, 1997).

De acordo com Roazzi (1981, p. 102) as pesquisas que focam apenas no significado são limitadas porque negligenciam o fato de que “[...] o comportamento comunicativo e o contexto desempenham um papel muito mais amplo nas relações humanas do que a troca de significados e informações”. A defesa do contexto, portanto, não deve servir como uma maneira de invalidar a troca de sentidos e informações, pelo contrário, deve indicar que o que se constrói e consolida por meio desse trâmite, que reconhecemos enquanto contexto, sinaliza características estruturais e, por isso, mais duradouras do que a informação compartilhada.

As pessoas que fazem parte de um mesmo sistema simbólico tendem a repetir comportamentos de gerações anteriores e, por isso, representam o contexto em que estão inseridas. Essa observação de Roazzi (1981), apesar de ser válida para os mais diversos grupos humanos, no campo social da folia ganha força por se tratar de uma relação geracional que aciona elementos da memória e da constante construção do que alguns interlocutores chamam de tradição. Entendemos que a cada folia um novo elemento se desenha nos espaços simbólicos, transformando e adaptando as formas de viver o giro. A folia, por ser a vivência dos foliões, também têm vida.

O contexto, portanto, “[...] se apresenta como uma espécie de referente da mensagem que se desenvolve na situação concreta que contribui para dar-lhe significado” (ROAZZI, 1981, p. 104). Por isso, ele recomenda a consideração desse sistema como um modo de prevenir erros de avaliação e interpretação. As ações fundamentadas em uma lógica de reprodução indicam a existência de símbolos atuando como “transmissores de significado”, como denomina Geertz (1997). Esses símbolos, por sua vez, possibilitam não apenas a composição como também a manutenção de um sistema cultural, por isso, entendê-los implicou em pesquisarmos o uso desses símbolos.

Clifford (2002), ao citar o trabalho de Margaret Mead publicado em 1939 e o uso estratégico da fluência na língua nativa como modo de perguntar, interagir e participar da cultura, nos ajudou a explicar como desenvolvemos a pesquisa. Nesse trabalho, eu utilizei da minha fluência não para demonstrar que sabia, mas para mediar uma relação que buscava entender algumas especificidades locais. Muitas vezes repeti que, além de pesquisadora, era neta de um folião. Alguns interlocutores se lembravam de meu avô, outros o conheciam “de nome”, mas outros simplesmente não o conheciam, mas se conectavam comigo pelo sentimento de pertencimento que provoquei. Desse modo, utilizei da fluência designada por laços prévios de cumplicidade, a familiaridade, nas ocasiões em que foi necessária uma abordagem mais direta sobre assuntos que eu sentia insegurança sobre os sentidos que provocavam no grupo como, por exemplo, o “ruamento” no cruzeiro.

Essas inferências e acionamentos das relações de pertencimento também englobam o fazer etnográfico. DaMatta (1987) quando diz que as ações, ainda que individuais, fazem parte de um mesmo sistema cultural, nos provoca a pensar sobre as correlações em níveis macro e micro culturais que fundamentam, sobretudo, as discussões sobre gênero no capítulo “Ladainha”. O que nos possibilita não direcionar um olhar colonizador e impositivo é justamente o envolvimento e a troca com os sujeitos envolvidos no sistema cultural estudado, como recomenda Roazzi (1981). Assim, conseguimos, pela troca, interpretar a construção dos pontos de vista além da descrição do comportamento.

Ainda que no percurso metodológico adotado não exista um roteiro ou itinerário fechado, foi Geertz (2008) quem indicou que até o trabalho de campo mais rotineiro contém entrevistas com informantes, observações sobre as relações de poder, socioeconômicas e, sobretudo, o registro em diário de campo dessas experiências. Tais encaminhamentos funcionaram como guias para a tarefa de construir uma leitura dos símbolos, das relações, dos modos de vida, diálogos e interações que permeiam as mais diversas redes que compõem a memória local.

A pesquisa de abordagem etnográfica suscita o uso de instrumentos que propiciam um melhor mergulho no espaço social estudado. A observação participante, por exemplo, apareceu como fundamental, pois “implica na interação com o Outro evocando uma habilidade para participar das tramas da vida cotidiana, estando com o Outro no fluxo dos acontecimentos” (ROCHA; ECKERT, 2008, p. 4). Com isso, saber olhar, como olhar, o que olhar e, sobretudo, escutar, se tornaram orientadores no trabalho de campo, considerando suas transformações, pois

o *locus* de investigação esteve composto por pessoas inseridas em seus sistemas simbólicos, tanto em Monte Alto, quanto na Cascalheira.

Por essa razão, Clifford (2002), que também entende a observação participante como essencial na realização de uma pesquisa etnográfica, ressalta o papel dialético desse instrumento como modo de mediar a experiência e a interpretação. Ao transitar, física e mentalmente, entre o exterior e o interior dos acontecimentos em campo, buscamos traduzir os símbolos e significados da folia. O exercício da tradução exige não apenas o domínio da língua, mas os modos específicos de denominar objeto ou ação; as relações diretas e de conversação com o grupo e, ainda, um deslocamento das expectativas ou pré-apreensões (CLIFFORD, 2002).

O que observamos em campo, portanto, se fortalece enquanto fonte de informações pela sistematização das experiências nos diários de campo, como foi possível perceber no primeiro tópico deste capítulo. A escrita etnográfica começa no campo, porém, a elaboração ocorre em outro espaço, uma vez que levamos não somente os textos para uma posterior “tradução” – em seu sentido de proposta interpretativa –, mas, também, para a avaliação detalhada de “[...] memórias – eventos padronizados, simplificados, retirados do contexto imediato para serem interpretados numa reconstrução e num retrato posteriores” (CLIFFORD, 2002, p. 40). Também para Brandão (2007), os diários devem conter não somente o vivido e o sentido como também as pistas e apontamentos que auxiliam a análise.

Rocha e Eckert (2008) indicam o registro dos diários de campo, porém, alertam que este não deve ser escrito durante o processo de observação ou interação com as pessoas que compõem o campo de pesquisa. Em contrapartida, as autoras sugerem a utilização de blocos de notas para breves anotações ou relatos nos momentos em que não estivermos junto aos atores sociais. A produção desses diários, portanto, serve para facilitar a descrição minuciosa do campo que será, em um momento diverso, “traduzida” com a interpretação de quem pesquisa.

De fato, durante as incursões nos giros as anotações no caderno de campo precisaram ser feitas em um momento posterior às apreensões. Em razão do próprio movimento da folia, as anotações durante o giro se resumiam a notas que, geralmente, à noite, acionavam a memória para o registro mais extenso e descritivo dos acontecimentos. Entretanto, as anotações durante as conversas registradas no gravador eram mais recorrentes e, acatando a sugestão de Brandão (2007), proporcionaram o registro das pistas pelas quais a interpretação das categorias se desenharam.

Clifford (2002) antecipa que a redação do que foi observado em campo integra a experiência como campo de unidade que pode revelar ou encobrir, isso porque considera as

subjetividades próprias do método. A preocupação explícita no posicionamento atenta à sensibilidade e ao uso da “autoridade”. Segundo o autor, por meio da tradução da experiência em uma linguagem textual, alcançamos a construção de evidências do contexto mais amplo do que foi possível apreendermos no ambiente cultural, em um pleno exercício de nos apresentarmos como quem observa e desaparece na escrita. No entanto, esse desaparecimento não significa que o relato de campo tenha menor valor quando comparado à uma descrição ausente das sensações e vivências, apenas aponta como é paradigmática a questão.

Ao defender essa ausência da pessoa que desenvolve a observação-participante, Clifford (2002) rememora o trabalho de Geertz (1987) nas rinhas de galo balinesas. De fato, o texto de Geertz (1987) compartilha o distanciamento, a sensação de serem “transparentes” que ele e sua então esposa, Hildred Geertz, vivenciaram no primeiro momento de inserção na cultura balinesa. Todavia, após uma batida policial na praça central durante uma briga de galos, os dois “estrangeiros” se juntaram à multidão em fuga e, quando parados por um oficial, negaram saber qualquer informação sobre brigas de galos. Apenas após o ocorrido, os Geertz deixaram de ser invisíveis e conquistaram a aceitação da sociedade de Bali (GEERTZ, 1987).

Dadas as devidas diferenças, a minha aceitação no grupo também se fortaleceu na medida em que os foliões percebiam minha presença em todos os ritos e dias de giro. Não era raro escutar frases como “jovem geralmente não gira a folia toda”, “você tem fé mesmo”, “essa é companheira”, quando me viam nas primeiras horas da manhã. Olhando em retrospecto, esse movimento, aliado à mediação do Martinho, proporcionou a abertura necessária para a imersão em campo. Embora o relato de Geertz (1987) possua uma narrativa que se aproxime da literatura, explorando o ponto de vista do pesquisador, o contexto apresentado fala dos comportamentos balineses e de como o aceitaram quando perceberam que ele não utilizou dos privilégios de imigrante/turista para se safar de uma situação de conflito. O giro de folia exige preparo físico e mental para as horas em pé, a caminhada sob sol escaldante do dia, sob o sereno da noite e a privação de descanso. Portanto, fazer o giro acompanhando a procissão em todos os ritos também representa uma recusa à condição de privilégio de visitante que, usualmente, pode se ausentar ou não seguir todos os trabalhos de folia.

Em todo o momento, Geertz (1987) desenvolve a narrativa de acordo com a experiência obtida em campo, todavia, a centralidade do que foi descrito correspondia às consequências e implicações de um sistema êmico recebendo uma pessoa de outro lugar e cultura. Embora o acionamento do pertencimento de uma cultura foliã tenha proporcionado uma aproximação com algumas pessoas da companhia, eu ainda era uma pessoa que se identificava como pesquisadora

e, esse fato, não deixava de provocar ruídos nessas interações. De todo modo, asseguramos que as categorias e discussões que partem de um pressuposto ético não negligenciam os aspectos êmicos observados e aprendidos.

O exercício de deslocamento e/ou confronto com as próprias subjetividades incentiva, como argumenta DaMatta (1987, p. 173) a “cruzar os caminhos da empatia e da humildade”. Mesmo que não seja maniqueísta, a experiência em campo e a produção dos diários atuam como um lugar em que o lado humano e o científico estabelecem suas dialéticas por meio da constante provocação em aceitar a impossibilidade de construir certezas. Como discutimos, a interpretação transita entre o familiar e o exótico e a consciência sobre as variáveis da observação participante encontram um espaço seguro na interação e envolvimento com as pessoas que compõem o fenômeno social.

No campo prático, parte dessa interação ocorreu por meio de entrevistas roteirizadas<sup>24</sup> e conversas informais e com foliões, rezadeiras e devotos nos giros de folia e em visitas em suas casas. A escolha por esse método encontra amparo na defesa de Rocha e Eckert (2008) de que uma estrutura de entrevista fechada pode acarretar no desinteresse e, até mesmo, no desconforto por parte do grupo social que se investiga. Ao escolhermos um instrumento que se aproxima do diálogo, ainda que contenha objetivos previamente estabelecidos, selamos o acordo previamente discutido entre as relações êmicas e éticas deste estudo.

Como método de análise dos dados levantados em campo, utilizamos a técnica de análise interpretativa, a partir da proposta de Geertz (2008). Com isso, o material obtido com a observação participante, diário de campo e entrevistas são compreendidos pelo contexto histórico, social e cultural. A escolha deste método se justifica na possibilidade de identificar os sentidos a partir dos sujeitos que estão inseridos no contexto e, por se tratar de uma pesquisa que envolve devoção e religiosidade, se apresenta como mais coerente.

Além disso, entendemos que a análise interpretativa nos possibilita pensar sobre a existência da comunicação popular no contexto da folia. DaMatta (1986, p. 15-16) corrobora com perspectiva interpretativa ser uma tentativa de desvendar as relações humanas ao afirmar que “as interpretações são, então, construtivas no sentido de que elas não querem perder de vista nem o processo nem o instante. Daí uma de suas propriedades mais curiosas: a de variação em torno de uma mesma temática, sem que isso seja tomado como repetição ou cópia”.

---

<sup>24</sup> O projeto de pesquisa foi apresentado ao Comitê de Ética da Universidade Federal de Goiás e autorizado pelo parecer 3.007.337.

A relação entre compreender o processo e o instante se complementa com Geertz (2008) e a percepção de que a interpretação antropológica se constrói a partir da leitura do que acontece. Conforme explica o antropólogo, o ato de interpretar deve construir o fundamento pelo que se observa e pela análise dos sistemas culturais, sem incorrer em uma descrição que parte da ilusão e que pode, ainda, construir representações “impecáveis” e, por consequência, destituídas de credibilidade. Por essa razão, esse método se constitui de um processo lento que procura acessar “as inúmeras camadas interpretativas da vida social”, como postulam Rocha e Eckert (2008).

O que o etnógrafo enfrenta, de fato — a não ser quando (como deve fazer, naturalmente) está seguindo as rotinas mais automatizadas de coletar dados — é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e inexplícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar. E isso é verdade em todos os níveis de atividade do seu trabalho de campo, mesmo o mais rotineiro: entrevistar informantes, observar rituais, deduzir os termos de parentesco, traçar as linhas de propriedade, fazer o censo doméstico... escrever seu diário. Fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de "construir uma leitura de") um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado. (GEERTZ, 1987, p. 7)

A partir desse argumento sobre o trabalho da pesquisa etnográfica, entendemos a metáfora da teia que Geertz (1987) utiliza para explicar a cultura. Ao perceber as formas como o campo simbólico produz estruturas de significação, o autor reconhece a semelhança com o ofício de decifrar códigos e, assim, acentua a importância do constante treinamento das habilidades exigidas no processo de coleta dos dados. De forma semelhante aos sistemas culturais que a etnografia procura entender, a pesquisa também se desenvolve pela composição e sobreposição de camadas complexas que, ainda que possam ser percebidas em categorias ou o que em termos metodológicos se entende como “etapas”, compõem um contexto complexo de símbolos e sentidos. Por essa razão, pesquisadores como Geertz (1987), DaMatta (1987) e Clifford (2002) são favoráveis à descrição densa.

Por sua vez, a interpretação, como afirma Clifford (2002), depende da descrição que só pode ser possível por meio de um trabalho de campo que reúna as mais diversas formas de interação. Inevitavelmente, o consentimento das pessoas envolvidas no fenômeno social estudado e o grau de relação e troca que se constroem no campo implicam nos níveis de acesso aos códigos, valores e motivações locais, como pontuam Rocha e Eckert (2008) e reforçam o

argumento que apresentamos aqui. Esse exercício, como podemos entender, não corresponde a um passeio de aventura, mas sim, a uma relação construída ao longo do tempo por meio da abertura dos sujeitos – que deve ser de mão dupla – e o trânsito por entre os lugares relevantes para entender o contexto do fenômeno, por exemplo.

Logo, a descrição etnográfica, conforme explica Geertz (1987, p.15) é interpretativa, analisa o fluxo do discurso social e, mais, “[...] a interpretação envolvida consiste em tentar salvar o ‘dito’ num tal discurso da sua possibilidade de extinguir-se e fixá-lo em formas pesquisáveis”. Por isso, ele atribui ao método a característica de microscópico, porque as interpretações contam com extensas implicações teóricas que justificam uma atenção redobrada com os novos modos de interpretar e entender os fenômenos culturais. Nesse sentido, o fazer etnográfico é provocativo e não se acomoda com conceitos e teorias, uma vez que propõe reavaliações e reinterpretções, próprias do processo científico (DAMATTA, 1987).

Então, o método etnográfico, como argumentam Rocha e Eckert (2008, p. 20), opera com a “[...] distensão infinita do(a) antropólogo(a) diante de si e do outro, sendo no interior deste vazio de sentido que brota sua reflexão sobre as culturas e sociedades humanas”. Desse modo, fazemos o esforço de que as interpretações das informações coletadas em campo contribuam para pensar o fenômeno cultural em relação com a comunicação popular e com os demais ambientes não mediados pelo meio técnico-científico-informacional.

Como buscamos entender de que modo a comunicação popular se sustenta nas práticas socioculturais de grupos humanos situados em lugares afastados dos grandes centros de efervescência midiática, contamos com as duas incursões em campo realizadas em maio de 2018 na fazenda Monte Alto e em maio a junho de 2019 em Formosa e, novamente na fazenda Monte Alto como ambientes de discussão. Nos próximos capítulos, os processos comunicacionais não-massivos populares serão agenciados pelos aspectos da vida social relacionados a questões de gênero, transformações e ressignificações da folia que perpassam a sociabilidade, oralidade e devoção por meio do acionamento de dispositivos interacionais.



#### 4 CANTORIO

*Dê licença meu alferes, o caixeiro e a companhia  
Eu rogo a meu Divino que nós tamo protegido  
Agora chegou a hora que vós vai no vosso giro  
E depois do giro aberto vamo seguir nas profecia  
Quando o sol é vem caindo pede licença ao Senhor  
Para derramar seus raio nesse mundo resplendor*

(Cantorio de giro)

Assim como o giro da folia, nosso estudo está em movimento e avança os primeiros passos da proposta interpretativa a partir deste capítulo. Pela apreensão de que a comunicação, sobretudo a comunicação popular, não se restringe aos meios técnico-científicos-informacionais e massivos, reiteramos nossa leitura de que a comunicação popular também se dá pelo acionamento das redes de sociabilidade e dispositivos interacionais na folia do Divino Espírito Santo em São João D'Aliança e Formosa. As categorias que entendemos como sendo possíveis de serem trabalhadas envolvem as redes de sociabilidade de devotos, foliões e rezadeiras pelo acionamento de dispositivos interacionais dimensionados nos cantorios e nos instrumentos de percussão sonora como a caixa, a viola, o pandeiro, o foguete e também nos ritos da ladainha, comensalidade e nas danças de curreleira e catira.

Os cantorios, dentro do contexto folião estudado, são uma forma de oração conduzida pelos guias de folia. Em sua maioria, são conduzidos por homens que possuem uma trajetória de décadas em giros de folia. Uma das características dos cantorios é o improvisado e, para compor as orações, os foliões contam com a colaboração das pessoas para quem o cantorio é direcionado. Com isso, acionam uma relação dialógica que atravessa a dádiva maussiana ao tornar mais finos os traços existentes entre presente dado e presente pedido.

O que nos leva entender os cantorios como mediadores no processo comunicacional na condição de dispositivos interacionais é a concepção de Braga (2012) de que as pessoas pensam sobre como se comunicam e, por isso, organizam seus comportamentos e processos sociais de acordo com o contexto interacional. A comunicação, então, resulta de uma ação que produz sentido por meio da “reverberação mútua entre escutas e falas” (BRAGA, 2012, p. 31). Essa troca, que não é passiva, atravessa as possibilidades de acolhimento, recusa e mudanças que fazem com que o autor teorize sobre a existência de “graus de escuta”, que implicam nas variações de acolhimento e, inclusive, de disponibilidade.

Na folia, dentre esses graus que avaliam a disponibilidade e acolhimento, a abertura para a escuta parece ser a menos difícil, até porque muitas vezes serve de orientação para o tipo de cantório que será feito. O acolhimento, que aqui também entendemos que envolve um processo de compreensão e aproximação com o que foi solicitado, é o que de fato nos demonstra a interação sem a qual a comunicação não poderia circular. Esses fluxos serão aprofundados nos próximos tópicos.

#### 4.1 EXPERIÊNCIA E RELIGIOSIDADE POPULAR

Dos rituais de folia, o cantório é um dos primeiros a serem acionados. Usualmente, ele segue um momento introdutório de intercessão e oração conduzido pelo grupo de rezadeiras. Porém, como no contexto a folia se alvora após o guia pedir a presença do Espírito Santo junto da procissão, colocamos o dispositivo do cantório como o primeiro a ser interpretado. A qualificação desse elemento da cultura foliã como dispositivo interacional se explica quando Braga (2017, p. 34) fala sobre esse conceito ser “um modelo desenvolvido pela prática experimental (tentativas) que conta com uma articulação mais ou menos definida de processos “de código” e de espaços não codificados solicitadores da inferência dos participantes”. Como veremos mais adiante, esse ritual faz a mediação entre guias, devotos e divindade ao acessar o campo simbólico e contextual. O que nos proporciona pensar a comunicação popular, nesse sentido, são justamente as organizações que permeiam essa mediação.

Os cantórios, como já mencionamos, são orações musicalizadas pelos guias da folia. O improviso dos versos é uma das marcas características desse trabalho de folia, mas não traduz todos os simbolismos e ritos que envolvem esse canto. Na prática, se exige a presença de quatro guias de folia para cantar, um caixeiro, violonistas<sup>25</sup> e pandeiros. Com exceção do caixeiro, os outros instrumentos não precisam necessariamente seguir uma regra quantitativa, isso porque a caixa que acompanha a procissão representa o “sino da Igreja” ou o “sino do céu”, segundo foliões.

Cabe ressaltarmos que nessa folia do Divino Espírito Santo o caixeiro, o alferes e a guardiã são funções que só podem ser performadas por uma pessoa de cada vez. Isso porque,

---

<sup>25</sup> Os violonistas são os tocadores de violão e viola caipira que giram a folia. Todos são foliões, mas nem todos são guias, uma vez que para ser guia é preciso alvora uma folia e/ou fazer cantórios e não apenas responder as frases que são ditas ao longo do cantório. No contexto, os foliões falam da existência de uma “coroa” que simboliza o dom que o folião recebeu para rezar pelos devotos em forma de canção. Quando querem elogiar um guia pelo cantório feito em alguma ocasião dizem que a coroa daquele guia é brilhante ou está radiante. De mesmo modo, quando pretendem formar um novo guia pedem que o Divino o abençoe com a coroa de guia.

mesmo que exista um “caixeiro oficial” ele pode passar a caixa para outro guia que também faça esse trabalho, de modo semelhante funciona para o alferes e a guardiã. Porém, durante os ritos esses elementos são sempre representados por uma única pessoa. O caixeiro com a caixa, um instrumento sonoro rústico e parecido com o tambor; o alferes<sup>26</sup> com a bandeira que representa a santidade; e a guardiã que segura a imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida. Nesse sentido, a figura do caixeiro media o acionamento de um dispositivo que coordena as ações dentro do giro, assim como a bandeira.

Os estudos de Pessoa (2018, p. 185), embora perpassem a dimensão da Folia de Reis, corroboram com a relevância da bandeira dentro das folias de santo porque fazem com que o autor a defina como “símbolo maior da divindade”. Enquanto objeto cercado por um aspecto mágico, que inclusive Santos (2008) aponta como definidor da religiosidade popular, a bandeira simboliza uma vivência apropriada com a instância divina. Por esse motivo, a função de alferes é, nas palavras dos guias, uma das mais “finas”. Essa “fineza” a que os foliões se referem corresponde a um grau que sintetiza dificuldade, responsabilidade e dignidade. Ao contrário dos demais foliões, o alferes costuma ser uma figura que sustenta um semblante sério e compenetrado da alvorada até a desalvorada. Esse zelo dedicado à função acaba por ser reflexo da devoção à bandeira que representa o Divino.

A forma como são customizadas as bandeiras do Divino Espírito Santo na região se difere de outras folias de santos do país. Nas folias estudadas por Kodama (2009) em Assis, São Paulo, e em Juiz de Fora, Minas Gerais, por Marques Gonçalves (2014), as bandeiras são feitas de tecido com pintura dos símbolos do santo celebrado e enfeitadas com fitas de cetim. Elas se assemelham a estandartes, sendo o mastro fixado em uma das bordas e em tamanho regular de modo que o bandeirista (MARQUES GONÇALVES, 2014), ou os mestres (KODAMA 2009), a carregam próxima ao corpo. As bandeiras que giraram as folias na fazenda Monte Alto e na Cascalheira também eram de tecido, pintadas e enfeitadas com cetim de cores que remetem aos dons do Espírito Santo. No entanto, o mastro que sustenta a bandeira é mais longo, tendo pelo menos um metro de comprimento, o que permite ao alferes fazer a “vênia

---

<sup>26</sup> No exercício de entender as diferenças entre as folias de santo que ocorrem atualmente no país, lembramos do trabalho de Marques Gonçalves (2014) que acompanhou folias de Reis em Juiz de Fora, Minas Gerais, e percebeu que o responsável por carregar a bandeira e recolher as esmolas se denomina bandeirista. Apesar da diferença na nomenclatura, existe uma semelhança porque, assim como o alferes, o bandeirista anda na frente da procissão, no entanto, ao contrário do que ocorre nas folias de Juiz de Fora, o alferes não se responsabiliza pela verificação se o devoto quer que a bandeira e a procissão passem em sua casa, nem tampouco precisa chamar os demais foliões para as orações, já que essa é a função do guia de folia.

e/ou continência” e a “salva”<sup>27</sup> nos rituais de giro. O alferes, representando o Divino Espírito Santo, e a guardiã, segurando a imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, é a dupla que lidera o giro e, por isso, vai na frente da procissão, podendo ser acompanhados na frente somente pelo caixeiro e pelo guia responsável pela folia. Os demais foliões devem, sempre, estar atrás dessas quatro pessoas durante a caminhada de giro, como mostra a figura 3.

**Figura 3** – Foliões em caminhada de giro no setor Parque Lago



Fonte: Autoria própria (2019)

<sup>27</sup> Avelar Filho (2015) também realizou a sua pesquisa no espaço geográfico de Formosa (GO), porém, sua incursão se deu na folia “oficial” da Diocese, a folia da Roça. Durante seu período de estudo, surgiu o termo êmico de “folionês”, que ele utiliza para explicar o vocabulário apropriado os foliões no contexto da festa do Divino Espírito Santo. “É empregado entre eles por representar tanto algumas expressões verbais quanto gestos e cumprimentos. Podem-se ver palavras e expressões que não foram incorporadas ainda ao português padrão, além de gestos simbólicos, como o ‘beijamento’ da bandeira do Divino” (AVELAR FILHO, 2015, p. 17). A vênia/continência e a salva são termos êmicos que surgiram na incursão em campo e são importantes para entender os rituais da folia depois que ela é alvorada. A vênia ou continência é um movimento que o alferes faz em respeito à bandeira. Para isso, posiciona uma perna para trás e faz uma reverência para a bandeira e a beija porque tem-se a fé de que a divindade está presente naquele objeto. A salva é um movimento que o alferes faz antes e depois de entrar na casa dos devotos. Ele se posiciona, ainda na rua, de frente para a casa, ergue a bandeira com o mastro, faz três giros no ar e termina com uma vênia. Esse movimento se repete nas quatro direções, portanto, na frente da casa, do lado esquerdo, do lado direito, e nas costas – quando o alferes fica de costas para a casa. Somente depois desse ritual a procissão pode seguir o alferes e a guardiã e entrar na casa.

Na folia da fazenda de Monte Alto, Avelina Soares Filho Parode, conhecida pelo apelido de Preta, atribui novos simbolismos para a bandeira que foi confeccionada na década de 1950 pelo seu pai, Francisco Soares Filho, falecido em 1995. Preservada como exposição e culto<sup>28</sup> em cima de um altar popular, na sala principal da casa onde Preta foi criada com seus 11 irmãos, a bandeira é, segundo ela, o “tesouro de nossas vidas”. Além da conexão com o Divino, a bandeira também faz a mediação, pela trajetória e memória, de uma existência outra, uma existência humana e, portanto, terrena. Essas apropriações e ressignificações, até onde podemos entender, só se tornam possíveis pela experiência popular, uma vez que o catolicismo oficial tende a afastar as instâncias de ocorrência e simbolismo do que a instituição considera divino e do que atribui um sentido de profano. Essa dicotomia só faz sentido quando vista por um ângulo hegemônico e “oficial”, uma vez que no plano popular essas relações são interconectadas e a repetição dessa categorização, pelo que entendemos, pode prejudicar a compreensão dos campos simbólicos construídos.

As folias, por exemplo, possuem formas próprias de organização. Segundo Pessoa (2018), as folias de Reis paulista, mineira, goiana e baiana compartilham de uma mesma base de vivência do catolicismo popular, de versos e orações, que foram atualizadas regionalmente. Enquanto os cantorios das folias paulistas e mineiras apresentam uma resposta de quatro a sete vozes, as goianas e baianas são em dois duetos. De fato, as folias que acompanhamos se constroem nessa estrutura, porém, a instrumentalização se diferencia da apresentada pelo autor. “Quanto à instrumentalização, as tradições paulista e mineira, muito adotadas em Goiás, têm como base o acordeon, a viola, o violão, a caixa e o pandeiro, com variações incluindo a rabeca, o cavaquinho e o bandolim” (PESSOA, 2018, p. 76).

A que estudamos, na dimensão do cantorio, aciona elementos da sociabilidade e da interação para mediar e conectar devotos e divindade. Para fazer a oração cantada, os quatro guias que compõem os dois duetos, se organizam de maneira apropriada. Os dois primeiros, apesar de cantarem juntos, escondem um mistério que os guias chamam de dom, coroa e até mesmo inspiração. Um dos guias é responsável por fazer o cantorio, fazer em seu sentido mais literal relacionado à criação. O guia que o acompanha, algumas vezes chamado de “ajudante” não sabe ao certo o que o companheiro vai dizer, mas ainda assim cantarola no mesmo ritmo

---

<sup>28</sup> A relação que Rocha (2016, p. 236) visualiza entre altares populares e seus cultos, nos faz entender que esse tipo de interação não se basta na contemplação iconográfica, mas na possibilidade de acessar o Divino, pois “[...] a coisa sagrada é também o poder que ela representa por intermédio de uma forma específica e, por isso, sagrada”. Por estar localizada em cima do altar, a bandeira media as relações simbólicas com o sagrado porque como na disposição dos altares estudados pelo autor, a disposição escapa do domínio simbólico e se insere “no campo invisível das relações entre o devoto, o altar e o divino” (ROCHA, 2016, p. 235). Logo, a interação que estabelece não se dá pela materialização da imagem, mas sim, pelo contexto.

quase que “prevendo” as palavras que serão ditas. A outra dupla de guias recebe o nome de contraguia, justamente pela função de repetir os versos cantados pela primeira dupla. A repetição dos versos, que no contexto se chama de “confirmação”, também aparece como característica marcante dos cantorios. Essas primeiras apreensões já haviam surgido na fala do interlocutor Martinho, durante nosso primeiro encontro na folia do Divino Espírito Santo da fazenda Monte Alto em 2018.

A folia é formada primeiro pelo Espírito Santo que é o Pai Nosso. É o Divino Pai Eterno. Então se forma a folia. Pra formar a folia tem que ter aquele grupo de Filho do Divino escolhido pelo Divino, não é por nós. Não é nós que escolhe, é o Pai Eterno que escolhe. Pra cada um que ele escolhe: vai coroar o que? Ele coroa você uma guia. Uma guia da folia é o que comanda esse povo todinho. Aí você vai ser a guia, ele te coroou, só você que tem aquela mente de abrir aquelas oração porque você não tem palavra, a palavra tá no céu. Aí ele vem e me coroa. O alferes é o principal da folia, o principal da folia não é guia, é o alferes que é o cabeça da folia principal. Entra, come, entra e sai tudo pelo alferes. Cê vê que não tem trabalho que ele não faz que ele não tá na frente. Ele é o principal. Segundo dele é o caixeiro. O caixeiro. A Igreja toca o sino da igreja, não toca? A caixa toca na divindade. Na hora que você bate o sino na igreja ele registra lá no plano de Jesus Cristo, na hora que a caixa dá a pancada na divindade, ele registra lá no plano de Jesus Cristo. (MARTINHO, guia, 2018)

Nesse trecho Martinho tenta explicar, resumidamente, a hierarquia da folia e que, dentro desse tecido simbólico, existem os aspectos referentes à fé que fundamentam a prática do cantorio. Retomando o aspecto de dom na perspectiva da dádiva maussiana, percebemos como essa disposição se relaciona com a sociabilidade acionada durante o giro. Pessoa (2018) é que nos ajuda a pensar essas questões quando aponta como a religiosidade popular inverte a forma como as relações se constroem nos modos “oficiais” de culto. Ao contrário do que ocorre na prática da religiosidade católica com o deslocamento dos fiéis para os centros de oração, seja catedral, igreja ou capela, a folia propõe que a divindade, representada pela bandeira de folia e sua procissão, vá até a casa dos devotos.

Logo, fica evidente que os aspectos culturais de uma sociedade estabelecem estruturas pelas quais as ações dos atores se atravessam e na vivência popular, condicionalmente contra-hegemônica, existe a possibilidade de subverter, na medida em que se alcançam relações de poder. Os simbolismos que transitam entre as bordas e centros desses esquemas podem ser entendidos a partir da liminaridade que Turner (1974) propõe pensar as estruturas e anti-estruturas. Nas folias de santos católicos, a liminaridade ocorre pelo deslocamento dos

processos de sociação dos devotos, em que há um nítido afastamento das tarefas cotidianas para um mergulho na esfera divina.

Embora Turner (1974) proponha a dimensão de *communitas* como uma comunidade, observamos uma semelhança desta com o que entendemos enquanto redes de sociabilidade. Nesse lugar onde as relações se estreitam, a liminaridade se fortalece, pois a dialética de uma quase alteridade permite a diferenciação do mundano e da instância ritualística. Por isso, o autor defende dois modelos de correlacionamento humano que tanto se alternam, quanto são justapostos e tangenciam estruturas hierárquicas de posições político-jurídico-econômicas que separam os sujeitos pelas noções de “mais” ou de menos” e sociedades não estruturadas “de indivíduos iguais que se submetem em conjunto à autoridade geral dos anciãos rituais” (TURNER, 1974, p. 119).

Embora essa transição da liminaridade seja provisória é importante ressaltar que é por meio dela que podemos entender os rituais e a sociabilidade construída nas dimensões que Turner chama de *communitas*. Nesse movimento, as experiências e memórias da vida em sociedade alcançam um estado de fluidez que nos permite entender as funções de alferes, guia, caixeiro, violonista, pandeiro, guardião e rezadeira dentro do giro, ao mesmo tempo em que acessamos repertórios culturais diversos que aparecem durante o festejo mesmo em meio a relação com o Divino. No campo prático, podemos pensar que a liminaridade da folia permite que os foliões e rezadeiras, considerados como leigos pela instituição igreja católica, subvertam esse lugar e assumam um protagonismo de líderes espirituais dos devotos durante o giro. Essa afirmativa encontra respaldo no fato da presença dos integrantes da folia ser esperada e requisitada como meio de alcançar as bênçãos do santo. Essa questão evidencia que as dimensões do cotidiano assumem novas formas de sobrepor normas estruturas, portanto, pela anti-estrutura, constroem novas relações a partir da experiência dos sujeitos.

Essa discussão sobre *communitas*, a partir da folia, serve para entendermos como se fundamentam as novas estruturas e organizações no âmbito dessa religiosidade popular. Para adensar esse diálogo citamos a perspectiva de comunidade de memória<sup>29</sup> que Pessoa (2018)

---

<sup>29</sup> Pessoa (2018) critica o que chama de “fenômeno da culturalização”, movimento que também percebemos como a “folclorização” das culturas populares. O autor aponta a apropriação, sobretudo midiática, de fragmentos das tradições dessas sociedades para a inversão da lógica participativa de vivência e experimentação de convívio para a relação de produção e consumo. Essas produções, os “megaeventos”, se baseiam em um suposto valor significado para o “público”, mas rompem “com a possibilidade da memória” e, como consequência, “as relações próprias daquele universo que a gerou também se rompem, assim como se fragmentam as condições para que uma determinada tradição se efetive em práticas de ensinar e aprender” (PESSOA, 2018, p. 179). A partir da defesa do autor reforçamos, mais uma vez, a tese de que a folia, de fato, é um modo de vida do folião e que sem a presença das suas redes de sociabilidade e dos meios pelos quais estabelecem seu processo comunicacional, não podemos pensar em cultura e comunicação popular.

desenvolve para defender que as formações nos ambientes populares de cultura não são dirigidos simplesmente para cumprir uma finalidade, mas sim para construir uma consciência de que pertencimento a um grupo, modo de vida e memória. Como explica o autor, “é no seio desta tradição, com a intermediação dos mecanismos de comunicação que ela produz entre seus membros e entre as gerações que tornam possível sua reprodução [...]” (PESSOA, 2018, p.178).

Essa construção da memória integra nosso objeto de estudo na medida em que acreditamos que é por meio da comunicação popular que esses movimentos também se sustentam. Pessoa (2018) ainda complementa seu pensamento sobre a comunidade de memória argumentando que a troca de saberes e, inclusive, da compreensão do que seja cultura, se relaciona com uma espécie de pedagogia popular que nos permite dizer, por exemplo, que as folias não são uma festa para o povo, mas sim, uma festa do povo.

No trabalho dos guias, as instâncias presentes entre o ensinar e o aprender se evidenciam nas relações construídas na sociabilidade. Dos 62 anos do caixeiro José Pereira da Silva, Zé Caixeiro, 50 foram dedicados à folia, pelo impulso de acompanhar o pai que era um “senhor” alferes aos 12 anos. Essa experiência possibilitou que ele aprendesse, pela vivência, os trabalhos de giro. “Eu só não sou guia de folia porque eu ‘inda’ não alvorei a folia, mas o povo me chama de guia de folia, mas olha, na folia eu entendo de quase tudo”. Entre os trabalhos que sabe fazer ele cita que “se for pra mim cantar no cruzeiro eu canto, se for pra fazer saudação na lapinha eu faço, se for fazer um cantorio eu faço, bendito de mesa eu faço, eu toco violão, viola, caixa, pandeiro, instrumento de folia praticamente tudo”.

Porém, de acordo com o caixeiro, seu pai não foi o principal – ou único - professor dos trabalhos de folião. “Eu tomei umas expricaçãozinha pouca do meu pai na viola, meu pai mexia com viola, peguei pouquinho coisa, mas o resto aprendi por si mesmo [...] tomei poucos estudo”. Ainda que Zé Caixeiro defenda ter aprendido sozinho, vale ressaltar que o aprendizado de folia vem pela experiência e pela prática. O guia Antônio Pires, Niquinho, de 78 anos, também conta que começou a girar folia ainda pequeno e que ganhou sua coroa de alvorada aos 37 anos e hoje alvorava folia de qualquer invocação. “Eu fico muito alegre porque pela minha idade já tem muitos anos que eu alvoro, Divino pai Eterno, Divino Espírito Santo, da Virgem Maria, sei a ramagem de todos”.

Ramagem, na cultura foliã acionada, pode tanto significar o ritmo e/ou melodia de cantorio e ladainha como também memória de uma linhagem e de um jeito de se rezar. Nos cantorios, Martinho explica que cada santo tem uma ramagem específica para se cantar. A dos Santos Reis, por exemplo, costuma ser mais festiva, com toques na viola mais acelerados,

enquanto que a ramagem usada nas folias de Nossa Senhora são mais lentas e exigem, inclusive, vigor e força nas vozes dos guias que cantam em tons mais agudos e com frases mais longas. A do Divino Espírito Santo pode ser entendida como um meio-termo entre essas duas ramagens, visto que não chega a ser muito animada, mas também não é tão “dolorosa” como a de Nossa Senhora, para usarmos um termo êmico de definição.

No caso das ladainhas, a ramagem aciona a memória do que se aprende fazendo, ou seja, do que se aprende “de ouvido” nos grupos de família e/ou nas redes de sociabilidade mais próximas. Embora as ladainhas apresentem uma introdução e encerramentos diferentes, a depender de cada santo ou santa de invocação da promessa ou pedido, as frases em latim costumam ser as mesmas e sua variação se encontra nos ritmos empregados na reza. Essas diferentes ramagens de ladainha podem ser observadas nos lugares em que se reza a ladainha mais de uma vez em curto espaço de tempo, visto que quando uma rezadeira lidera algum giro é comum que se reze em apenas uma ramagem. Desse modo, entendemos que quando duas ou mais ramagens são usadas em uma reza significa que as memórias de diferentes trajetórias se reuniram na reprodução de um jeito de rezar.

Ainda nas incursões em campo foi identificado que as pessoas com mais experiência e, conseqüentemente, mais velhas, estabelecem uma relação afirmativa e de liderança. As dúvidas que eu tinha sobre simbolismos e ritos, invariavelmente, tinham que ser averiguadas com os guias mais velhos, por indicação do próprio grupo. Com isso, raras são as ocasiões em que um guia pergunta ao outro se ele pode, por exemplo, fazer um cantório, porque a regra é que seja um convite de afirmação como: você vai fazer a saudação do cruzeiro ou você vai ser meu caixeiro. Esse “incentivo”, pelo que conseguimos apreender, se fundamenta na crença coletiva de que o Divino faz o convite para que os seus devotos assumam funções no giro. Esse modo de interação também foi observado nas folias que Brandão acompanhou:

Nos seus termos, todas as relações do ritual são igualmente impositivas. Inúmeros mestres e foliões estão na Folia porque contraíram com seres divinos compromissos de *promessa provisória ou de devoção perene*. Outros estão ali porque são parentes — muitas vezes filhos, irmãos, primos ou sobrinhos, raramente esposas, cunhados e outros afins — dos contratantes e se sentem fraternalmente obrigados a acompanhá-los «em jornada». Outros são requisitados porque são os especialistas quase únicos em toda a comunidade, de um instrumento musical ou de um tipo de voz, e não podem se recusar aos apelos de composição artística do grupo. Em alguns lugares as folias começam a acabar quando o seu quadro de artistas começa a ser reduzido com perdas, por exemplo, de um rabequista (indispensável em algumas folias), de um violeiro ou de um bom contratiple. (BRANDÃO, 1981, p. 32. Grifos do autor)

No caso das folias acionadas seja por essa razão que exista, aliada à essa encomendação afirmativa, uma generosidade e paciência com quem ainda está em processo de adaptação e experimentação. O guia Jovenite Carvalho Ramos, de 53 anos, argumenta que seus colegas que giram com ele conhecem seu “sistema”. “Eu peço todos meus folião, aquele que pega na viola que for fazer um trabalho eu peço, em nome do Divino Espírito Santo, não fala do folião que tá cantando não, deixa ele cantar do jeito que Deus deu o dom pra ele e as palavra”.

Esse comentário de Jovenite nos exemplifica um pouco mais sobre as relações que se constroem no contexto folião e possibilita retomarmos as questões sobre as liminaridades das sociabilidades da folia. Simmel (1983) argumenta que a sociabilidade, em sua formação, é uma estrutura social singular que despe os indivíduos de riquezas, posições sociais, méritos e demais capacidades que ele chama de excepcionais. Isso porque, a sociação se estabelece enquanto espaço de possibilidades de interações, porém, como percebemos, na folia existe um certo grau hierárquico e, no caso citado, o guia assume um lugar de liderança e atua como mediador para acionar a discricção enquanto elemento caracterizante da sociabilidade e, assim, garantir que a inserção e presença de novos foliões e possíveis guias sejam marcadas pelo acolhimento.

Como conta Martinho, um folião só se torna guia de folia se o Divino Espírito Santo convidá-lo. No contexto, isso significa que outro guia precisa fazer o convite para o folião. No giro, os foliões se desprendem do sentimento de posse na medida em que o próprio corpo sente os efeitos das longas jornadas e do trabalho ininterrupto. Assim, chamam foliões que estão em procissão para dividir alguns trabalhos de giro como, por exemplo, tocar pandeiro. Foi como pandeirista que Martinho começou sua história na folia e, pelo convite do grupo, começou a bater a caixa. “Depois da caixa me deu uma bandeira um dia pra mim segurar num cantorio e eu peguei a bandeira. Quando ele [o Divino Espírito Santo] viu meu trabalho aí deixaram a bandeira em cima de mim [...] e meu Divino me deu minha coroa de alfero”. A coroa de guia, porém, veio anos mais tarde. Essas orientações, mesmo quando não verbalizadas, perpassam o modo dos foliões se relacionarem, mas não significam que o grupo não discorde em alguns momentos ou que silenciem opiniões divergentes. Jovenite, na folia da Cascalheira, pediu a fala antes da Alvorada para fazer um pedido público à procissão e dialogou com Martinho.

Jovenite: Martinho, só queria falar uma palavrinha aqui. Minha esposa tá sendo a guardiã da sua folia [Marilene Dourado da Silva], mas ela é esposa de guia e mais do Espírito Santo. Nois aqui somos instrumento dele. Eu vou ensinar ela porque ninguém nasceu sabendo e todos nós tem que aprender então não dá lição na vista de todo mundo. Só isso que eu tô pedindo.

Jovenite: Não, eu falo assim que ‘as vez’ ela não sabe...

Martinho: Não, ela sabe. Se Nossa Senhora escolheu ela pra ser a guardiã, Nossa Senhora tem todo o poder de ensinar ela a trabalhar na lida dela. (DIÁLOGO PRÉ-CANTORIO, 2019)

Embora a folia seja um espaço contra-hegemônico em referência ao que o catolicismo oficial define como rituais de aproximação com o sagrado, não deixa de reproduzir um controle também hegemônico, mas referente aos papéis de gênero: o patriarcado. É bell hooks (2014, p. 72) em sua discussão interseccional quem nos dirá que mesmo sendo o racismo um sistema que constrói estruturas sociais para separar homens negros e brancos “o sexismo tem sido a força que une esses dois grupos”. Acessamos essa discussão para evidenciar o poder do patriarcado sob as formas como se aprende a agir no mundo.

Jovenite é um homem negro, mas assim como os homens brancos, passou por uma socialização sexista. O racismo não impediu que os homens negros absorvessem essa cultura que se mantém hegemônica no ocidente, como explica bell hooks. “Em idades muito novas, os meninos negros aprendem que têm no mundo um estatuto privilegiado baseado em terem nascido masculinos; aprendem que esse estatuto é superior ao estatuto das mulheres” (bell hooks, 2014, p. 74). É esse sentimento de superioridade que fundamenta a ação de Jovenite para com Marilene. No momento em que verbalizou publicamente a desconfiança sobre a capacidade da guardiã, ela permaneceu calada e se encolheu em sinal de vergonha. O constrangimento causado naquela mulher só não foi mais duramente rebatido – ou evitado – pela cultura que faz com que homens se sintam mais inteligentes, fortes e capazes do que as mulheres.

Durante o giro na Cascalheira houve outros momentos marcados por discordâncias cordiais entre os foliões, especialmente porque seria a folia que brindaria a coroa de guia de Martinho, ou seja, seria a primeira folia alvorada por ele. Por mais de uma ocasião o guia manifestou o nervosismo causado pelos olhares dos guias mais experientes que, segundo sua apreensão, estavam vigilantes para ver se ele cometeria algum “erro” no giro. Durante uma entrevista, tempos depois do encerramento da primeira folia que ele alvorou, houve uma menção ao sentimento de inveja.

Nós guia nós tem que ter amor um no outro porque a responsabilidade que um tem, todos tem. A coroa que um tem, todos tem. Existe..., tem muito guia muito mais inspirado que o outro. E tem muito mesmo. Eu não vou me gabar mas eu vou deixar claro procê que meu Espírito Santo de Deus me inspira. E quanto mais eu canto mais inspiração eu recebo. É por isso que eles cresceu o lado de inveja. De inveja. Porque eu já fiz trabai dentro dessa minha inspiração divina que nego já caiu. Mas é aquilo ali, é o bom coração que eu tenho a fé

em Jesus Cristo do céu que eu tenho e o bom coração que eu tenho com o próximo. Então todas as bênção do céu que eu peço, eu recebo. Deus me dá porque eu mereço. (MARTINHO, guia, 2019).

Martinho fala de um lugar muito apropriado e particular sobre sua experiência como guia e a relação com os irmãos de giro. Ainda que nas incursões em campo investidas contra sua “coroa” ou capacidade não fossem verbalizadas, cabe ressaltar que alguns foliões mais experientes como João Maria, popular Boca Rica, de fato observavam a distância e, vez ou outra, manifestavam comentários sobre como os modos de girar folia vão se modificando a cada ano. Boca Rica, assim como Niquinho, são foliões com longos anos de experiência e que, mesmo com a idade avançada, ainda acompanham giros e alvoram folias.

A história foliã de Boca Rica e Martinho começou quando Martinho ainda não havia feito seu primeiro cantório. Ele se sentia desconfortável por ainda não ter recebido o chamado para cantar, embora já fosse alferes, até que em uma folia no “Paraná do meio”, o Boca Rica o chamou para contraguiar um pedido de agasalho. “Eu fui responder pra ele. Quando eu parei de responder todo mundo, os guia, chegou e me abraçou aqui e o dono da folia chegou e me abraçou [...] e daí pra cá eu cresci”. O que percebemos com essa questão é o embate entre memória e a própria existência da cultura popular que está em constante transformação (ARANTES, 1982).

Ao falar sobre a criação dos rituais e como a repetição faz com que “novidades” sejam percebidas como estáveis e antigas, Schechner (2012) nos traz um elemento importante para pensarmos essa relação entre Martinho e Boca Rica, sobretudo, quando demonstra a possibilidade de mudanças, feitas pelos próprios indivíduos, em nível local, nos rituais. Embora não tenha sido verbalizado em campo, entre as pessoas da procissão, que o guia havia feito alguma mudança extraordinária ou negligenciado uma ritualização durante o giro, se em alguma medida o modo de fazer folia dos guias da cidade de Formosa em 2019 causa estranhamento para Boca Rica, que atualmente mora em Vila Boa (GO), pode indicar que as possíveis mudanças já tenham passado pelo processo de adaptação junto ao coletivo. Ainda assim, a procissão, como um todo, forma um grupo que trabalha e se diverte junto, mas como nas demais relações sociais, sua complexidade social transita entre ocasiões de tensão e afeto.

Ainda que reconheçamos a legitimidade das mudanças inseridas e adaptadas no modo de vivenciar a religiosidade, não ignoramos as demarcações de gênero presentes nesse sistema. Pela reprodução de uma cultura hegemônica, reforçada pelo catolicismo e pelo protagonismo masculino patriarcal, também as folias se apresentam com espaços em que circulam homens e espaços em que circulam mulheres. É fato que alguns avanços foram possíveis, como a inserção

das rezadeiras e das guardiãs nos rituais, porém, as demais funções de guia, alferes, caixeiro, pandeiro e violonista continuam sendo desempenhadas, majoritariamente, por homens.

#### 4.2 DE MUITOS JEITOS SE REZA



**Altar preparado para Alvorada de folia**

Ainda que façam parte de um mesmo dispositivo, existem modos diferentes de acessar e acionar os cantorios durante o giro. Na folia, além das diferentes ramagens – que é o modo como os guias chamam as melodias pré-determinadas de cantorio -, existem cantorios que se diferenciam pela intencionalidade. O primeiro a ser feito é o de Alvorada porque é por meio dele que o guia convida os mistérios para percorrer o giro. No entanto, em respeito aos ritos de folia, apontamos que o primeiro ritual a ser feito é uma oração conduzida pelas rezadeiras. Tanto na folia da fazenda Monte Alto, quanto na Cascalheira, foi a rezadeira Elpídia Pereira Ramos quem liderou a benção inicial. Com a permissão mediada pela mulher, a Alvorada inicia.

As horas que antecedem o momento da abertura do giro de folia costumam ser movimentadas. Na folia da fazenda Monte Alto, que alvorou em 2018 na zona urbana de São João D'Aliança, na casa da primogênita da família, Inês Carlos Zacarias, houve uma movimentação atípica em razão de uma confusão nos horários. A dona da casa acreditava que a folia começaria às 15 horas, porque foi como ela aprendeu, porém, a Alvorada estava marcada

para as 14 horas. Com a chegada da procissão de giro, foi necessário apressar a organização da casa porque a presença de um altar ornamentado é indispensável para o ritual.

Os altares simbolizam a devoção latino-americana católica. Com inspiração nos altares das igrejas, devotos, especialmente aqueles que possuem um santo de devoção, reproduzem em suas casas altares de louvor. Nesses locais costumam colocar símbolos do catolicismo como a bíblia, velas, o terço e imagens esculpidas de santos, santas e virgens. Nesse contexto o valor dessa peça – ícone – reside na competência mediadora do símbolo em reverter as orações para a instância divina (PARKER, 1995). Como pontua Parker (1995), a transição da sociedade que as Ciências Sociais consideram como “tradicional” para a “moderna” não foi capaz de alterar em definitivo os laços, sobretudo de religiosidade, das pessoas inseridas nos contextos populares.

Na Cascalheira, em 2019, a organização do altar também foi motivo de embate porque o guia da folia, Martinho, queria que a dona da promessa, Ana Maria Ribeiro, 54 anos, colocasse mais ornamentos no altar e cobrisse as garrafas de vidro de cerveja e cachaça que serviam de vaso para as flores que o enfeitavam<sup>30</sup>. A relação entre catolicismo “oficial”, catolicismo popular e bebida alcoólica já foi explicada no capítulo anterior, mas vale pontuarmos que a restrição ao consumo se alia às demais regras da religião no argumento defendido pelo guia relacionados às garrafas. De todo modo, foi encontrado um consenso e, por volta das 15 horas, os guias de folia chegaram no lote 4/5 da Cascalheira para a Alvorada da folia de promessa de Seu Manoel (*in memorian*) e Dona Ana Maria.

Antes das atividades, foguetes de festa foram estourados. O uso dos foguetes no contexto do calendário religioso (TURNER, 1974), que propicia o culto ao Divino Espírito Santo, nos permite entendê-lo como um dispositivo interacional (BRAGA, 2011b) que alcança as pessoas que moram próximo ao local da folia e que, pelas redes de sociabilidade que circulam no bairro, sabem que está para soltar um giro e o foguete sinaliza que foi chegada a hora. Na folia em 2018 em São João D’Aliança esse dispositivo<sup>31</sup> serviu, inclusive, para corrigir o transtorno causado pela divergência de horários. Essa mediação da comunicação ocorre,

---

<sup>30</sup> Essas recomendações não fazem, necessariamente, parte do trabalho de guia, pois como conta Martinho, a função de guia deve ser “arrumar” os companheiros foliões, as rezadeiras e guardiãs, o “povo” e os instrumentos.

<sup>31</sup> A relação entre religiosos são-joanenses e os foguetes é tão intrínseca que até mesmo em celebrações que fazem parte dos rituais sacros da igreja católica, esse dispositivo é acionado. Na folia Diocesana da Roça do Divino Espírito Santo de Formosa esse dispositivo também é acessado, mas pelo que foi possível constatar pelos dias em que estive presente no local é que sua intenção diz mais de um acionamento de memória festiva do que, de fato, convidar devotos para participar da folia, ainda mais porque a Folia da Roça tem a particularidade de ocorrer em lugares afastados dos grandes centros que são previamente comunicados em mídias impressas – como panfletos-, nas missas dominicais, nas rádios locais e nos grupos de Whatsapp e Facebook.

portanto, pelo acionamento do sistema simbólico local de que os foguetes em vésperas de dias santos sinalizam o início ou o acontecimento de uma folia ou de uma reza.

Na medida em que as pessoas se reúnem na sala onde foi disposto o altar para a Alvorada, aumentam os ruídos, as vozes e as risadas. A folia se torna um campo de encontro de amigos que, devido a distância e movimentos próprios da vida, não se veem com a frequência esperada e também daqueles grupos que se encontram regularmente, mas tem diversos assuntos para conversar. O som das vozes intercaladas torna visíveis as redes que se formam nesse contexto e o cheiro de café coado e panelas batendo na cozinha – que ficava logo ao lado – indicam como o trabalho de quem prepara a comida pode ser solitário e ininterrupto. Essas atividades de preparação para o ritual proporcionam, como afirma Schechner (2012), o desenvolvimento do sentimento de *communitas*.

O guia é quem chama a atenção da procissão para fazer silêncio e se reunirem no cômodo que, embora pequeno, acolhe cerca de 40 pessoas. Antes de pedir que as rezadeiras façam o ritual de início, Martinho agradece a presença dos irmãos que deixaram suas casas para o ajudar. “Uma andorinha sozinha, ela não faz verão. Jesus andou no mundo e ele andou na multidão, bem assim sereis nós no dia que o Pai nos escolher”. Essa fala, em particular, evidencia a característica do catolicismo popular e de uma liminaridade que não extingue as percepções e construções coletivas do modo folião, pois ele se apropria de elementos e figuras de linguagens presentes da trajetória rural e a une com elementos do catolicismo oficial para reforçar o elo construído na rede de sociabilidade acionada para o giro de folia<sup>32</sup>.

Pela dependência da autorização de folia expedida por alguma paróquia ligada à Diocese de Formosa, antes da rezadeira fazer a oração inicial, precisa-se fazer a leitura da autorização que recebe aplausos no final. Só depois dessa leitura a rezadeira Elpídia assume a oração que unge o grupo. Apesar de Martinho ter afirmado que os guias de folia são como os padres da igreja, “o guia é o padre da folia porque ele que convoca o Espírito Santo. Ele é a luz do Espírito Santo”, a rezadeira também acessa ritos do catolicismo oficial, usualmente conduzidos pelos padres durante as missas, para fazer e conduzir orações de invocação do Espírito Santo, pai-nosso, Ave Maria, Creio e benditos.

---

<sup>32</sup> As pessoas que formam a procissão do giro de folia na fazenda Monte Alto e na Cascalheira têm em comum a trajetória de uma vida na roça, especialmente na região próxima ao rio Paranã. Embora alguns foliões, tenham construído sua vida adulta na parte urbana da cidade de Formosa (GO), a infância e o elo com os sistemas simbólicos da cultura rural são transversais em suas existências. Segundo Santos (2008) essa ligação se estabeleceu com o padroado nas colônias rurais, isoladas, iletradas e submetidas à uma economia capitalista. O catolicismo popular praticado em Goiás, portanto, se desenvolveu no mundo rural com influências culturais indígenas e africanas.

Ela ainda diz que “o Espírito Santo cada vez mais vai atingir a cada um de nós e vai ensinando que o conhecimento, o entendimento do que é uma oração, o que é uma folia, o que é um contraguia, que que é o caxeiro e todos que tá trabalhando para o Espírito Santo”. Com isso, mais uma vez podemos entender também a presença do poder pedagógico no contexto folião em que a cultura cria modos diferentes na formação social (PESSOA, 2018). Essa intencionalidade pedagógico-formativa tanto serve para o desenvolvimento nessa sociedade quanto, pelas ritualizações, articularem a (re)existência dessa cultura popular. Por isso, Pessoa (2018) é tão assertivo ao ponderar que nas instâncias de folias, mesmo aquelas pessoas que não foram escolarizadas pela norma formal que o sistema hegemônico propõe, aprendem novas histórias e representações. “Podem, em meio aos muitos aprendizados disponibilizados pela manifestação popular de que fazem parte, em recriando histórias constitutivas milenares, recriarem suas próprias histórias”.

A autonomia presente na cultura foliã, com exceção do controle para autorização do giro pela Diocese, está presente em todos os demais rituais. Liderados pelo guia, a procissão se forma em torno do altar e aguarda o momento em que serão alvorados em suas funções e terão também alvorados seus lenços e suas divisas. As divisas são ornamentos feitos com fitas de cetim tricolor em que cada cor representa uma santidade. A azul representa o manto da virgem Nossa Senhora da Conceição Aparecida e o branco e vermelho representam o Divino Espírito Santo. Em cada ano ou lugar que uma folia é alvorada, novas divisas são feitas e, para os foliões devotos, acabam servindo de lembrança dos momentos partilhados. Na casa de Nadir Maria Machado, onde ocorreu o terceiro pouso da Cascalheira, havia um quadro exposto na sala principal que exibia as divisas acumuladas pelo seu falecido pai, como observamos na figura 4:

**Figura 4** – Quadro com divisas de folia



Fonte: Autoria própria (2019)

As divisas de folia só são entregues no momento em que termina o cantório de Alvorada porque servem para sinalizar que o Divino Espírito Santo e Nossa Senhora da Conceição Aparecida estão presentes junto à procissão. É comum que durante os dias de giro os foliões e devotos que participaram da Alvorada continuem usando as divisas presas em seus lenços vermelhos envoltos no pescoço. Apenas com a Desalvorada é que esses itens deixam de conter a instância divina e, para os foliões, voltam a se tornar uma recordação material da festa e um símbolo da experiência partilhada. O ato de guardar essas divisas pode ser também entendido como um ritual na medida em que Schechner (2012, p. 49) aponta que os rituais carregam significados e “são uma forma das pessoas se lembrarem”.

Porém, para que esses itens sejam abençoados e os rituais de giro possam fazer sentido no contexto local o guia precisa fazer a “Alvorada” chamando o Espírito Santo para pousar na bandeira. Ainda que seja um consenso entre os guias de folia que não existam palavras pensadas ou planejadas para os cantórios, foi possível perceber uma sequência adotada a cada vez que os guias acionam o dispositivo interacional com os devotos. Como os cantórios são versos repetidos e que seguem ramagens melodiosas, os guias fazem um esforço para sustentar uma rima que acrescenta ainda mais musicalidade ao cantório.

Inicialmente, o guia pede licença para a santidade e para os “bons guias” de função e procissão e, em seguida, cantam o persinal<sup>33</sup> da cruz, usualmente repetindo “com meu dedo polegar fiz a cruz na minha testa; e da testa pra minha boca, da boca pros meus peito; Espírito Santo é nos dois ombro, do esquerdo pro direito; com a Palavra santíssima, fizemo o cruzeiro perfeito”. Na maioria dos cantorios feitos no giro da Cascalheira os guias concluía essa parte dizendo que agora o corpo deles e da procissão estava fechado e, acrescentava pedindo para “livra nós dos inimigo e de todas perseguição; livra nós das má palavra e de toda perdição”. As palavras que seguem os versos seguintes de fato parecem improvisados, visto que trazem elementos compartilhados pelas pessoas que pediram o cantorio, por acontecimentos no giro e demais elementos que circundam o local onde estão reunidos.

Na Alvorada da Cascalheira, o guia Martinho, pelo cantorio, as orientava como o ritual seria conduzido. “Senhor meu nobre alferes leva seu sentido a Deus; que agora chegou a hora de meu Divino descer; Ele vem com todos os anjo e com a virgem Nossa Senhora; Ele é vem de passo a passo descendo na redondeza; com amor e alegria assentou nessa bandeira”. Com fundamento nos sentidos que são produzidos nesse campo simbólico podemos entender que nessa transição ocorre uma “performance transportada” (SCHECHNER, 2012) na dimensão da bandeira. Embora ela seja um objeto inerte, na folia ganha a identidade representativa do Divino Espírito Santo, como se ela, durante o giro, fosse um invólucro, uma condutora do santo. Acionamos a performance transportada e não transformada porque essa primeira não fica permanentemente com a presença divina, como é a proposta pensada por Schechner (2012) em relação às performances de transformação. Nesse caso da folia, há a transportação simbólica de um elemento do catolicismo para o espaço do catolicismo popular que, durante o giro, se apropriam dos mistérios santos. Após sinalizar o pouso do Espírito Santo na bandeira, o cantorio segue para, de fato, alvorar, nominalmente, cada membro da procissão.

Com amor do Espírito Santo vós alvora essa bandeira/ E depois dela alvorada  
vós alvora o nobre alferes/ Com o poder do Espírito Santo vós alvora seu  
suprente/ Vós alvora o bom caixeiro é quem dá o primeiro sinal/ Vós alvora  
as guardianas quem carrega a virgem mãe/ Vós alvora os violonista, panderista  
e ajudante/ Com o podere de Deus pai e da virgem Santa Maria/ Eu rogo ao  
Espírito Santo vós alvora o contra guia/ Quem confirma minhas palavras nas  
hora que eu precisar/ Vós alvora as rezadeira, é quem reza a ladainha/ Vós  
alvora os instrumento e as divisa também/ Vos alvora a penitente ela é dona  
da promessa/ Deus vos salve a casa nobre tanto por dentro que nem por fora/  
Com o fogo do vosso amor e quem dentro dela mora / Eu rogo ao Espírito  
Santo e a virgem Santa Maria/ Com fogo do vosso amor me alvora um belo

---

<sup>33</sup> Persinal é um modo ênico de falar “pelo sinal da santa cruz”. É comum os guias falarem em seus cantorios simplesmente “vou fazer meu persinal”.

guia/ Abençoa minha coroa pra trazer a luz do dia/ Aluminai sua coroa e de toda companhia/ Meu alferes da bandeira é de grande reverência/ Por cima do rico altar você faz três continência/ A continência que vós fez cumprimentou as santidade/ Oh meu irmão devoto contrito de coração/ Agora chegou a hora ajoelhemo meu irmão/ Na hora que ajoelhemo é a hora que os anjo desce./ Eles vem do céu divina para nos pôr santa benção/ Até Cristo ajoelhou que a dirá de nós cristão/ Meu alferes da bandeira que é de grande estimação/ Você faz três alvorada por cima da procissão/ Três alvorada que vós deu já fiquemo folião. (CANTORIO DE ALVORADA, 2019)

As três alvoradas pedidas pelo guia fazem parte do ritual conduzido pelo alferes que segura a ponta do mastro, inclina a bandeira para frente e a passa por cima do seu ombro esquerdo para que dê a volta por trás de seu corpo e siga formando um círculo entre as pessoas ajoelhadas, sempre da esquerda para a direita, no mesmo sentido em que é feito o sinal da cruz. Nesse momento é comum que os devotos ajoelhados mantenham a cabeça abaixada, em reverência à santidade que se aproxima e ergam os braços à procura de alguma fita de cetim ou da própria bandeira para beijá-la ou para tocá-la e se benzer.

Nessa performance ritualística de iniciação de folia percebemos o acionamento de três dispositivos interacionais, o cantorio, a bandeira e o foguete. Como explica Braga (2017), os processos comunicacionais, assim como a própria interação e os dispositivos interacionais são tentativas de fazer trocas e se comunicar, seja no âmbito midiaticado ou não. Ao avançar na discussão sobre as tentativas sociais serem atualizadas a cada episódio de interação, podemos inferir que os cantorios, por fazerem parte de uma cultura popular que se reproduz e reinventa no espaço social por gerações, saem na frente pelo contexto processual. Pois, a sociedade gera os “dispositivos sociais para a comunicação – uma produção social de dispositivos interacionais que articulam duas características básicas: a necessidade de ‘códigos’ compartilhados entre os participantes; e o desenvolvimento de inferências” (BRAGA, 2017, p. 24).

De fato, como foi possível elucidarmos até aqui, existem códigos próprios na folia, o próprio folionês (AVELAR FILHO, 2015), particulares dos modos de vida folião o que demonstra que para essa interação-tentativa do cantorio, bandeira e foguete só fazem sentido para aquelas pessoas que conhecem esses mesmos códigos e os acessam durante a interação. Essa questão fica ainda mais evidente no cantorio para a moradora – e dona da promessa. Ana Maria, até o ano de 2018, soltava a folia com o amigo Seu Manoel, os motivos que os levavam a cumprir os votos eram distintos, mas ela decidiu fazer a folia mais um ano para cumprir o compromisso firmado no leito de morte para o amigo. Ele havia pedido que ela soltasse a folia mais um ano para que o guia a encerrasse entregando para o Divino. No entanto, a trajetória de

vida e luta de Ana Maria e a recente artrose nos joelhos fizeram suas forças diminuírem e por conhecerem essa história, os guias trouxeram para o cantório da moradora.

É com o dom de sua Palavra dono de toda ciência/ Com a brasa de um fogo amor recebeu uma penitência/ No lugar de quem sofreu resplandeu-se na ciência/ Quando estava em sofrimento alembrou dessa penitencia/ Penitência em Jesus Cristo é quem pode nos curar/ E foi quem te curou pois hoje tá no lugar/ Receba o Espírito Santo seu voto entregue está/ Agradece a Jesus Cristo pelo bem arrecebido/ O voto que vós devia entrega pra Jesus Cristo/ Pra quem vive a promessa, pra quem representado está/ Agora não deve mais, seu voto entregue está/ O Divino a recebeu vós humilde coração/ Pra cumprir sua promessa senta seu joel no chão/ Pra cumprir sua promessa **não precisa** joelhar não/ Cobre ela com o Espírito Santo divina é sua Palavra/ Deus vos pague pela esmola dizendo a Deus quem te salva/ Já pode levantar pelo voto que vós devia/ Entregou pro Espírito Santo e a Virgem Santa Maria. (CANTORIO DA MORADORA, 2019. Grifo nosso).

Importante mostrar que nos versos das linhas 9 e 10, quando o guia faz uma correção no seu cantório com base no conhecimento prévio da condição médica da penitente, ele acessa códigos sociais para tornar o processo comunicacional, mediado pelo cantório, mais eficiente. Essas orações são feitas, geralmente, com a pessoa devota de frente para o altar e os guias e demais instrumentistas formam um corredor nas laterais do altar, deixando o fiel no meio. A alteridade é um dos processos elementares que Braga (2017) pontua para a composição de um dispositivo interacional, que também precisa de inferências a partir das coisas compartilhadas, copresença de diferentes códigos e as próprias necessidades da interação. A necessidade de uma intencionalidade nos faz retomar a existência de diferentes tipos de cantório feitos durante o giro. Além da Alvorada, Desalvorada e cantório da moradora existem os cantórios de saudação de altar, saudação do cruzeiro, do morador, de promessa, de intenção, de agradecimento, de despedida, de agasalho, bendito de mesa, de desalvorada e cantório pisado.

Assim como os demais cantórios, o cantório pisado só é feito quando a devota, ou devoto, possui alguma doença ou dor aguda e solicita para o guia fazer uma intercessão direta. Nas dimensões do campo simbólico, esse cantório aciona não somente os guias, mas também o alferes porque essa oração consiste na pessoa que porta a bandeira alvorada colocar o pé no local que aflige o penitente que está deitado no chão. No pouso na casa de Nadir, uma adolescente procurou o grupo de guias e pediu um cantório pisado para tentar curar fortes cólicas menstruais que a afligia mensalmente e que, segundo ela, mesmo com uma bateria de exames, nenhum médico havia dado jeito. Por isso, ela fez a promessa.

Na preparação para esse cantório, que segundo os guias é difícil, a dona da casa providencia um lençol para colocar no chão de modo que a adolescente não se suje. Ela se deita e os guias ainda demoram um tempo para se organizar e iniciar a oração. Desde o início o alferes coloca o pé, com delicadeza, sobre o ventre da moça enquanto o guia canta: “Avoou lá do altar pr’invocar a nossa reunião presente; aprostrada sob a terra, Deus vossa salve a penitente; vós apegou com o Divino e a Virgem Nossa Senhora e o voto que ela fez vai entregar aqui agora”. Depois desse breve relato da trajetória da adolescente, o grupo de guias continua as invocações. “Pra ficar aliviada da dore que tá sentindo; pegou com Divino e Nossa Senhora que a dor aliviou; sob o pé do nobre alferes aonde você marcou [...]; O Divino Espírito Santo é quem cobre com vosso manto; já entregou seu voto e o alferes tirais o pé; já sofreu, não sofre mais [...]”

Interessante pontuar que mesmo a adolescente não afirmando estar curada da dor, os guias fizeram um cantório como se ela estivesse cumprindo uma promessa e não pedindo uma cura. Podemos entender essa questão como ruídos que, na perspectiva de Braga (2017) sobre tentativa de comunicação, se traduzem na tentativa-erro comuns das estratégias elaboradas para mediar as trocas em um processo comunicacional.

Quando os cantórios são feitos para devotos que não estão oferecendo almoço ou pouso, a procissão, por meio do guia, pede uma esmola que deve ser entregue ao alferes. Essa arrecadação, inclusive, consta na autorização expedida pela Diocese que solicita ao coletivo que a quantia angariada seja direcionada para reformas e manutenção da paróquia. Alguns guias inserem o pedido de esmola no cantório, outros preferem não expor o devoto, pois em algumas situações a pessoa é pega de surpresa. Por essa razão, é exceção quando o folião não diz, por exemplo, “Se for a vontade de Deus tua esmola queira dar; Ele é pobre pra pedir mas é rico para nos dar”. E se o devoto oferecer algum dinheiro, completa com: “Deus te pague pela esmola que vós deu com coração; E suas alma na glória tua carne em salvação”.

A folia que ocorreu na fazenda Monte Alto não recolheu esmolas, possivelmente por ter ocorrido em outra cidade, mas mesmo que a folia da Cascalheira tenha atendido a recomendação da igreja, cabe ressaltarmos que muitos devotos fazem a doação de forma espontânea porque buscam participar, de algum modo, da troca de dádivas (MAUSS, 2003), que permeia o giro. Porém, a esmola não é uma prerrogativa para que um pedido de cantório seja aceito. No segundo dia de giro, durante a caminhada do grupo no setor Parque Lago, região periférica de Formosa, o caixeiro tocava o instrumento sinalizando a passagem da folia quando uma menina que aparentava ter 5 anos de idade apareceu no meio da rua pedindo que o grupo entrasse em sua casa para rezar pelo seu avô.

Ainda que a casa não estivesse no itinerário programado antes do giro, tem-se na cultura foliã a prática de não negar o chamado do Divino Espírito Santo. Tanto essa questão funciona para os guias organizarem os rituais – pelo convite afirmativo discutido anteriormente – quanto para dar conta das necessidades de pessoas comuns da presença de alguém que represente a religião que elas professam. As folias pequenas de Formosa, portanto, são importantes, sobretudo, para acessar lugares que o catolicismo oficial, em suas representações, não alcança. Essa questão atualiza a percepção de Santos (2008) e nos permite pensar que o catolicismo popular continua sendo uma ferramenta para o catolicismo oficial continuar existindo.

Ao atender o pedido da criança, toda a procissão entrou no lote da casa e foi unânime o sentimento de tristeza ao ver um senhor de idade avançada deitado em um colchão estendido no chão de uma área de serviço e coberto por uma manta fria. O senhor não tinha forças para falar sequer o mal que o acometia. A criança não sabia explicar, mas ainda assim foi feito o cantório que contou em seus versos, parte dessa história. “Foi numa hora da tarde que o Divino se alvorou; fez três vênias para o alto sua procissão chamou; foi andando de casa em casa uma criança lhe chamou; chamo pelo Divino, vem curar o meu avô”. Provavelmente em razão do contexto, a ramagem escolhida para melodiar os versos cantados era lenta e compassada e o guia continuou. “Meu Divino desceu na terra, veio curar a sua dor; veio curar sua enfermidade que tanto te perturbou [...] Deus mandou porque eu chamei e porque nós precisô; é uma hora tão doída que doeu meu coração; e de ver um irmão querido aqui deitado no chão”.

Para invocar a intercessão de cura para o avô adoecido, o guia pede que o alferes cubra ele com a bandeira. “Tenha fé no Espírito Santo, pelas palavra do guia; não demora muito tempo vejo você numa folia; cobre ele com a bandeira pros mistério abençoar [...] oh meu irmãozinho devoto recebe santas benção; se for da vontade de Deus poucos dia ocê tá são”. Cobrir os devotos com a bandeira ou incliná-la sobre suas cabeças significa mediar as bênçãos divinas pelo toque no tecido e nas fitas. Relevante lembrar que durante o giro a bandeira está alvorada com a presenta do santo e, por isso, se torna um objeto de grande valor para os devotos. Esses universos simbólicos, como explica Pessoa (2018, p. 62) só são legíveis no espaço em que os sujeitos partilham significados e que, assim, “dão sentido à história de todos os sujeitos”.

Partir desse princípio é importante para o cantório que agora vamos nos aproximar, a Desalvorada e encerramento da folia de promessa de Seu Manoel e Ana Maria. Além do ritual para desalvorar as foliãs e foliões, o guia deveria também encerrar a promessa. O fato agravante do dono da promessa ter falecido antes de encerrá-la implica que o guia fale diretamente com a alma do Seu Manoel para confortá-lo do voto cumprido. O temor por esse momento perpassou

os cinco dias de giro e foi assunto para as rodas de conversa à noite, depois do jantar. Foliões partilhavam experiências de incorporação de guias que não estavam com o corpo fechado, de arrepios que sentiam nas pernas quando faziam esse tipo de trabalho e, até mesmo, de um folião que em uma das vivências perdeu o controle e começou a fazer sons de animais.

Martinho, que iria conduzir o cantório de Desalvorada e encerramento, não escondia o seu receio, ainda mais por ser sua primeira. Semanas depois, ele confidenciou que dormia pensando em como faria esse cantório. O encerramento ocorreu na casa de Ana Maria, onde a folia foi alvorada, no domingo, dia 5, por volta das 15 horas. O guia pediu, repetidas vezes, que toda a procissão ficasse do lado de dentro da casa para que pudesse garantir que ninguém passasse por uma experiência semelhante ao que os foliões conversavam durante as noites de giro. O cantório começou como os demais, com o persinale da santa cruz e pediu proteção: “Meu Divino Espírito Santo, vem cobrir minha procissão; Eu rogo ao meu pai Divina, manda seus anjo do céu; faz um círculo entre nós pra dar nós a proteção; Livra nós dos inimigo e de todas tentação; Livra nós de todo mal e de todos espírito maligno”.

Somente depois de pedir a proteção para a procissão, Martinho e os guias começam a falar com o falecido. “E agora chegou a hora, com o finado vou conversar; Ôh finado Seu Manél, veja bem o que eu vou falar; vem ouvir minhas palavra, não precisa ocê vim cá; Leva seu sentido a Deus, ocê vem quando eu chamar”. Na sequência, a narrativa fala como o devoto era um grande folião e que hoje está “desencarnado com um buraco no chão” e que deve se manter calmo para o encerramento da folia. Nesse momento, o guia, com acenos de mão pediu que os foliões abrissem um espaço semelhante a um corredor até a porta de entrada da casa, por onde o espírito do dono da promessa deveria passar e, também, fez com que a Ana Maria, que estava de frente para o altar, se sentasse em uma cadeira ao lado.

Sua folia de promessa com o Divino eu vou entregar/ Eu rogo o Espírito Santo que acalma sua mente/ Você vai me escutar o que eu vou te falar/ Você vem manso cordeiro contrito de coração/ Vem pra frente do altar cumprir suas oração/ Você fica de joelho levanta quando eu mandar/ Vai ouvir minhas palavra sua folia eu vou encerrar/ Se você inda não salvou, agora cê vai salvar/ Sua folia querida vou entregar pro Espírito Santo/ Ele bem que alumiu dono de todo mundo então/ Esse aqui é um cantori oferecido pra sua alma/ Meu Divino Espírito Santo eu entrego essa promessa/ Meu Senhor perdoa ele, leva ele na salvação/ Ele tava na minha mão, agora na mão de vós/ E quando o senhor subir lá pr'o reino da glória/ Ele entrega pra Deus Pai e a Virgem Nossa Senhora/ Senhore seu Maneli veja bem o que eu vou falar/ Sua promessa foi entrega, pode voltar pra seu lugar/ Vai voltar pra sepultura, vai deitar em sua cama fria/ E você fica com Deus junto com os restos mortais/ E o voto que você devia, agora não deve mais/ Fica lá na sua morada e fica com sua alma

em paz/ Sua promessa encerrei, vou passar pra obrigação [...] (CANTORIO DE DESALVORADA, 2019)

Esse ritual, em específico, conduzido pelo guia, acessa dimensões que ultrapassam as sociabilidades construídas e adensadas ao longo do giro. Pelo sincretismo religioso que esse ritual apresenta torna-se necessário pontuarmos, fundamentadas em Schechner (2012), que “na diáspora, povos colonizados e catequizados combinaram as religiões de suas pátrias com as que foram impostas a eles”. Pelo histórico de formação do município de Formosa e sendo Martinho um homem nascido e criado no distrito de Santa Rosa, essa relação ritualística que transita entre saberes de religiões distintas, sofre com o processo de apagamento a catequização conduzido pelo padroado na região. Esse processo faz com que, no contexto, a distinção entre elementos do catolicismo e de outras religiões seja nebuloso de forma que a prática do catolicismo popular se configure também pela comunhão de elementos das mais diversas formas de vivenciar as religiosidades.

Essa intercessão observada no cantorio de Martinho, porém, não foi a única questão controversa que permeou as conversas entre os foliões após o giro. Ainda no cantorio de Desalvorada, Martinho repreendeu publicamente o seu alferes, Dorvando Ribeiro dos Santos, por ter negligenciado o terno de alferes em razão de uma inflamação e passado a bandeira para outros foliões assumirem uma função que ele, na percepção do guia, deveria ter assumido com mais convicção e presença. Em um dos trechos ele diz: “Senhore meu nobre alferes, que ela te escolheu; leva seu sentido a Deus e você pede a Deus perdão; o que você prometeu você não cumpriu não”. Essa última frase não foi “confirmada”, ou seja, repetida, pela dupla de contraguias, Jovenite e Denite, que estavam com ele no trabalho. No lugar dessa frase, eles disseram: “O que você prometeu... você tem bom coração”.

Mas, ainda assim, o cantorio seguiu: “Eu passei muita vergonha com meus nobre folião [...] É a fé em Deus pra limpar seu coração; Se o coração não tiver puro, não recebe a benção”. Novamente, a dupla de contraguias muda a frase final para: “Se o coração tiver puro recebe a benção”. As expressões faciais de Jovenite e Denite evidenciavam o descontentamento com a repreensão pública ao trabalho do alferes. Em outro momento, me falaram que concordavam com a insatisfação de Martinho, mas discordavam da decisão de tornar esse transtorno uma questão aberta para a procissão, quando acreditavam que deveria ter sido resolvido apenas entre os dois.

Para desalvorar a folia, foi preciso que o alferes fizesse três desalvoradas, sinalizadas durante o cantorio. Dessa vez, o alferes passa o mastro com a bandeira pelo ombro direito e o

movimento circular na procissão de joelhos agora era da direita para a direita. Na didática foliã, é o momento em que se desfaz tudo que foi costurado durante o giro. Então, o guia pede que as portas do céu se abram para que o Divino Espírito Santo e a Nossa Senhora da Conceição Aparecida retornem para o campo celestial. “Eu rogo meu Pai Divina, ordena São Pedro na porta; porque ele tem a chave, é o chaveiro da glória; meu senhor, São Pedro apóstolo, abre a porta do céu; quando for daqui a pouco meu Divino vai subir”. Assim, começam as invocações de desalvorada de todas as funções, pessoas, instrumentos e objetos “presentes e ausentes”. A última a desalvorar é a bandeira e logo que é mencionada o alferes enrola o tecido em torno do mastro e ela só deverá ser aberta no próximo giro daquela folia<sup>34</sup>.

Ao me ensinar sobre a desalvorada da folia, Martinho usou a metáfora da costura. Na alvorada o guia vai costurando o terno de folia que acompanhará a procissão até a desalvorada que é quando esse terno se descostura, se desfaz. Por isso começa-se da esquerda para a direita na costura e, depois, da direita para a esquerda, desfazendo o que foi feito. Esse encerramento também faz parte do círculo da dádiva maussiano, pois assim como no *potlatch* de destruição, há a “destruição” simbólica do giro, uma vez que ele se desata. O ritual da quebra dos presentes, observada por Mauss (2013), na folia é representado pela desalvorada, em que as pessoas e os objetos de folia – divisas, instrumentos e bandeira - perdem sua ligação divina e se fecha o sistema de troca de dádivas até que se costure um novo terno, em uma outra alvorada.

---

<sup>34</sup> É comum que no contexto estudado cada devoto, ao fazer a promessa de soltar uma folia, confeccione ou mande confeccionar sua próxima bandeira do Divino Espírito Santo. Os principais símbolos das bandeiras é o tecido vermelho, as fitas coloridas, a pomba branca e os raios com os dons do Espírito Santo em amarelo.

### 4.3 AS PALAVRAS QUE ESTÃO NO CÉU



Fonte: Autoria própria (2019)

**Cortejo de Jovito Gonçalves da Costa**

Os rituais fazem parte do campo da existência em sociedade, de forma que atravessamos os mais diversos aspectos da vida social por meio de ritos de passagem e rituais que são incorporados – e que também pertencem - aos nossos modos de existir, como explica Van Gennep (2011). Agregados a essas existências, os avanços e recuos nos permitem ampliar a interpretação de que o *nascer, viver e morrer* não correspondem apenas a existência humana, mas alcança os sentimentos e relações estabelecidas no âmbito social. “[...] viver é continuamente desagregar-se e reconstituir-se, mudar de estado e de forma, morrer e renascer” (VAN GENNEP, 2011, p. 160).

Uma vez que os rituais existem pelo que representam, os significados que os justificam amparam os sistemas simbólicos e nos permitem entender como são operacionalizados. Schechner (1995), em sua árvore do ritual, onde desenha a ritualização humana, entende que fazem parte dos rituais sociais a vida cotidiana, os esportes e a política, enquanto que nos rituais religiosos estão inseridos o costume, celebrações e ritos de passagem e nos estéticos, formas codificadas e *ad hoc*. Pelo ponto de vista do autor, os rituais são resultados de comportamentos naturais, também identificados no reino animal.

Com isso, tomamos como contribuição de Schechner (1995) a discussão de que os aspectos fisiológicos atuam como condutores de uma experiência de transcendência entre a dimensão dos rituais sociais para os rituais religiosos. Para alcançarmos o sentido dessa reflexão precisamos conceber que, segundo o autor, os rituais possuem significados múltiplos, o que destaca o risco de reduzir o conceito em apenas uma palavra, seja ela “[...] conceito, *práxis*, processo, ideologia, ânsia, experiência ou função” (SCHECHNER, 1995, p. 228, tradução nossa<sup>35</sup>). Por isso, propõe pensá-los como categorias sobrepostas em que considere, resumidamente, o processo evolutivo, as estruturas das relações, os sistemas simbólicos, as performances e as experiências.

Na suspensão da vida cotidiana, os rituais que envolvem a cultura foliã também proporcionam uma nova camada na composição cultural dos sujeitos envolvidos. Para Turner (1974), as crenças e práticas religiosas são importantes para manter e transformar as estruturas humanas em níveis sociais e psíquicos. Mesmo que compreenda as crenças como um reflexo das relações socioeconômicas e sociais, Turner (1974, p. 19) também reconhece que nas Ciências Sociais, essas expressões “[...] estão chegando a ser consideradas como decisivos indícios do pensamento e do sentimento das pessoas sobre aquelas relações e sobre os ambientes naturais e sociais em que operam”.

Posto que os rituais religiosos, para além da ritualização nas instituições de poder como as igrejas, fazem parte do sistema simbólico de significado, são eles também responsáveis por desempenhar a função de continuidade nos grupos sociais. Cada ritual, por mais simples que possamos o considerar, encontra razão e importância em seu contexto cultural. O folião Jovito Gonçalves da Costa, que foi o contraguiá oficial de Martinho da folia da Cascalheira, adoeceu durante o giro. Ele sentia febre, dores pelo corpo, não conseguia comer e, por isso, se sentia fraco. Mesmo fragilizado, continuou frequentando os pousos para que, mesmo que sentado, estivesse em comunhão com seus irmãos foliões. Caminhar com a folia não era mais possível porque além do grupo percorrer longas distâncias, a exposição ao sol escaldante de maio durante o dia e o vento gélido do sereno à noite, formavam uma receita perfeita para o adoecimento – como de fato aconteceu para muitos foliões e rezadeiras nos dias seguintes da folia, eu incluso.

Como estava fraco para cantar e tocar, a rezadeira Elpídia convocou Jovito para apoiar nas orações e ladainhas de folia. Logo pela manhã, os dois sentavam-se na frente do altar onde

---

<sup>35</sup> Trecho original: “Ritual has been so variously defined – as concept, *práxis*, process, ideology, yearning, experience, function – that it means very little because it means too much” (SCHECHNER, 1995, p. 228).

foi o pouso e entoavam benditos e rezavam a ladainha. Por generosidade e empatia, a rezadeira deixava que ele puxasse as orações, já que ela diz conhecer todos os jeitos de rezar ladainha e todos os benditos e fazia questão que ele participasse. A voz de Jovito estava fraca, mas ainda era presente. No dia da Desalvorada ele surpreendeu a todos pulando uma curraleira com o grupo, mas logo em seguida voltou a ficar sentado recuperando o fôlego e as forças.

Após a folia, ocorreu um novo giro para o Divino Espírito Santo, dessa vez mais curto e que durou apenas o final de semana, de sábado para domingo, 11 a 12 de maio. O mesmo grupo de foliões se deslocou para o festejo, porém, depois do almoço de domingo, na estrada para a casa de Zefa Gomes, Jovito, que estava como caixeiro da folia, bateu, pela última vez, no instrumento de folia. Ele havia tido um derrame que comprometeu grande parte do cérebro, mas ainda estava com vida e foi levado ao Hospital de Base de Brasília. Lá, ele ficou internado até a tarde do dia de 27 de maio. Durante esse período, a casa de Martinho, seu vizinho de porta, se tornou uma central de informações sobre a saúde de Jovito. A esposa de Jovito, Dona Zu, estava abalada e só recebia visita de pessoas próximas e isso reforçou ainda mais a função que Martinho tinha como mediador.

Ainda que a casa dele recebesse visitas de foliões o dia inteiro, havia um silêncio incômodo. As opiniões sobre a possibilidade de recuperação ora convergiam, ora divergiam. Jovito sofreu outro derrame e outras partes do corpo começaram a ficar comprometidas. As esperanças dos amigos iam diminuindo aos poucos e o medo da despedida se materializou naquela segunda-feira. O velório ocorreu na funerária Portal do Sol em Formosa, foliões, rezadeiras e até os membros da Pastoral dos Foliões e párocos foram se despedir do folião. O enterro, marcado para a manhã de terça-feira, foi carregado de simbolismos e de rituais que os colegas de vida lideraram. Uma bandeira do Divino Espírito Santo cobria seu peito e, ao lado do caixão, nos últimos minutos de despedida, um alferes portava uma bandeira junto com um caixeiro. Na saída rumo ao cemitério, que ficava pouco mais de 10 metros de distância, a caixa soou forte acompanhada da bandeira que cintilava por cima da procissão.

Esses dois elementos tão importantes na cultura foliã lideravam a última caminhada de folia de Jovito. O alferes e o caixeiro lideraram a procissão que seguia atrás do caixão até o jazigo da família. Antes de enterrá-lo, cada folião fez seu agradecimento em voz alta, especialmente Jovenite que disse ter aprendido a ser guia de folia com Jovito. Na ocasião, ainda foi dito que com a morte de Jovito partia também um dos poucos guias tradicionais e completos, que fazia com maestria todo e qualquer tipo de trabalho de folia, de pandeirista a rezador. Seu sepultamento foi marcado por gratidão ao tempo compartilhado e por canções que falam da fé

no Divino e de pessoas de bom coração. Pouco mais de uma semana depois, Jovenite precisou alvorar sozinho a folia que teria seu colega Jovito como caixeiro. Na ocasião da Alvorada, ele pediu licença para a procissão para manifestar sua homenagem ao amigo.

Meu coração tá doendo, meu olho cheio d'agua. Hoje completou oito dia que Deus levou um grande homem amigo nosso pro reino da glória. Cumpriu a missão dele aqui e Deus levou ele pro reino da glória. Nosso companheiro da divindade. Sinto muita falta dele [...] Não é porque Deus levou ele que eu vou esquecer. Eu não esqueço que ele tava comigo no dia a dia, todo dia que ele tava comigo na minha casa que ele afinava a viola, cantava e me ensinou muitas coisas também como ele me ensinou na divindade (JOVENITE, guia, 2019).

A fala carregada de sentimento de Jovenite traduz de maneira simples o que é ser folião para as pessoas que giram folia na região do rio Paranã. O grupo de folia se torna uma segunda família e as relações, ainda que complexas e difíceis como quaisquer outras relações sociais, são verdadeiras e construídas por um propósito de sociação que perpassa o Divino para alcançar o terreno. A sociabilidade que une essas pessoas se encontra na liminaridade de duas direções convergentes e endossa a nossa tese de que a folia é um modo de vida.

A fala de Elpídia para consolar e encorajar o grupo depois do depoimento de Jovenite foi construída a partir do exemplo de vida de Jovito que, segundo ela, deixou o ensinamento de não esmorecer mesmo diante das dificuldades. “Ele mesmo sem guentar, ele fez até o último instante. Isso é exemplo pra todos vocês, principalmente pras criança e pros jovens, não desmoreça”. Por fim, ela comentou sobre a alegria que ele teve de morrer na folia, desejo oculto que ele havia compartilhado com pessoas íntimas e que, para muitos guias, é a melhor forma de morrer, porque é o Divino quem vem buscar pela mão.

**ROSÁRIO**  
 (Inicial)  
 da Cruz  
 Pai e do Filho e do Espírito

**Preceito do terço**  
 Jesus, nós vos oferecemos, esta  
 vez vamos cessar, meditando nos misté-  
 rios da vossa Redenção. Concedei-nos, por  
 intercessão da Virgem Maria, Mãe de Deus,  
 que para bem rezar-lo e a graça de vos  
 as indulgências desde sempre.

Pai todo-poderoso, cria-  
 dor do céu e da terra. F. em Jesus Cristo  
 seu único Filho, nosso Senhor, que foi con-  
 cebido pelo poder do Espírito Santo, na-  
 ceu da Virgem Maria, padeceu sob Pôncio

Pai, foi crucificado, morto e sepultado;  
 desceu à mansão dos mortos, ressuscitou ao  
 terceiro dia, subiu aos céus, está sentado à  
 direita de Deus. Pai todo-poderoso, desde  
 há de vir a julgar os vivos e os mortos. Credo  
 no Espírito Santo, na Santa Igreja Católica,  
 na comunhão dos Santos, na remissão dos  
 pecados, na ressurreição da carne, na vida  
 eterna. Amém

**Nas coisas grandes**  
**Pai nosso**  
 Pai nosso que eras no céu, santifica-  
 do seja o vosso nome, vinda a nós e vosso  
 Reino seja feita a vossa vontade, assim na  
 terra como no céu. O pão nosso de cada dia  
 nos dá hoje assim como nós pecamos e quise-  
 mos ser libertados do mal. Amém.



## 5 LADAINHA

*Oh! Virgem Santíssima vós não permitais  
Que eu viva e nem morra em pecado moral  
Pecado mortal não ei de morrer  
Que a virgem Santíssima nos há de valer  
Nos há de valer pelo vosso amor  
Rainha dos anjos e do céu resplendor*

(Trecho do canto de abertura de Ladainha)

A presença das mulheres nos giros de folia do povo do Paranã, até meados da década de 1970, esteve limitada às cozinhas e aos lugares de preparação do ambiente que recepcionaria a procissão. A liberdade de “andar a folia” foi, nesse período, privilégio dos homens, resultado da restrição imposta pela igreja e, também, pelo sistema cultural vigente que discordava de mulheres ocupando espaços de performance e de protagonismo nos eventos sociais. Essa lógica nas relações de gênero que privilegia os homens também foi observada por Strathern (2006) nos estudos melanésios, especialmente com os habitantes de Hagen, onde as trocas cerimoniais e viagens eram feitas por homens que conquistavam um lugar “prestigioso” na sociedade quando, em contrapartida, a produção doméstica conduzida por mulheres era, socialmente, concebida como um “lixo”.

Os qualificadores “prestigioso” e “lixo” mencionados pela autora funcionam como demarcadores de valor das atividades masculinas e femininas, na medida em que o prestígio dos homens se relacionava com “[...] sua atividade coletiva, que inclui viajar para estabelecer parcerias de troca e trazer riquezas de lugares exóticos, ao passo que as mulheres estão confinadas a uma dosmesticidade restritiva, à ‘casa’” (STRATHERN, 2006, p. 131). Com as devidas ressalvas, de modo semelhante os foliões também gozavam dessa mesma inclinação de prestígio, uma vez que os homens podiam passar dias em giro enquanto as mulheres deveriam ficar em suas respectivas casas e, quando muito, eram autorizadas a irem aos pousos de folia.

Para que as devotas pudessem andar junto na folia foi necessário um movimento de transformação dos códigos e convenções da cultura foliã. Nesse processo foi institucionalizada a imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida ao lado da já cultuada bandeira do Divino Espírito Santo, além da criação de novas categorias nas dimensões de rezadeiras<sup>36</sup> e guardiãs.

---

<sup>36</sup> O grupo de rezadeiras começou a ser organizado por mulheres, em sua maioria de origem camponesa, que aprenderam a rezar benditos, terços, ladainhas e demais orações populares com outras mulheres ou foliões. Atualmente, a Diocese de Formosa sistematiza as reuniões e encontro das rezadeiras como modo de “evangelização” e união do grupo.

Embora seja uma santa católica, o culto local também interpreta a imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida como uma mediadora da mãe de Jesus Cristo, assim, não é raro perceber foliãs e foliões se referindo à imagem pelo nome de “mãe” ou “Maria”, uma vez que figura como uma representação maternal da divindade.

A relação com Nossa Senhora, conforme aponta Parker (1995), é recorrente no contexto latino-americano, uma vez que a religião popular, usualmente, busca a face materna de Deus e, o fortalecimento da rede de relações familiares e sociais da cultural popular. Nessa direção, são as mulheres as agentes mediadoras, especialmente nos aspectos relacionados com a saúde, nas funções de “curandeiras, benzedoras, abençoadoras, parteiras, curiosas e rezadeiras” (PARKER, 1995, p. 167). Os argumentos do autor encontram respaldo nos fatos sociais subsequentes à entrada da santa e das mulheres nos giros de folia. Logo, os benditos, ladainhas, orações e louvores se tornaram mais um espaço de ocupação e poder feminino, mas, dessa vez, também de performance. Os rituais evoluem por meio das mudanças inseridas em diversos níveis, sobretudo local (SCHECHENER, 2012) e, por isso, novos rituais foram criados.

## 5.1 MULHERES ALVORADAS

Ao falarmos sobre a inserção das mulheres na folia evidenciamos também questões geracionais, pois só quem viveu a privação da liberdade de manifestar sua religiosidade sabe dizer da sensação de não ser aceita. Nesse sentido, a contribuição de Luiza Bairros (1995) sobre a experiência ser um conceito que permite entendermos como a opressão patriarcal<sup>37</sup> nos afeta e o ponto de vista ser uma teoria feminista que demonstra a posição que cada uma de nós ocupamos na sociedade desigual, racista e sexista, orienta por quais lentes entendemos as vivências das devotas que transformaram seu campo social pela construção de categorias e protagonismo.

No relato do folião Zé Caixeiro fica evidente a influência do pai, enquanto alferes, na inserção de José na folia e, inclusive, nos trabalhos que desenvolve durante o giro. No caso das rezadeiras Elpídia e Lina Rodrigues da Silva (70), houve a admiração pelos trabalhos que os progenitores faziam, mas o encanto surgia nos pousos de folia – locais em que lhes eram

---

<sup>37</sup> O patriarcado fundamenta a cultura cristã e essa opressão sexista, como explica Bairros (1995), logo, acaba por ser um fenômeno que alcança mulheres em âmbito universal. Entender essa matriz de dominação implica em perceber que mulheres de diferentes raças e classes sociais experimentam a opressão “de um lugar que proporciona um ponto de vista diferente sobre o que é ser mulher numa sociedade desigual, racista e sexista” (BAIRROS, 1995, p. 461). Esse pensamento nos coloca a par da impossibilidade de pensar um feminismo único, ainda mais frente às interseccionalidades que atravessam as existências das pessoas inseridas em ambientes culturais que sistematizam opressões de gênero, raça e classe.

permitidos acessar. Nas casas que recebem a procissão são feitos não apenas os cantórios, mas as rezas, jantas, benditos de mesa e brincadeiras. Receber um giro de folia em casa é um momento de festa não só pelo número de pessoas que participam, mas pela alegria de estarem reunidos em torno dos símbolos da divindade. Para quem cresceu tendo que se esgueirar para prestigiar e participar dos rituais, a chegada do giro em um pouso de folia ganhava outros sentidos.

A relação de Elpídia com a folia exemplifica o processo de transformação que a cultura foliã passou da década de 1970 até a virada do século, até mesmo porque ela vivenciou o período de privação e ainda continua em atividade. Para tanto, faremos uma síntese dos principais acontecimentos da vida dessa rezadeira que a conduziram para o lugar que ocupa. Elpídia não havia completado os dois primeiros anos de vida quando sua mãe faleceu enquanto lavava roupas no rio da zona rural de Santa Rosa, distrito de Formosa. O trauma e a ausência materna são marcantes em sua trajetória, ainda mais porque veio acompanhada de uma primeira infância resumida em “doença, taca e fome...e outras coisas mais...”, como relata.

O pai de Elpídia se casou novamente e ela passou a dividir o tempo na casa de uma senhora chamada Dona Bernardinha, que havia a acolhido desde que ficou órfã de mãe, e a casa do pai biológico. Quando a madrastra engravidou, a rezadeira, mesmo ainda sendo criança, foi chamada para ajudar a cuidar do seu irmão que iria nascer e, assim, ficou mais tempo na casa do pai e acabou conhecendo as folias de santo. Nesse sentido, vale recuperarmos os estudos de Strathern (2006) para entendermos como o trabalho das mulheres – na perspectiva do dom como mercadoria -, e a constante doação de si, integram um comportamento condicionado pelas relações e opressões de sistemas patriarcais.

No caso de Elpídia, os atravessamentos das opressões que sofreu ao longo da vida perpassam as circunstâncias de ter nascido mulher negra, numa roça, no meio do Cerrado. O texto de bell hooks (sd), *Vivendo de Amor*, traduz as consequências e os impactos causados pela escravização dos povos negros no modo como se relacionam com os sentimentos, especialmente, com o amor. O relato de Elpídia de que sua infância foi de doença, taca, fome e “outras coisas mais” não foram condicionados apenas pela situação financeira praticamente inexistente, mas das sequelas das violências.

O movimento de buscar entender os processos que constituíram os sistemas culturais vigentes se justifica na medida em que bell hooks nos ensina que a repressão do amor e demais sentimentos fez parte de uma estratégia do povo negro para sobreviver ao período brutal de ataque às suas existências. Consequentemente, esse modo cultural ainda deixa marcas, como

observamos na parte da história que a rezadeira compartilha. Em diálogo com a perspectiva freireana entendemos que a reprodução desses modelos hierárquicos de controle e dominação auxiliam também na manutenção de sistemas de opressão. Não por acaso, hooks (sd, p. 12) aposta no poder transformador do amor quando reconhecido e praticado pelas mulheres negras. O argumento da autora se sustenta na percepção de que é por meio desse movimento que elas podem assumir “atividades capazes de alterar completamente as estruturas sociais existentes”.

Na medida em que foi possível, Elpídia encontrou nas folias de santo e nos trabalhos como rezadeira, caminhos para contrapor estruturas de opressão<sup>38</sup>. Essa caminhada começou aos 10 anos de idade quando ela enfrentava as condições impostas pelo sistema da cultura foliã e se esgueirava entre os guias das folias que seu pai alvorava para acompanhar os rituais das mais diversas divindades, como Santos Reis e São Sebastião em janeiro, Divino Espírito Santo em meados de maio e junho e de Nossa Senhora do Rosário no mês de julho. A rezadeira reconhece que essa privação dizia também da sexualização do corpo feminino. “Mulher não podia andar pra não incentivar o homem. Eu já tava moça e não podia, né... podia um rapaz interessar. Isso era ‘as ordem’, era o jeito deles. Mulher só andava se tivesse uma promessa”, compartilha Elpídia.

A tratativa de que uma mulher podia ser alvorada e girar folia na circunstância de ter feito uma promessa ao santo já sinaliza outras mudanças inseridas na cultura foliã, mudanças essas que foram se desenhando a partir da experiência de novos sujeitos. Martinho conta que, inicialmente, a folia girava com apenas doze foliões homens que representavam os doze apóstolos de Jesus Cristo. “Só que tinha o mistério com eles que eles não banhava e não trocava de roupa e era doze dia de giro. [...] agora eu acho imundice, porqueira, né. Porque Jesus não gosta de sujeira”. O guia de folia ainda comenta que se a esposa de um dos doze foliões chegasse em algum pouso, ele não podia sequer olhar para ela sob pena de multa em dinheiro e, a depender do “desvio” do folião, podia acarretar, ainda, na sua retirada da divindade.

Isto posto, concordamos com Louro (1999) de que os corpos ganham sentido pelos processos culturais e, nesse período em específico, os corpos femininos eram lidos como marcas do “pecado” (relacionado à culpa cristã) e que deveria ser evitado. Logo, embora integre as práticas do catolicismo popular, as folias ainda reproduzem a lógica do cristianismo e, por isso, não podemos negar que faz parte das ferramentas de produção (família, escola, mídia, igreja e lei) elencados por Louro como mecanismos que articulam e reiteram identidades e práticas

---

<sup>38</sup> Pelas incursões em campo foi possível apreender que em Formosa e região Elpídia é reconhecida como uma grande rezadeira e benzedeira, o que confere lugar de reconhecimento e admiração social, uma vez que os sistemas culturais presentes nesse contexto ainda se conectam com aspectos da vida rural e com as tradições do Cerrado.

hegemônicas. “Na constituição de mulheres e homens, ainda que nem sempre de forma evidente e consciente, há um investimento continuado e produtivo dos próprios sujeitos na determinação de suas formas de ser ou ‘jeitos de viver’ sua sexualidade e seu gênero” (LOURO, 1999, p. 17).

As práticas e linguagens reproduzidas nesses sistemas produzem marcas definidoras do que são sujeitos femininos e masculinos, porém, os indivíduos implicados são participantes ativos na construção de suas identidades. Essa questão explica, inclusive, porque mudanças foram empregadas no modo de vida folião. Além de ampliar o número de foliões que andam no giro, também se passou a permitir que devotas, em busca de cumprir votos, fizessem parte da procissão. Embora esse processo tenha refletido resquícios do afastamento das mulheres porque, segundo Elpídia, as foliãs eram alvoradas e andavam na folia, mas ao chegar nos pousos eram orientadas a ficarem com a dona da casa.

Sabe, a gente ia, assistia a Alvorada, andava a cavalo, aí chegava no pouso a dona da casa, a dona do pouso, vinha pegava a gente e levava lá pra dentro. Daí ela botava água pra quem não tinha banheiro, pra você lavar o rosto e tomar banho na bacia de gamela de pau. Aí você só vinha cá pra sala quando o guia ou o alferes mandava chamar pro almoço, ou na hora da janta, ou na hora do café. Acabava, entrava lá pra dentro. (ELPÍDIA, rezadeira, 2018).

O distanciamento das mulheres nessas práticas de sociabilidade e interação popular demarca, mais uma vez, um período de reprodução de um padrão que oculta as mulheres do convívio com rituais e vida foliã. Com isso, as cozinhas das casas que recebem a procissão se tornaram, culturalmente, um espaço de evidente divisão de funções de gênero porque foram os lugares onde as mulheres construíram espaços de controle e gestão, como vemos também nas folias estudadas por Brandão (1981). Mesmo a inserção feminina nos rituais também ter seguido os padrões de gênero e sexualidade defendidos pelo sistema patriarcal, pois era mais fácil encontrar na procissão as esposas de foliões acompanhando os maridos, desenhava-se, ainda que na mesma lógica de restrição de funções, espaços e performances de mulheres. Esse mesmo sistema patriarcal foi utilizado como principal argumento de convencimento para concessão do protagonismo feminino nas folias da região. Na condição de co-fundadora<sup>39</sup> da Pastoral dos

---

<sup>39</sup> De acordo com Couto (2004), a Pastoral dos Foliões foi criada em 4 de fevereiro de 2001, resultado das articulações feitas na Associação dos Foliões de Roça e Violeiros do Divino Espírito Santo (AFROVIDES), fundada em 3 de março de 1996. Ambas as organizações são vinculadas à Igreja Católica Apostólica Romana, sob orientação do bispo diocesano de Formosa. Como explica Vera Couto, a Afrovides foi fundada na tentativa de agregar os foliões que, naquele período, faziam folias às suas maneiras. “Eu comecei a fazer um trabalho social e senti a necessidade de agregar esse povo”. O trabalho social da foliã também corresponde ao seu trabalho político, uma vez que atuou de 1998 a 2001 como Conselheira Tutelar de Formosa e como secretária municipal de Cultura em 2013. Em 2010 recebeu o título de Mestra em Culturas Populares, concedido pelo Ministério da Cultura.

Foliões da Diocese, Vera Couto, juntamente com Elpídia, sua companheira de reza, representavam a insatisfação das mulheres estarem apenas nas cozinhas de folia.

Nas palavras de Vera, “eu comecei a convidar as rezadeiras, Dona Elpídia e outras mais antigas para acompanhar. ‘Não gente, não vamos ficar só aqui nos pouso não, vamos acompanhar!’”. Teve discussões... eu discuti com guias...”. Esse embate demonstra a resistência em ceder espaços de protagonismo e os processos de construção de gênero implicados no julgamento da moralidade cristã sobre a circulação do corpo feminino em espaços públicos. Porém, o argumento na defesa pela transformação na cultura foliã, mediado por Vera, se fundamentou na constituição familiar prezada pelo catolicismo e no discurso da valorização da família, à época bastante marcado pelos Encontros de Casais com Cristo (ECC)<sup>40</sup>. A defesa era de que “a mulher tinha que ficar do lado do marido, se o marido era folião, o pai era folião, nós tínhamos que andar junto”.

Assim, para que as mulheres andassem a folia foi preciso um movimento de luta por um direito historicamente reprimido e condicionado ao mundo social dos homens. Por isso, mesmo quando as esposas e devotas passaram a girar folia, Elpídia defendia a necessidade delas também terem uma ocupação, uma vez que os homens tinham seu trabalho. “As mulher também tem que ter porque não vai andar na folia só pra comer [...] tem que ter algum trabalho, alguma coisa pra elas fazer diante do altar pra ser reconhecido pelo povo.” O comentário da rezadeira destaca a urgência em ocupar os espaços de performance dos rituais populares feitos na frente do altar.

Aos poucos, as mulheres começaram a participar da folia fazendo algumas orações. Porém, a criação e institucionalização de novas categorias culturais só se definiram quando a imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida se tornou parte do ritual. A mediação da entrada – oficial - das mulheres nos rituais de folia no momento em que uma santa da simbologia mariana integra o rito não é por acaso. Como explica Parker (1995), Maria constitui uma visão popular maternal que congrega as redes de relações familiares e sociais. Na dimensão da atuação como gestora e protetora da vida, mediada pela existência de símbolos e ícones marianos nas religiões populares, se constrói uma oposição à cultura dominante e patriarcal.

Se na própria cultura popular o machismo é uma norma cultural muito comum, esta centralidade do materno e do feminino na religião popular, assim como avaliam outros dados sobre representações coletivas, manifesta um contrapoder feminino – a face materna de Deus – como contracultura que

---

<sup>40</sup> O Encontro de Casais com Cristo é um serviço prestado pela Igreja Católica desde 1970 que se popularizou nas paróquias e dioceses brasileiras com a proposta de evangelizar matrimônios e famílias dos praticantes da religião.

reivindica a igualdade e os direitos da mulher tão pisoteados pela cultura dominante e pelas normas de dominação machista no interior da própria cultura popular (PARKER, 1995, p. 168).

A ideia de trazer uma santa para o giro do Divino Espírito Santo partiu da “intuição” de Vera Couto, como ela mesma denomina a estratégia. Um dos primeiros movimentos para materializar essa intenção foi conversar com um folião de renome da época, o Manoel Prosa. “Falei... ‘Seu Manoel, eu tenho muita vontade de colocar no giro a Nossa Senhora. Por que Maria não é esposa do Espírito Santo? Mãe de Jesus e tudo?’ Mas não vai dar certo, ele disse”. A recusa da proposta foi, segundo Vera Couto, por causa da falta de ter alguém para carregar a santa. Prontamente ela mencionou a presença de outras foliãs que poderiam carregar a imagem. Com mais essa “intuição” surgiu a categoria das guardiãs, mulheres que trabalham no giro acompanhando o ícone mariano. “Eu conversei com o bispo e ele disse que eu estava atrasada uns 100 anos, já devia ter essa imagem há anos. Ele me deu o maior apoio para correr atrás”.

A autorização, acompanhada de uma autonomia compulsória, indicou os caminhos pelos quais a foliã iria percorrer para sistematizar essa nova categoria na folia. Por entender que cada trabalho no giro exige um nome que defina a função, ela se inspirou nos homens vestidos com túnicas, chamados de guardiões do Santíssimo Sacramento, que atuam na igreja matriz de Formosa para nomear as mulheres que carregariam a santa. A partir dessa categoria pré-existente, foi feita a sistematização de como deveria ser as guardiãs na folia. De forma parecida aos homens que guardam o Santíssimo, as guardiãs utilizam uma vestimenta específica para fazer o trabalho. Nos giros, elas usam um manto azul que cobre os ombros e as distingue na procissão e estão sempre ao lado do alferes, em todos os trabalhos.

Assim, o conhecido ritual de passagem de folia nas casas de devotos que, ao verem a procissão na rua, pedem a benção, foi alterado. Atualmente, ao chegar nas casas que não estavam programadas no giro, o alferes faz três alvoradas na porta, acompanhado da guardiã. Em seguida, os dois entregam para os donos da casa a bandeira e a imagem mariana para que possam percorrer todos os cômodos e voltar para o cômodo principal onde aguarda a procissão. Os símbolos voltam para o giro e continuam a caminhada. Pelo que foi possível constatar nas folias de 2018 e 2019, esse ritual já se consolidou e não mais surpreende os devotos que usualmente aguardam a procissão em duplas.

O envolvimento popular também foi importante para as finalizações da sistematização da figura da guardiã. Inicialmente, a ideia de Vera era de que as mulheres, além do manto, utilizassem um véu de mesmo tom. Porém, com o calor e incômodo causado ao longo da

caminhada, o uso do véu foi extinto e o manto foi a peça que se tornou parte do ritual, como podemos observar na figura 5.

**Figura 5** – Guardiã segurando a imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida



Fonte: Autoria própria (2019)

Para Vera Couto, o uso do manto proporciona, além da distinção das funções, uma forma de “adequar” as mulheres para o ofício e evitar, por exemplo, a associação da santa com uma mulher vestindo roupas decotadas e/ou que exponham o colo.

Nós não temos, assim, nenhum preconceito. Nós podemos ter tem uma senhora lá que não é casada, tem uma senhora que teve, pode até ter sua vida livre, mas ela é uma devota do Espírito Santo. Nós podemos convidá-la. Por que? Por que quem foi a pecadora maior não foi Maria Madalena? Então quem somos nós pra julgar? [...] Ela sabe que nós estamos ali, as coordenadoras estão ali sempre olhando. Não é vigiando, mas orientando. Levanta muito cedo pra rezar o terço, fica sempre com o mantinho. De vez de estar no meio da multidão está lá no altar perto da bandeira. Então é uma maneira de catequizar também. (VERA COUTO, foliã, 2019)

Com a explicação da foliã assumimos que para carregar a imagem da santa basta ser devota e dizer sim ao convite de se tornar guardiã. Mesmo que não exista um impedimento de rezadeiras atuarem como guardiãs, foi possível perceber que elas não buscam um protagonismo

individual, pois existe uma tendência de incentivar a participação de novas mulheres, inclusive leigas, para trabalharem no giro segurando a santa. Essa questão talvez se ampare nos fatos de que, diferentemente dos guias, alferes e caixeiros, as guardiãs não tenham uma coroa espiritual que as consagra para o trabalho e, também, porque a igreja realiza sorteios, no contexto da preparação das folias diocesanas, para convidar mulheres devotas a se tornarem guardiãs.

Em contrapartida, embora não se fale nos giros sobre coroa de rezadeira, as mulheres que assumem essa função recorrentemente reiteram que ser rezadeira é um dom e resultado de uma vontade que nasce no coração. Em certa medida a guardiã, Marilene Dourado da Silva, que carregou a imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida ao longo de cinco dias na folia da Cascalheira em 2019, afirmou que apenas as mulheres de fé seguram a santa e não sentem o peso nos braços e nas mãos e que se uma mulher pega a imagem e acha pesada, não tem a fé necessária para ser guardiã<sup>41</sup>. Com isso percebemos que as mulheres, seguras de suas funções no giro, atribuem novos sentidos e significados sobre seus trabalhos e começam a consolidar espaços na cultura foliã. A pouca menção ao aspecto simbólico dos trabalhos das mulheres durante as incursões em campo se deve também ao fato de serem funções recentemente conquistadas.

As rezadeiras Elpídia e Lina concordam que a entrada de Nossa Senhora na folia possibilitou uma melhor articulação das mulheres no giro. Nas palavras de Lina, “eles pegou Nossa Senhora pra girar com a folia, aí então colocou as muié pra ser guardiã, carregar Nossa Senhora e então as muié começou girar pra modi ter a ladainha”. Assim como Elpídia, ela assume que a função das ladainhas é, de fato, um espaço de performance das rezadeiras em frente aos altares das casas de giro. Antes que as rezadeiras se organizassem de modo a assumir esse compromisso nos giros de folia, os homens eram os responsáveis por essa função e, por isso, em alguns pousos é comum que foliões peçam para “revezar” a ladainha, como compartilha Elpídia. Com isso, não se cria um impedimento para que esses homens também participem das ladainhas, porém, as rezadeiras se posicionam de forma a afirmar que essa parte da folia é “obrigação das mulher”.

A generificação dos espaços nas folias populares, como indica a fala da rezadeira, demonstra que basta existirem lugares para que as mulheres os ocupem. A trajetória das mulheres devotas do Espírito Santo na folia nos mostra a capacidade de promover a criação

---

<sup>41</sup> Além disso, Marilene recorrentemente me pedia para ficar próxima a ela nos cantórios mais difíceis, como o pisado e o que foi feito para o senhor acamado. A explicação que consegui era de que quando o cantório tocava na divindade era a guardiã quem recebia a primeira “leva” da intercessão, o que poderia causar desconforto físico como tontura e fraqueza. Estando perto, Marilene dizia que eu “dividia” a carga com ela.

desses espaços, mesmo quando direitos mínimos são controlados e negados. A negociação para a concessão da institucionalização dessas categorias implicou na mediação, especialmente de Vera Couto, com as foliãs, rezadeiras e foliões e com os dirigentes da Diocese. Nessa medida, nos aproximamos da provocação de Strathern (2006) para pensarmos os problemas sociais que envolvem as mulheres como convenções construídas que devem ser colocadas em paralelo com as estruturas que orientam os comportamentos das sociedades. Embora a reflexão da autora parta de casos melanésios, romper com a dualidade nos ajuda perceber os processos que proporcionaram as novas categorias que asseguram o protagonismo das mulheres e o trajeto que ainda falta para que a carga “do mistério da divindade” também seja reconhecido no trabalho delas.

Por fim, a inspiração nos guardiões assegurou uma consistência na proposta apresentada para a Diocese e, também, para os foliões. Fundamentada no discurso bíblico de Maria como “esposa do Espírito Santo”, a inserção da imagem da santa na folia alterava a estrutura dos rituais na medida em que a bandeira e o alferes não seriam mais os únicos a liderarem a procissão de devotos porque uma mulher, caminhando com a imagem de Maria nos braços, também guiaria os passos do giro. Mas, a primeira vez que uma santa girou a folia do Divino Espírito Santo em Formosa foi marcada por confusões e uma ameaça de prisão. Naquela época ainda não havia uma definição de qual santa representaria Maria na folia e, Vera Couto, decidiu que deveria ser a Mãe de Jesus, porém ela não tinha a imagem e teve que ir à procura.

Quando eu conversei com o senhor bispo e falei com Seu Manoel, “nós temos que encontrar Nossa Senhora Mãe de Jesus, uma imagem pra gente girar”. Nós não tinha a Nossa Senhora Mãe de Jesus, a Nossa Senhora característica. Aí ele foi numa comadre dele e arranhou essa imagem, esse símbolo emprestado e nós giramos o primeiro ano com essa imagem. Com essa de Dona Zita. E essa imagem era uma imagem muito antiga, aquelas imagem assim, relíquia. Quando nós chegamos no nosso vigário, padre Eptácio que já faleceu agora, nós entregamos a folia na igreja e o padre Eptácio ficou com a imagem. Passou dois dias, passou três dias, quatro dias e seu Manoel foi lá buscar a imagem e o padre não quis entregar. Falou “não, essa imagem aqui é muito valiosa, ela vai ficar aqui na igreja”. Aí ele [Manoel] veio aqui em casa e falou “Dona Vera, o que vamos fazer? Nós tomamos a imagem emprestada e o padre não quer devolver”. Eu falei “misericórdia e agora?”. E aí passou uns dias ele voltou aqui em casa e falou “Dona Vera, a Dona, minha comadre, falou que vai dar parte de nós na delegacia porque nós furtamos a imagem dela. Nós roubamos a imagem dela”. Falei “não, vamos lá no padre”. Fui lá no padre, falei “padre Eptácio devolve essa imagem padre Eptácio, nós vamos ser preso”. Ele falou “a senhora já pensou? A senhora e o seu Manoel preso, aquele tanto de folião na praça gritando?” (VERA COUTO, foliã, 2019).

A par da situação, o pároco devolveu a imagem e apaziguou a relação entre o folião Manoel Prosa e sua comadre. Embora Vera não faça correlação, no ano seguinte o padre João Assunção, que atuava como diretor espiritual da Diocese, decidiu presentear o grupo de foliões com uma imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida<sup>42</sup>. Segundo conta a foliã, a justificativa do padre pela escolha dessa santa em específico foi pelo fato dela ser considerada pelos católicos a padroeira do Brasil e ser uma santa caminhante, peregrina. “Por incrível que pareça a imagem de Nossa Senhora não teve rejeição, foi muito bem aceita e os guias passaram a cantar em outra ramagem. Além de cantar pro Espírito Santo, cantavam também Maria”.

Mesmo que inicialmente as mulheres, na condição de esposas de foliões, tivessem começado a girar folia e serem convidadas para rezar uma ladainha ou um bendito esporadicamente, havia a necessidade de demarcar seus espaços. Essas novas funções apenas se consolidaram depois do reconhecimento e institucionalização do catolicismo oficial. Por causa desse movimento, as demais paróquias que são ligadas à Diocese de Formosa, incluindo São João D’Aliança, também começaram, por influência das redes de sociabilidade entre os foliões da região, a reproduzirem as categorias das mulheres no giro.

A imagem da santa e a presença das mulheres se tornou parte das práticas rituais da folia de tal modo que, no município de Formosa, as folias do Divino Espírito Santo, tanto as pequenas e de bairro, quanto as da zona rural trazem a imagem de Nossa Senhora como parte do giro e, conseqüentemente, a figura das guardiãs. Embora a folia seja do Divino Espírito Santo, com a inserção de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, até mesmo a ornamentação das casas que recebem o pouso de folia se inspiram na santa. Fotos, quadros, camisetas e calendários que tem a imagem mariana somam às pombas brancas e bandeirolas vermelhas e brancas para recepção do giro. Nas cidades do entorno, essa inserção avança gradualmente na medida em que aumenta a circulação e as trocas entre foliãs e foliões.

Nas folias que são do povo, as imagens utilizadas pertencem aos devotos, como aquela primeira que Manoel Prosa tomou emprestado da comadre. São imagens da padroeira, adquiridas no varejo e, por isso, variam de tamanho, cor e peso. Além disso, os mantos utilizados pelas guardiãs são confeccionados de formas diferentes, porém, existe uma preocupação em reproduzir, na medida do possível, o formato e o tom da cor azul anil da referência. Por meio da pastoral, a igreja orienta os rituais populares, sistematiza as autorizações para giro de folia e direciona as normas de conduta como, por exemplo, o não consumo de

---

<sup>42</sup> A imagem que o padre João cedeu à Pastoral dos Foliões girou somente as folias diocesanas e atualmente permanece em um altar na igreja matriz, enquanto uma réplica faz o giro.

bebida alcoólica. Os guias de folia, mesmo os mais tradicionais, acabam cedendo às normativas da igreja tanto pelo poder simbólico (BOURDIEU, 2015) quanto pela organização que possibilita, em Formosa (e em tese), o apoio logístico da Polícia Militar.

## 5.2 NEM TUDO É REZADEIRA



Fonte: Autoria própria (2019)

**Rezadeiras fazendo a ladainha de altar**

Embora a institucionalização da participação das mulheres foliãs tenha ocorrido na virada para o século XXI, desde a década de 1970 as devotas começaram a construir e demarcar seus espaços em contraposição ao que a cultura até então vigente lhes havia projetado. Houve, então, uma reconfiguração no contrato social das mulheres, ou seja, enquanto categoria dentro do festejo, elas passaram a desempenhar mais um papel no círculo da dádiva (MAUSS, 2013) uma vez que recebem o dom, acolhem o chamado e retribuem com a execução das orações. Nessa medida, concordamos com Strathern (2006, p. 69) que “o problema das mulheres nunca foi exatamente sobre as mulheres”, mas sobre uma preocupação em naturalizar estruturas e percebê-las como imutáveis, uma vez que os próprios construtos se mostram vulneráveis a mudanças. “Pode-se inferir que, se tudo é construído, então nada é inevitável, visto que a relação entre a convenção social e a natureza intrínseca das coisas é evidenciada como

arbitrária” (Ibidem). A arbitrariedade citada pela autora corresponde justamente com o diálogo que propomos com Arantes (1982) e DaMatta (1987) sobre os sistemas culturais serem vivos e, portanto, passíveis de transformações.

O processo de desenvolvimento de Elpídia em uma rezadeira começou antes mesmo da possibilidade de mulheres girarem folia, como mencionamos anteriormente. Nas rodas de cantório e orações, a criança de apenas 10 anos começava a “aprender de ouvido” como se faziam os rituais nas folias de santo no distrito de Santa Rosa, que pertence a Formosa. Pela pouca idade e por demonstrar dominar a prática da ladainha, seu pai começou a inseri-la como ajudante, respondendo os versos da oração. “Eu ‘cabava’ de inteirar. Eu já tinha ouvido. Ele falava primeiro e eu respondia e eu fui e eu fui. Com doze anos eu já rezava sozinha a ladainha”.

A habilidade de “aprender de ouvido” é uma das virtudes das quais Elpídia mais se orgulha e, por consequência disso, se tornou resistente com outras rezadeiras que não conseguem decorar e são dependentes dos cadernos com cópias da ladainha, benditos e orações. Sua vivência na folia a fez criar três classificações para explicar as mulheres que fazem as rezas: as rezadeiras de dom, rezadeiras de estudo<sup>43</sup> e as ajudantes de rezadeira. Resumidamente, as rezadeiras de dom são aquelas que conseguem decorar as orações; as de caderno conseguem fazer a ladainha e os benditos lendo no caderno e as ajudantes podem ou não usar o caderno, mas não conseguem “puxar” uma ladainha sozinhas e respondem durante o ritual como uma forma de suporte ao que a rezadeira líder conduz. Em uma conversa antes da Alvorada da folia em Formosa, Elpídia e Lina falaram sobre esse tema.

Elpídia: Rezadeira é aquela que sabe rezar, cê entende?

Lina: É a que tira.

Elpídia: É a que tira, cum que daqui a pouco nós tá rezando. Agora se for pra colocar Maria e eu, Maria só serve pra ajudar e responder, mas pra tirar não. Tem a divisão, cada pessoa com aluno. Aluno com professor. Então rezadeira é aquela que sabe rezar, é aquela que vai passando na rua cê tá ali “aí não tem quem reza, ih...vem cá!”. E ela chega, joeia e reza. Agora ajudante tem muito, né cumade? Eles deixa tudo misturado.

Lina: Tem gente que não sabe nem ajudar e usa a camiseta de rezadeira. (CONVERSA COM REZADEIRAS, 2019)

A crítica das rezadeiras sobre “deixar tudo misturado” e usar a camiseta mesmo sem saber tirar uma ladainha ou acompanhar, demonstra a complexidade das relações entre o catolicismo popular e o catolicismo oficial. O “eles” a quem Elpídia se refere, é a coordenação

---

<sup>43</sup> É comum na fala das rezadeiras que a menção às mulheres que não decoram as ladainhas e dependem dos cadernos para rezar seja “rezadeiras de caderno” e “rezadeiras de estudo”. Por isso, mantivemos as duas flexões referentes a essa categoria.

da Pastoral dos Foliões que organiza as folias maiores, diocesanas. Em razão do poder aquisitivo advindo de patrocínios e de eventos realizados ao longo de um ano para arrecadação de fundos, tanto a folia da roça, quanto a folia da cidade dispõem de forte apoio logístico que inclui a distribuição de coletes, distinguidos pelas cores, para diferenciação dos grupos e de camisetas de identificação para membros foliões, além das camisetas gerais da folia que são confeccionadas e vendidas para os devotos do Divino Espírito Santo. A camiseta que Elpídia e Lina usam, que tem escrito REZADEIRA nas costas, foi ganhada em uma das folias quando elas ainda faziam parte da equipe da Folia da Roça.

De todo modo, a crítica sobre a forma como tem sido feita a reconfiguração da categoria de rezadeiras nos faz recordar que na segunda metade do século XIX, em Goiás, o clero tradicional buscava reorganizar o catolicismo e as manifestações que haviam se construído, até então, pela devoção popular e religiosidade leiga (SANTOS, 2008). De modo semelhante, ao tornar a folia um elemento oficialmente ligado ao catolicismo oficial e seus mecanismos hegemônicos de atuação, os sentidos atribuídos conseqüentemente serão distintos daqueles construídos pelas pessoas que levam uma vida foliã. A discrepância alcança também a dimensão numérica, pois enquanto a coordenadora afirma que existem cerca de 30 rezadeiras na Pastoral dos Foliões, Elpídia conta nos dedos e nomeia cada uma que considera ser uma verdadeira rezadeira, visto que para ela, “rezadeira de estudo, rezadeira de caderno não é rezadeira”.

Essa questão é tão sensível para essas mulheres que lutaram por um espaço feminino no giro que conseguir puxar a ladainha sem a ajuda de um caderno se torna uma questão de honra. Segundo Lina, foi na infância que aprendeu a ajudar a ladainha que seus pais rezavam religiosamente todos os anos porque eram foliões. Ao ver os rezadores, ela sentia uma vontade de aprender e, por isso, ficava próxima e tentava ajudar, assim como aconteceu com Elpídia. Porém, Lina não conseguia “aprender de ouvido”. “Aí cum dia eu pedi um rezador... falei assim ‘eu tenho uma vontade de aprender, podia copiar pra mim?’. Ele copiou pra mim a ladainha e tudo, o início, tudo, o acabamento...”.

Com a segurança garantida pelo caderno de ladainha, Lina começou a ser chamada para rezar nas casas, inclusive nas rezas de promessa, como em 24 de setembro, no dia de Nossa Senhora do Livramento. Mas, com o tempo, a dependência da cópia no caderno começou a incomodar e trazer dúvidas para a rezadeira que não conseguia decorar a ladainha. Por causa disso, em uma das vezes em que foi chamada para rezar, Lina disse ter ajoelhado e pedido intercessão para Nossa Senhora colocar na sua cabeça “as ladainha, os canto tudo pra modi poder rezar sem olhar ni caderno”. Com um sorriso e orgulho inegáveis relatou: “Cê acredita

que levei o caderno, joeiei de frente o altar, fiz o início da ladainha e rezei sem olhar?”. Esse dia marcou sua despedida do caderno de ladainha, já que não precisou dele novamente para fazer suas rezas.

Como pontua Avelar Filho (2017, p. 212-213), “os saberes e as expressões culturais de um povo revelam a compreensão de seu espaço territorial e sua relação intrínseca com ele”, o que nos orienta pensar sobre a defesa de um jeito de rezar ladainha, no caso sem o acompanhamento da leitura de um caderno, ser parte, provavelmente, de uma vontade de preservar costumes locais. A transmissão oral, para qual Elpídia traduz como “aprender de ouvido”, promove uma unicidade de lugar afetivo, permeado pela mediação da própria história em níveis individual e coletivo. Assim, presumimos que mais do que uma separação entre passado e presente e questões geracionais, existe a busca pela operacionalização da memória do grupo social, que acaba por evidenciar o distanciamento entre os modos de viver os catolicismos popular e oficial.

Para além disso, as tensões que se criam entre as diferentes percepções de como devem ser transmitidas e perpetuadas as práticas culturais nos aproximam da definição de Santos Silva (2011) sobre culturas desviantes. Ao estudar as comunidades ribeirinhas do Vale do Guaporé, em Rondônia, ele conclui que as práticas desviantes atravessam as vivências da cotidianidade e se constituem como ahistóricas e repletas de possibilidades. Portanto, a pessoa que agencia essas práticas é um sujeito comum, colocado em um lugar de marginalidade, mas que subverte essa opressão e “(re)inventa formas de apropriações e usos dos espaços interditos, novos objetos e ações que não foram pensadas e, portanto, não podem ser controladas pelos sistemas e espaços disciplinares que anseiam a homogeneidade como garantia de controle de poder”, como reforça Santos Silva (2011, p. 204-205).

No caso das folias de Monte Alto e da Cascalheira, representativas nesse texto das folias “pequenas”, feitas pelo povo do Paranã, percebemos a tentativa de controle por parte da igreja na instância do catolicismo oficial. Por mais que no contexto mais abrangente esteja se fundamentando a concepção de que para ser rezadeira basta assumir a função de fazer ladainhas e benditos nos giros de folia e nas rezas de promessa, Elpídia e Lina representam a defesa de um modo que Santos Silva (2011) entenderia como *desviante* de conceber e entender essa categoria de folia. Obviamente esses tensionamentos não se expressam de forma combativa como ocorreu na inserção das mulheres no giro, porém negar sua existência seria negligenciar as complexidades dos agenciamentos e negociações que se constroem nesses espaços.

Assim como os guias se atentam para a necessidade de formar novos foliões que possam dar sequência ao modo de vida foliã, as rezadeiras também são proativas nos processos de partilhar e formar novas mulheres para o ofício. Lina, por exemplo, quando não precisou mais dos seus cadernos de orações, dividiu e emprestou para outras pessoas, além de fazer cópias manualmente, ou como ela diz, “na unha”. “Tem mulher que fala que tem vontade de aprender, que é bonito mesmo e fala ‘a senhora podia copiar pra mim?’. Aí eu compro o caderno, ocupo meu tempo e tudo”. Ainda que não tenha sido verbalizado intencionalmente, percebemos uma circularidade no processo de aprendizado no que corresponde a aproximação e o pedido de uma cópia da ladainha. A rezadeira, quando quis aprender, pediu uma cópia para um rezador. Anos mais tarde, foi ela quem escreveu cópias para outras mulheres. Logo, concordamos mais uma vez com Pessoa (2018) em sua afirmação de que a folia é um dos espaços em que a transmissão dos valores diversos de um grupo atravessa, sem disfarces, as práticas e gestos contextuais e que, assim, funcionam como instrumentos de comunicação.

Pensar essas estratégias de interação, que é “lugar de ocorrência da comunicação”, como defende Braga (2012, p. 26), nos faz pontuar as sociabilidades que se estabelecem nos giros e pousos de folia. Apenas circulando nesses espaços e sendo vistas como pessoas interessadas é que se consegue o desprendimento necessário para abordar uma rezadeira e pedir que ela lhe ensine. Lina perdeu as contas de quantos cadernos já escreveu, mas sabe dizer que apenas duas mulheres se tornaram rezadeiras de dom. “Pra aprender mesmo tem que ter força de vontade, não é só porque a hora que viu rezando ‘ai acho bonito e tal, quero aprender’, depois vira as costas e não quer saber de nada”. Por acreditar que jogou muitas sementes para pouca colheita, Lina não faz mais cópias dos cadernos, mas empresta os que ainda tem guardado. “quando eu tava aprendendo era tudo copiado, daí eu empresto meus caderno de ladainha, de bendito de todos os santos, empresto e ele vai...e não volta mais”. Ela ainda aposta nesse incentivo tanto por acreditar que é reflexo de um dom recebido, como para fortalecer o catolicismo popular.

Se Deus deu esse dom pra mim não foi pra modi guardar pra mim não, é pra servir a Deus e o povo. Então a gente vai rezar nas folia. É como eu falei né, a folia é um modo de evangelizar as pessoa, que as pessoas mora na roça, não tem muito como ir na igreja, né, ter contato assim, então a folia é evangelização do povo que menos entende, pessoa mais homilde né, diga assim. É isso aí, nós vai pra rezar as ladainha (LINA, rezadeira, 2019).

Apesar das dificuldades, as rezadeiras mantêm a confiança de que novos dons serão despertados, pois como pontua Elpídia, não é difícil que apareçam novas pessoas pedindo ajuda e demonstrando interesse para aprender a ladainha. Para ela, essa renovação significa também

a manutenção do espaço das mulheres nas performances em frente ao altar durante o giro de folia. “A gente tá confiando que deva que elas vai aprendendo também né, porque de premera o uso era só os home rezar e as muié descansou muito”. Evidentemente Elpídia reconhece o trabalho no interior das casas que recebem o giro de folia, como será mostrado mais adiante, porém, ter um espaço para que as mulheres assumam a liderança na frente do altar é uma questão importante localmente. E a partir da leitura de Strathern (2006) podemos entender que essa é uma defesa para que as mulheres existam não como mercadoria nos sistemas de trocas de dádivas, mas sim, como agentes mediadoras.

Inseridas no jogo das trocas de dádivas, podemos interpretar que as rezadeiras também reproduzem, em determinado nível, as regras da generosidade que Mauss (2013, p. 81) observou entre os Andamans quando, na troca dos presentes, “misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas”. Essa questão fica explícita no comportamento de Elpídia nos dois primeiros dias de giro na Cascalheira. Uma criança de poucas semanas de nascida, neta do dono do 1º pouso da folia da Cascalheira, Abelino Ferreira dos Santos havia manifestado dor causada por fortes cólicas, circunstância que fez, inclusive, os pais pedirem um cantório de intercessão pela saúde e recuperação do filho na noite de 1º de maio. Porém, no dia seguinte, durante o almoço que foi servido na casa do casal, situada na frente de onde ocorreu o pouso, a criança continuava com cólica.

A procissão que se encontrava na sala principal da casa, onde foi feito o altar, percebia pelo choro da criança que ela não estava bem. Os comentários que circulavam entre os foliões era de que estava com “espremedeira”. Elpídia também não estava se sentindo bem, mais tarde ela diria que estava com a cabeça pesada de tanto pensar na criança. Foi durante o cantório para o morador que a rezadeira tomou o primogênito do casal nos braços, sentou no sofá que havia naquele recinto e pediu que buscassem três ramos de arruda. Ao longo das orações mediadas pelos guias para a família, sentada mais afastada do altar e dos pais – moradores, Elpídia fazia o benzimento. Com o corpo do bebê apoiado em suas pernas, a rezadeira usava uma mão para segurar a frágil cabeça e a outra estava com os três ramos de arruda. Ela fazia o sinal da cruz e passava por todo o corpo do bebê que, aos poucos, se acalmou e dormiu enquanto ela continuava rezando. Elpídia não fala abertamente sobre os mistérios<sup>44</sup> que envolvem sua religiosidade e

---

<sup>44</sup> Ao ser benzida de “arca caída” por Manoel Punbu, Dias (2011b, p. 160) também se interessou em saber mais sobre as orações de benzimento, mas o benzedor foi categórico ao dizer “quem deve saber essas coisas já sabe”. Com isso posto, demarcamos que essa dimensão das culturas populares corresponde a um elemento caríssimo pelas pessoas envolvidas, a ponto de não partilharem despreziosamente com os outros, sobretudo com quem não integra aquele universo.

função de benzedeira<sup>45</sup>, mas disse que se sentiu conectada com a criança e que, ao olhar para ela, sentiu seus lábios se moverem quase em súplica para que recebesse ajuda.

No âmbito das culturas populares parece ser recorrente o comedimento nas expressões sobre as funções de benzedores. Dias (2011b), ao estudar com as pessoas do quilombo de Barra de Aroeira, também observou que apesar da maioria dos moradores mais velhos saberem benzer, não divulgam essa proficiência facilmente, fazendo com que apenas a convivência revele os sujeitos que mantêm essa prática. Apesar disso, existe o conflito sobre essa ser uma prática que está, cada vez mais, difícil de encontrar. Por essa razão, os benzedores ocupam um lugar de destaque social porque são acionados sempre que existem males afligindo o grupo.

### 5.3 REZA E LATIM RURAL



Fonte: Autoria própria (2019)

**Ladainha de promessa na casa que foi de Chico do Morro**

Assim como existem as folias de promessa, também existe para o povo do Paranã, a ladainha de promessa que, muitas vezes, é traduzida no termo: reza. A reza, por sua vez, tem um santo de invocação a quem foi feita a promessa, e na da fazenda Monte Alto é o Divino

---

<sup>45</sup> Os trabalhos de benzedeira não estão interligados com o catolicismo popular ou com as folias de santo, porém, fazem parte dos sistemas simbólicos que envolvem os sujeitos da folia que acompanhamos. Em síntese, o ato de benzer alguém diz de movimentos ritualísticos orientados por orações para promover e/ou mediar a cura para determinada questão que aflige a pessoa que procura ajuda.

Espírito Santo. Como mencionado nos capítulos anteriores, a folia de meu avô, feita ao ensejo dessa reza foi a propulsora dessa dissertação. De 1950, Francisco Suares Filho, Chico do Morro<sup>46</sup>, e a esposa Avelina Carlos Soares, até o fim de suas vidas, em 1995, fizeram a reza em louvor ao Divino e soltaram giro de folia. Dos doze filhos que ficaram, a metade se juntou aos netos e bisnetos e voltaram com a promessa em meados de 2000, fazendo giros de folia e a pontual ladainha do Divino ao meio-dia na data em que o calendário católico determina como sendo de Pentecostes. A reza sempre é feita no altar da casa onde foram criados pelos pais, de frente para um altar.

Na tentativa de entender porque a promessa foi feita, abordei Valdivino Carlos Soares, tio Nêgo, na primeira incursão em campo devido à relação entre seu nome e a devoção do seu pai ao Divino Espírito Santo. Na oportunidade, ele pensou um pouco e, no final, disse que não se lembrava do que motivou a promessa, mas que o nome de batismo não era Valdivino, mas sim, Rafael. Assim, começou a contar que quando tinha por volta de um ano e meio morava em Alto Paraíso de Goiás e, um dia, enquanto sua mãe estendia a roupa que estava lavando em um poço, ele se arrastou até o local, onde se afogou e ficou desfalecido, sendo encontrado por Avelina (sua mãe) e dado como morto. Porém, após orações feitas pelos pais, seguida de uma promessa, ele voltou à vida e passou a se chamar Valdivino.

Após saber desse relato comentei com minha mãe, Maria Bonifácia Rodrigues Soares, sobre o assunto e ela confirmou a história, acrescentando o fato de que sua mãe falava que no dia em que Nêgo quase faleceu, havia patos na beira do poço que cantaram a morte do Rafael. Nesse ponto nos aproximamos das questões geracionais e de memória dos sistemas culturais populares, pois as gerações mais novas da família não têm conhecimento sobre essa história em específico, apesar de integrarem os rituais e reproduzirem a devoção ao santo. Isso, nos estudos de Santos Silva (2011, p. 68) se explica na proporção de que os modos como se organizam os espaços sociais são “representações vivas da memória”. Com isso, na cotidianidade as pessoas inseridas nas culturas populares podem, assim como as culturas/práticas desviantes que Santos Silva define, vivenciar os imaginários, significados, símbolos, fabulações e narrativas porque a premissa nos encadeia para o aprender fazendo – aprender vivendo.

---

<sup>46</sup> O apelido de “Chico de Morro” se deu em razão do lugar em que o migrante de Correntina (BA) consolidou família no município de São João D’Aliança. Sua roça, que aos poucos foi aumentando para os 625ha, agora divididos entre nove herdeiros que assumiram propriedades rurais. O local fica a 14km de distância do centro da cidade e próxima ao vão do Paranã, por onde passa o rio. Por ser uma região de terreno acidentado, com cadeia de serras, tornou-se costume se referenciar à região como “Morro”, em alusão à formação geográfica da região. Além disso, esse nome pelo qual ficou conhecido, sinaliza uma identidade e o pertencimento ao Cerrado e à terra.

Ainda sobre a ladainha de promessa, José Carlos Soares, irmão de Nêgo e Maria, contou que a devoção de Chico do Morro com o Divino Espírito Santo começou realmente em Alto Paraíso de Goiás quando seus pais ainda tinham apenas dois filhos, Inês Carlos Zacarias e Nêgo e contraíram “maleta”, um nome popular para a doença de malária, e corriam risco de morte. A família veio até São João D’Aliança tentando se curar da doença e foi onde Chico do Morro arrendou um pedaço de terra para cultivo de mandioca e cana, na esperança de conseguir vender os produtos para o proprietário em troca da terra. Na memória de José, as negociações do terreno que seria a fazenda Monte Alto, duraram longos anos e gerou, inclusive, desentendimentos com vizinhos. Os desafios, porém, serviram para fortalecer a devoção do patriarca. Em 1950, a ladainha no dia do Divino Espírito Santo começou a ser rezada pontualmente ao meio-dia e mesmo quando por alguma razão a folia não girava, a ladainha era religiosamente rezada.

A devoção ao santo, nesse sentido, justifica a energia depositada pelos membros da família na manutenção desse ritual que celebra a dimensão transcendente do catolicismo popular (PARKER, 1995). As ladainhas, portanto, são ensinadas e aprendidas pela oralidade – mesmo quando transcritas em caderno. Isso porque são rezadas em um latim passado de geração em geração que, com o tempo, se tornou um “latim rural”, uma forma apropriada de rezar. Avelar Filho (2015) que também se aproximou da Folia da Roça de Formosa, argumentou que o latim mesclado com o português rural confere originalidade à folia.

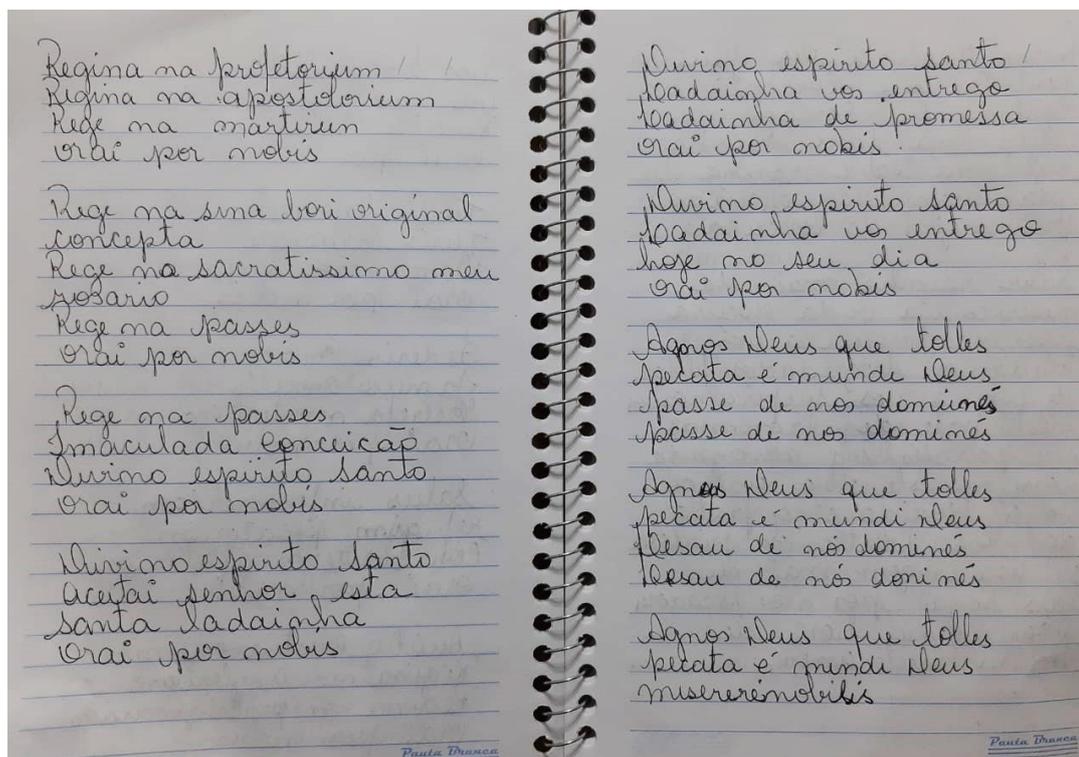
Se, por um lado, alguns mais escolarizados sentem a necessidade de reeducar o latim cantado pelas rezadeiras na ladainha de Nossa Senhora, a Ecolinguística compreende, por meio dessa propriedade da Linguística Ecolinguística, um lugar proeminente dessa variedade ruralizada, que mantém sua singularidade em comparação ao latim eclesiástico, tanto quanto o português rural, comparado à norma padrão (AVELAR FILHO, 2015, p. 95).

O “jeito de se rezar” das rezadeiras, portanto, aciona diretamente uma memória coletiva do povo do Paranã porque é também o jeito que se reza na fazenda Monte Alto. De forma semelhante às ramagens dos cantórios, as ladainhas também são entoadas em diferentes ritmos, porém, seguem a lógica de fazer a introdução em português, saudando a Virgem Maria e todos os santos antes de iniciar os versos em latim que seguem em caráter responsivo até o encerramento, que também é em português. Ao contrário do que foi observado nas ladainhas feitas durante as incursões em giros de folia em 2018 e 2019, a condução do ritual da ladainha na reza é diferente, pois se reza mais de uma vez. A depender das pessoas presentes, pode-se puxar um número indefinido de ladainhas, isso porque após rezar a de promessa existem aqueles

que pedem uma ladainha para alcançar saúde e união ou para agradecer. Desse modo, todos continuam de joelhos e rezam outra ladainha, dessa vez, em uma ramagem diferente.

Na fazenda Monte Alto, embora seja um homem a atuar como o “rezador de dom”, que puxa a ladainha, o coro que o acompanha é formado por vozes femininas, das mulheres que são da família e das que foram criadas com o hábito de ir na “reza do Morro”, como Valceni Ferreira da Silva. Também é comum, sobretudo entre as mulheres mais novas, o uso do caderno de ladainha. Na família, Avelina Parode é quem copiou, ouvindo José rezar a ladainha e, por consequência, reproduziu cópias e distribuiu para quem solicitasse. O modo como são feitas essas cópias se assemelha com os cadernos de Lina e evidenciam o desprendimento de tempo e cuidado, como observamos na figura 6:

**Figura 6** – Caderno de ladainha de promessa para o Divino Espírito Santo



Fonte: Autoria própria (2019)

Os versos da ladainha demonstram que apesar de ser uma nova forma de acessar o conteúdo, os traços da oralidade são marcantes e nos impede de dissociar as palavras da melodia da oração, especialmente porque os versos são emendados, como no trecho “Agnus Deus que tolles pecata é mundi Deus”, que aparece escrito separado, mas que é dito em uma única frase durante a ladainha. Vera Couto afirma ter aprendido o latim eclesiástico e que ao conhecer a

forma como se rezava em Formosa ficou impressionada porque era um latim diferente e pensou em ensinar o “modo correto” de pronunciar as palavras, porém, foi aconselhada pelo bispo a não interferir na cultura local.

Um dia eu conversei com o bispo e ele falou “Dona Vera, você não modifica nada. A pronúncia do latim que é da senhora é o latim clássico, o dela [Elpídia] é o arcaico. E outra coisa, a mesma coisa que a senhora fala elas estão falando e elas falam do coração. A fé tá no coração. Não adianta falar rosa púra, essas coisas que todo mundo fala, mas aquilo ali elas estão falando com fé e devoção, então não mexa” (VERA COUTO, foliã, 2019).

O movimento do catolicismo oficial de Formosa na preservação do modo folião popular também apareceu na pesquisa de Avelar Filho (2015) e demarca o respeito e reconhecimento da passagem de uma “cultura aristocrática medieval para a cultura popular sertaneja”, como fala Bosi (1992, p. 15) sobre as apropriações que se seguem dos processos de emancipação de populações colonizadas. O catolicismo popular é uma vivência específica da religiosidade e as ladainhas são dispositivos interacionais importantes na folia, pois acionam elementos codificados na interação que são enfatizados em seu decorrer (BRAGA, 2011b). Por estar em latim e ser repassada de geração em geração pela oralidade, a ladainha em latim rural é um elemento de conexão entre rezadeiras, devotos e instância divina. O processo comunicacional, nesse ambiente, ocorre por meio de interações complexas e permeadas por códigos específicos, uma vez que o latim oralizado consiste em uma forma bastante apropriada de um idioma que se ritualizou ao longo da constituição do sistema simbólico local. Na perspectiva da diferenciação de vivências e do tempo simbólico, Elpídia ameniza a abordagem sobre o uso do caderno nas ladainhas.

Elpídia: Hoje tem uma diferença muito grande daquele tempo do tempo de hoje. Hoje, tem muitas coisa na frente de vocês pra mostrar pra vocês, procês vê e seguir aquilo que vocês deseja seguir, as vezes até não são boas. Outra coisa também, hoje também vocês tem no sangue e na memória é porque é o corpo todo [...] o sangue tá circulando, cês tem, nós tem tudo, um veneno muito grande que nós tomamos todo dia, bebemos todo dia. **Às vezes a gente acha que isso não compete a nós, compete.** Porque a doença do câncer atacou demais. De primeira ninguém falava isso, né cumade? Depois que o veneno começou entrar, **depois que veio as lavoura grande de soja**, de tomate, de tudo, do tempo que não tinha quase nada pra vender, hoje tem.

Lina: Hoje não tem saúde. **Tá tudo envenenado.**

Elpídia: Não tem, porque tem veneno. Outra também que ocês veve no mundo que é aquele paradeiro no ar, paradeiro, você tá ali parece que a memória sua não tá aberta pra decorar as coisas, cê tá parada. Porque existe uma interferência na memória.

Lina: **E hoje a pessoa não tem tempo pra nada** né, tudo é corrido...

Elpídia: Isso é coisa que atinge seu consciente, é seu consciente. (ELPÍDIA; LINA, rezadeiras, 2019. Grifo nosso).

A conversa com as rezadeiras aponta duas grandes problemáticas da modernidade que perpassam o modo de vida capitalista, quais sejam o tempo acelerado incentivado pelos meios técnico-científico-informacionais e a monocultura com o uso de agrotóxicos. Discussões feitas por Almeida (2008) e Chaveiro e Barreira (2010) evidenciam os riscos que a expansão da monocultura expõe à biodiversidade e às populações locais, ainda que favoreça o comércio brasileiro. Chaveiro e Barreira (2010) nos propõe pensar sobre o que significa o Cerrado para os “atores que o utilizam para gerar renda territorial por meio de produtos de exportação em conformidade com ditames da economia internacional?”. Embora os autores façam uma comparação com os indivíduos que evidentemente constroem uma relação de subsistência com o Cerrado, também é possível tomarmos essa indagação inicial para refletirmos sobre o incômodo que Elpídia e Lina manifestam sobre o “envenenamento” e os plantios de grãos.

Antes de discutirmos essa questão, precisamos pontuar que tanto Formosa, quanto São João D’Aliança são cidades em que a agricultura de monocultura se destaca enquanto fonte de renda econômica. De acordo com dados do IBGE sobre Produção Agrícola - Lavoura Temporária, em 2018 Formosa produziu 59.700 toneladas de milho, 36.300 toneladas de soja, 5.348 toneladas de feijão e 3.400 de tomate. No mesmo ano de referência, São João D’Aliança, produziu 90.000 toneladas de soja, 81.800 toneladas de milho, 21.400 toneladas de feijão e 1.620 de tomate. Esses dados alertam para os processos de substituição de vegetação nativa para cultivo de produtos que alimentam e incentivam a balança comercial.

Nesse sentido, percebemos um novo movimento de imposição hegemônica, de caráter também colonialista, que toma o uso da terra cerratense para fins exploratórios, contribuindo não só para o êxodo rural, pelo qual passaram Lina e Elpídia, mas também para a degradação do ecossistema que alcança as pessoas em suas dimensões simbólicas, biológicas e de coletividade. Nas palavras de Castilho e Chaveiro (2010), “a territorialização do capital moderno no Cerrado representa a sua negação enquanto ambiente natural como também de sua existência para a vida”, por isso os relatos das rezadeiras nos falam ainda das transformações que perpassam a natureza que se vê e aquela que se vive. Quando elas falam de um tempo anterior, “quando de premero...” não é simplesmente um acionamento de uma memória saudosista, mas a leitura de que foram inseridas mudanças capazes de afetar, inclusive, a relação com a dificuldade que as mulheres apresentam em decorar a ladainha.

O Cerrado goiano tem o histórico de ocupações de horticultores e ceramistas que, como apresentam Castilho e Chaveiro (2010), pouco alteraram o ambiente natural. Essa constatação, quando em comparação com a inserção de atores que controlam e reproduzem a lógica do capital, nos faz entender sobre as diferentes percepções e significados do Cerrado. Enquanto para atores hegemônicos, agenciados pelo Estado, o Cerrado se tornou “um ambiente capturado por relações ditadas pelas classes hegemônicas” (CASTILHO; CHAVEIRO, 2010, p. 44), para as pessoas que pertencem a esse território, o Cerrado significa vida, saúde e memória.

Na pesquisa de Dias (2011a) com as quebradeiras de coco do Bico do Papagaio, fica evidente a relação simbiótica de grupos populares com o bioma local. Apesar da região ser um encontro de diferentes biomas brasileiros, Cerrado, Caatinga e Floresta Amazônica, a menção ainda é válida porque também existe a presença marcante de agentes hegemônicos de controle e substituição de vegetação nativa. Frente aos olhares enviesados dos grandes proprietários de terra da região, as mulheres se organizam e defendem o ecossistema dos babaçuais, porque “elas dependem<sup>47</sup> dos babaçuais e estes delas num relação de reciprocidade e não como universos distintos previamente pensados” (DIAS, 2011a, p. 75). Além disso, a quebra do coco envolve um processo de sociabilidade entre as mulheres do Bico do Papagaio e delas com os babaçuais.

Na conversa com as rezadeiras não houve menção a um movimento para desenvolver articulações que façam uma contraposição direta ao que elas chamam de envenenamento, ainda que pontuem a questão como importante. Entretanto, na medida em que se parece possível, existe um movimento contra-hegemônico que atua pela relação com a folia e os modos de vivenciar o catolicismo popular. A manutenção de uma cultura popular e rural que se desloca, constrói e desconstrói nos âmbitos urbanos pelos giros de folia, sejam nas dimensões dos cantórios ou das ladainhas e benzeduras, são representativos da resistência da vida cerradeira.

---

<sup>47</sup> No livro *Mulheres de fibra*, Dias (2011a) explica que o compromisso das quebradeiras de coco em manter a palmeira em pé diz também da sobrevivência do próprio povo, uma vez que é do extrativismo do babaçu que se garante o sustento das gerações atuais e futuras.



## 6 BENDITO DE MESA

*Meu alferes pegou no mastro e os devoto acompanhou  
Vamo agradicê a mesa desse nobre morador  
Reuniu os irmão devoto todos presente contrito  
Ao redor dessa mesa vamos rezar o bendito*

(Trecho do Bendito de mesa)

Nos giros da Cascalheira e Monte Alto é comum ouvir devotos dizerem que só vão embora da folia depois do Bendito de mesa. A fala, acompanhada geralmente de um sorriso, tem duplo sentido porque remete tanto ao cantório do bendito, que é bastante popular e tido por alguns foliões como “o mais bonito”, quanto a marcação da hora em que a comida foi servida. Também não é raro ouvir que a comida de folia é mais gostosa. A justificativa dos foliões para essa declaração vai do fato de ser feita em grande quantidade, ser abençoada e, ainda, pela gratuidade. A questão é que esses elementos contribuem para a manutenção de um jeito de se apresentar a comida no contexto folião: bacias ou panelas grandes, cheias de comida e enfileiradas em uma mesa retangular que fica no centro da área, garagem ou primeiro cômodo de mais fácil acesso da casa, para facilitar o trânsito de foliãs, foliões, devotas e devotos. Nos cafés da manhã, almoço e jantar as bacias ou panelas vão sendo abastecidas por alimentos recém preparados na cozinha até que todos estejam alimentados e satisfeitos.

A mesa farta e rodeada por pessoas é uma cena que faz parte do imaginário cristão. Parte do simbolismo das celebrações católicas traz consigo elementos que apontam para a linha tênue que separa a comida do que pertence à esfera divina. O primeiro milagre de Jesus Cristo, a transformação da água em vinho nas bodas de Caná; a multiplicação de pães e peixes; e a última ceia são apenas alguns dos exemplos em que a partilha dos alimentos esteve associada a elementos divinos. Essa perspectiva ganha adensamento quando pensamos no modo como a liturgia cristã incentiva os fiéis a seguirem os passos de Jesus, fazendo com que, especialmente nas festas populares, a partilha seja um momento de congregação entre os devotos e de fortalecimento de vínculos.

Por isso, a comensalidade é um conceito que remete a uma organização social. Moreira (2010) a entende como uma forma de sociabilidade que se manifesta quando a comida é compartilhada. Portanto, por meio dela, conseguimos acessar como se formam as redes de sociabilidade e os laços e nós que fortalecem essas relações. Também o modo de ocupar os espaços que envolvem os processos da comensalidade evidenciam como se constroem as

estruturas do dia a dia das pessoas nos âmbitos privado e público, sendo o privado o ambiente da casa e o público, a rua e demais ambientes externos.

Neste capítulo, aprofundamos a discussão sobre a formação das sociedades, dessa vez com um olhar direcionado para as dinâmicas e conjunturas sociais como, por exemplo, o ambiente familiar. Essas reflexões apontam para a prática do catolicismo popular e a intensificação de trocas materiais e imateriais nos contextos das folias, como nos demonstra Brandão (1981). A partir disso, ponderamos que o ambiente da festa popular contribui para que as relações sejam construídas em uma lógica dialética, onde é possível, de fato, entendermos uma relação processual que agrega os sujeitos envolvidos.

### 6.1 SOBRE A TROCA DE DONS



Fonte: Autoria própria (2019)

**Devota fazendo o beijamento dos símbolos da folia**

A família costuma ser o primeiro espaço de experimentação das vivências do catolicismo popular. Guias e rezadeiras, por exemplo, tiveram o primeiro contato com a vida foliã através da devoção de seus pais. Nesse sentido, nos apropriamos da leitura de Mauss (2013) sobre a etimologia da palavra família ter surgido a partir do sânscrito *dhmana*, que significa casa. A casa, nos giros de folia, representa, assim como na concepção maussiana, mais do que um espaço físico pela ideia de abrigo. Além dos itens de caráter material, a casa envolve

as relações, tradições e meios de vida e, por isso, é representativa da abertura para a sociabilidade e interação com pessoas que partilham modos de vida, e nesse caso, de religiosidade. As casas de foliões que recebem a procissão em giro expõem a intimidade da família porque são abertas para a circulação das pessoas e não apenas do alferes com a bandeira e da guardiã com a imagem da santa. É uma casa, momentaneamente, pública.

Martín-Barbero (1997, p. 58), ao estudar o comportamento na “cultura de massas”, percebeu a família e a escola como espaços de “redutos da ideologia”, que chegaram a ser superados pelos meios de comunicação de massa nas relações de sociabilidade e mediação. Na perspectiva da crítica cultural esse tipo de mediação, apesar de alcançar os mais diversos estratos da sociedade, contribui para a construção de uma centralização de poder que enfraquece culturas locais em favor do que o autor nomeia de cultura supra ou transnacional.

Contudo, a análise de Bosi (1992) sobre as culturas populares e a cultura de massas se mostra mais otimista e, inclusive, mais próxima do que foi possível observar nas incursões em campo em 2018 e 2019. Segundo ele, mesmo quando a cultura de massa tenta reproduzir e se apropriar de elementos populares, ainda se mostra ineficiente no rompimento com o “dinamismo lento, mas seguro e poderoso da vida arcaico popular, que se reproduz quase organicamente em microescalas, no interior da rede familiar e comunitária, apoiada pela socialização do parentesco, do vicinato e dos grupos religiosos” (BOSI, 1992, p. 12).

A cultura popular enriquecida pela aptidão da representatividade sociocultural, materializa modos de vida e de pensar das classes colocadas em situações de subalternidade. Ademais, evidencia “[...] as formas como sobrevivem e as estratégias através das quais filtram, reorganizam o que vem da cultura hegemônica, e o integram e fundem com o que vem de sua memória histórica” (MARTÍN-BARBERO, 1997, p. 105), como pudemos notar na relação de Elpídia e o vídeo-documentário no *Youtube*, descrita na figura 1. Na vida foliã, as redes de sociabilidade atuam como modos pelos quais se ativa o juízo contrário à dominação e, por onde se desenha o que apreendemos como comunicação popular no contexto folião, uma comunicação horizontal, de interação e mediação entre devotos.

Para além do âmbito familiar, os bairros – que propomos aqui entender como os caminhos pelos quais passam os giros - atuam como extensões desses espaços de sociação, como observou o próprio Martín-Barbero (1997) e Pierre Mayol na obra em que Certeau et.al. (1996) discutem os conceitos de morar e cozinhar, evidenciando como as relações de poder estabelecem circunstâncias que delimitam o que cabe ao espaço público e ao espaço privado. O trajeto, portanto, é um lugar de reconhecimento onde os sujeitos mediam interior e exterior e,

nessa dialética, se estabelecem não apenas as relações com o outro, mas, sobretudo, a convivência e os códigos sociais que resultam dela.

Ao indicarmos que as casas que recebem os giros de folia se tornam, momentaneamente públicas, acionamos as relações entre os sujeitos que integram essas redes de sociabilidade como sendo gerenciadas pelos códigos dos modos de vida que se estabelecem. O que dá a segurança para que as portas da casa se abram para uma procissão<sup>48</sup> que nem sempre vai ser formada somente por pessoas conhecidas e/ou que foram previamente expostas a algum nível de sociação, é um contrato social não verbalizado, mas fundamental da prática foliã. Foliãs, foliões, guias e rezadeiras mantêm e gerenciam uma polidez sobre como deve ser o comportamento do grupo nas casas alheias. Assim, mesmo com o desconforto fisiológico causado pelas andanças no giro, pois se expõem ao sol escaldante, chuviscos, serenos em longas distâncias a pé, é de praxe que ao chegarem nos lares façam primeiro “as obrigações” da função de guia ou rezadeira para somente depois pedir permissão aos donos das casas para usar o banheiro ou para se hidratarem.

Essas normas não escritas da cultura foliã evidenciam a existência desses contratos que, por meio do uso social do corpo, mediam as mensagens sociais articuladas e sustentadas localmente (CERTEAU et. al, 1996). Entre os foliões, um dos lemas repetidos era do trabalho enquanto prioridade. “As obrigação primeiro e as diversão depois”, como defende Jovenite. Logo, a conveniência de Certeau et. al. (1996, p. 55) aparece como consequência dessa troca e impõe os controles dos espaços sociais fazendo com que o corpo também assuma o perfil de memória que “manifesta, pelo jogo das atitudes de que dispõe, a efetividade da inserção no bairro, a técnica aprofundada de um saber-fazer que sinaliza a apropriação do espaço”. Com isso, concordamos com Martín-Barbero (1997) quando afirma que o bairro – e em nossa dimensão o percurso do giro - é genuinamente cultural e entendendo que a cultura, em seu sentido antropológico, corresponde a um conjunto de regras que se atualizam e se expressam de infinitas maneiras, propomos pensar sua existência da comunicação como um lugar que permite a sociabilidade, o diálogo e a interação.

Delimitando a discussão para o espaço da cultura popular, Arantes (1982) recomenda olharmos a cultura no plural e no tempo presente, posto que retirá-la do contexto social significa

---

<sup>48</sup> Uma procissão de folia não tem um número exato para percorrer o giro. Nas incursões de 2018 e 2019 foi possível apreender que dependendo do dia, a quantidade de foliões dispostos a girar varia. O grupo que acompanhei tinha uma média de 20 a 40 pessoas. Imaginar essa quantidade de gente dentro de um cômodo principal das casas que recebem o giro aproxima da impressão causada com a chegada do giro. Por diversas vezes foliões precisaram ficar do lado de fora para permitir melhor mobilidade aos guias durante o cantório, outras vezes ficavam de fora simplesmente porque não cabiam todos no mesmo lugar.

transformá-la em uma representação do que os outros – que não os atores sociais diretamente envolvidos – fazem dela. Bosi (1992, p. 10) adensa essa discussão quando aponta o materialismo, animismo e visão cíclica da existência<sup>49</sup> como características da cultura popular brasileira que deixa implícito “no termo popular que essa cultura é acima de tudo, grupal, supra-individual, garantia, aliás, de sua perpetuação, que resiste à perda de elementos individuais”.

A sociação que se estabelece através da religiosidade e devoção ao santo expressa um espaço em que o corpo media a troca de sentidos, em que a cultura continuamente se constrói, onde se estabelecem ritos e convenções e, especialmente, onde ocorre o gerenciamento simbólico da conveniência que mantém o agrupamento. Parker (1995) elucida essa questão afirmando que a religiosidade latino-americana se constrói nos espaços familiares, mas desempenha funções e produz significações no contexto da cultura popular, o que nos faz recuperar o pensamento da dádiva maussiana e a proposta da circularidade que percorre lugares externos às lógicas hegemônicas. Esse movimento faz com que exista a compreensão de que no sistema da vida foliã mais importa a doação, entrega e ligação com a espiritualidade.

As folias que acionamos apresentam um modo de celebrar o festejo que possibilita abrimos a discussão sobre a apropriação da identidade local e ressignificação a partir da cultura do lugar. Nas incursões das folias de promessa que acompanhamos não observamos as cavalhadas e congadas vistas por (BRANDÃO, 1981), dentre outros ritos que diferem de acordo com a região. Para assegurar o registro histórico das práticas populares da folia de Formosa, Vera Couto sistematizou cada elemento da folia como modo de contribuir para a manutenção dos sentidos e das práticas que foram se consolidando. Ao falar sobre o corredor de bananeiras, a foliã tomou o cuidado de considerar as diferentes formas de culto.

Do cruzeiro até a porta principal da residência são fincadas bananeiras, formando um corredor por onde são conduzidos os foliões em direção ao altar, preparado na sala da casa. Estas bananeiras são em número de 12 ou 15 pés, representando os 12 apóstolos ou as estações da via sacra. Às vezes são colocados arcos com flores, o chão coberto de folhas verdes que representam a entrada de Jesus em Jerusalém. A saudação do Cruzeiro é cantada pelo guia da folia ou folião indicado por ele; onde costuma-se cantar o nascimento, vida e ressurreição de Jesus Cristo. Em algumas regiões ainda usam o batismo do

---

<sup>49</sup> No texto em que fala sobre cultura popular, Bosi (1992) faz uma divisão de classes em que as pessoas pobres se associam com os modos de vida popular. A partir disso, ele explica que os homens e mulheres pobres, em contraposição a racionalidade burguesa, buscam na relação com uma força superior a manutenção de um sistema simbólico desenvolvido e alimentado pela sabedoria empírica rural. “O materialismo animista (fundado, como a própria análise semântica da expressão nos ensina, na junção dos opostos corpo/alma) transmitiu-se por séculos e séculos de vida predominantemente rural” (BOSI, 1992, p. 10). Essa visão de mundo ainda facilita a crença de um movimento cíclico da existência humana e de que nada morre por definitivo.

Cruzeiro, a Igreja recomenda que não se faça este rito, pois o Batismo é destinado somente às pessoas. (COUTO, 2004, p. 22-23)

O que a foliã expõe com o alerta para não se fazer o batismo do Cruzeiro é uma orientação que parte do catolicismo oficial, do qual ela também tem proximidade – tanto que essa proximidade foi circunstancial para a institucionalização das mulheres no giro. Todavia, o batismo do Cruzeiro ainda é uma prática recorrente nos giros de folia. O batismo de um Cruzeiro é feito quando ele é utilizado pela primeira vez, sendo assim, não há a necessidade de batizar o mesmo Cruzeiro duas vezes. Isso ocorre porque, especialmente as folias de promessa, são representativas do movimento contra-hegemônico do modo de vivenciar a religiosidade cristã. Portanto, possuem relações, identidade e simbolismos específicos.

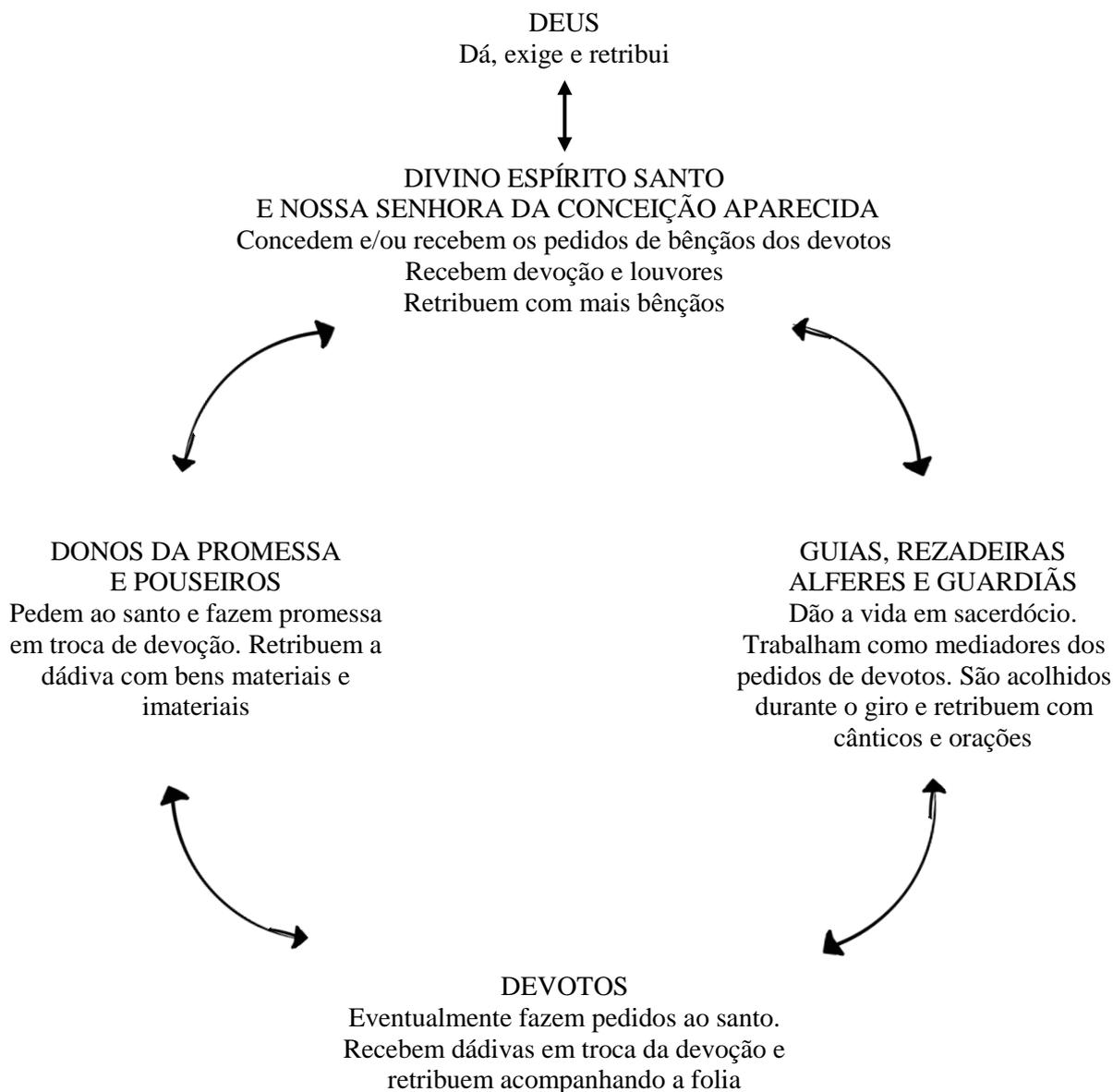
Entretanto, apesar de suas singularidades, as folias populares compartilham entre si uma relação direta com o círculo da dádiva de Mauss (2013). Brandão (1981) foi um dos primeiros pesquisadores a perceber como a dádiva maussiana se encaixa no giro, a transformando em um ritual por onde transitam devotos e dádivas que articulam e fazem circular uma troca de dons e contradons. Usualmente, as folias ocorrem a partir do desejo de grupos articulados pelas redes de sociabilidade, que se organizam anualmente para cumprir uma promessa ou esporadicamente para agradecer alguma graça alcançada. Logo, é na relação interativa entre devotos e a divindade que percebemos o sistema de trocas ( MAUSS, 2013), que não ocorre por intermédio de valores referentes ao dinheiro, mas sim, da oferta semelhante ao *potlatch*<sup>50</sup>, em que o dom se fundamenta no ato de dar, receber e retribuir.

Brandão (1981) formulou um esquema do sistema de trocas que envolve todos os personagens da folia, do qual tomamos como base para formular o nosso próprio. Ainda que ele tenha, inicialmente, feito o esquema para explicar a circularidade da folia de Reis, foi possível fazer adequações para explicarmos o princípio do círculo da dádiva no contexto da folia do Divino Espírito Santo. Para tanto, fizemos alterações significativas, como demonstrar a folia como uma das dádivas. A partir dessa leitura, propomos perceber os atores sociais do contexto enquanto elementos que compõem a circularidade, não apenas em um lado da tríplice obrigação de dar-receber-retribuir, mas sim, como parte de todo o processo em suas três dimensões, como pode ser observado no esquema 1.

---

<sup>50</sup> De acordo com Mauss (2013, p. 63), o *potlatch* é o “sistema das dádivas trocadas”. Em tradução literal, conforme explica o autor, a palavra significa nutrir e consumir. Por razão dessa ampla definição, o *potlatch* pode ser observado nas civilizações da Polinésia, Melanésia e Noroeste americano, onde se respeita a composição hierárquica dos grupos em que os chefes devem dar o *potlatch*. Na oferta e redistribuição de bens, os presentes são destruídos como um ritual que demarca o final da cerimônia (MAUSS, 2013).

**Esquema 1** – A dádiva na folia do Divino Espírito Santo



Fonte: Adaptado de Brandão (1981)

No esquema apresentado, baseado nas apreensões obtidas em campo, Deus aparece enquanto instância a quem são devotadas as intenções e orações dos fiéis que estão inseridos no festejo. Ao contrário das demais categorias, Deus aparece como alguém que *exige*<sup>51</sup> e, essa característica corresponde ao grau de autoridade que exerce dentro desse círculo. Embora também seja ele um elemento dependente – e, por isso, pede tanto -, por ser um superior

<sup>51</sup> Cabe ressaltarmos que a hierarquia apresentada entre Deus e os santos refletem a literatura cristã-católica.

hierárquico, foi colocado na parte externa do círculo que desenhamos. Dessa forma, como representante de Deus entre os cristãos, o Divino Espírito Santo e a Nossa Senhora da Conceição Aparecida aparecem enquanto divindades mediadoras entre o divino e os fiéis.

Além disso, existem no esquema as categorias de guias, rezadeiras, alferes e guardiãs que são as principais funções acionadas ao longo dos giros, pois é por meio dos dispositivos interacionais coordenados por eles que pensamos a comunicação popular da folia. Obviamente, esses processos comunicativos não fariam sentido sem a presença dos donos da promessa e pouseiros, outra categoria que age como idealizadora e realizadora dos giros de folia. Essas pessoas são responsáveis por oferecer a casa, comida e abrigo para foliãs e foliões. Completando o círculo da dádiva estão as pessoas devotas, aquelas que comparecem aos festejos, mesmo sem terem assumido um compromisso com o santo por meio de promessa ou uma função ativa no ritual.

O esquema, embora apresente as categorias e funções correspondentes que observamos nas incursões, não foi exposto de modo a lançar um olhar limitante ao campo de ação dos atores sociais envolvidos, uma vez que os movimentos que envolvem grupos populares, como explica Dias (2011a), possuem uma dinamicidade própria que se encontra em um constante processo de construção. Ainda assim, essas apreensões servem para, neste ponto do texto, rememorar e demarcar um panorama geral da organização da folia e como a dádiva maussiana conduz, através da experiência com o divino, o festejo.

Sendo o giro da folia o meio de ação do círculo da dádiva, ou seja, o sentido por onde são conduzidas as ações dos atores sociais envolvidos, podemos entendê-lo a partir de sua individualidade. Os giros dão materialidade ao que Arantes (1982) discute sobre transformações sendo inseridas mesmo quando existe a tentativa de reprodução de um sistema cultural. Isso porque cada giro de folia possui sua individualidade que o distingue dos anteriores e dos futuros. A incapacidade de reprodução de um mesmo giro se dá tanto por causa da mudança dos foliões, da presença ou ausência de determinados atores sociais, mas, sobretudo, pelo contexto do acontecimento que, inevitavelmente, não é possível de ser reproduzido.

Nesse sentido, o giro também apresenta um esquema de ritos que atuam com finalidades e sentidos particulares. A relação entre a religiosidade e a instância mágica, para Van Gennep (2011) é tênue, uma vez que ele observa os ritos de passagem - separação, margem e agregação -, como verdadeiros rituais que demarcam modos de vida inerentes à existência em uma sociedade organizada. Logo, para além da universalidade das ações, entendemos a sociabilidade e a divisão dos grupos da folia como parte de um plano coletivo em que por vezes o indivíduo

será entendido como um elemento sozinho e, em outras circunstâncias, como parte de um grupo e distante dos outros.

Durante o percurso, a folia assimila as circunstâncias dos rituais citados por Van Gennep (2011), uma vez que podemos entender a Alvorada como seu nascimento; o *caranguejar*, como Silva (2009) chama o giro, perpassa ritos de agregação e separação uma vez que o trânsito da procissão é delimitado, com datas de chegada e de partida. E, por fim, a separação final com a Desalvorada da folia, momento final de encontro. Com base nisso, entendemos que durante o giro, as pessoas da folia vivenciam as três grandes dimensões que Van Gennep (2011) menciona, porque uma das premissas do trajeto do festejo é a visitação de casas e locais considerados lugares de graça e adoração. Portanto, aqueles que seguem a procissão vivem os ritos de chegada e de despedida ao longo do giro, em um pleno exercício de viver em sociedade, que indica como os ritos são transformadores de nós mesmos e dos outros.

Os ritos de chegada correspondem os ritos de despedida, constituídos por visitas, por uma última troca de presentes, uma refeição em comum, pelo vinho que se bebe rapidamente no momento da partida [‘coup de l’étrier’], desejos e votos, acompanhamento durante ‘um pedaço do caminho’, e às vezes mesmo sacrifícios. (VAN GENNEP, 2011, p. 49).

Ao falar dos ritos de chegada e separação, Van Gennep (2011) evidencia os sentidos que delineiam os ritos em sociedade demarcando que, mesmo após o distanciamento físico, parte de quem vai embora permanece incorporado na sociedade e vice-versa. Essa perspectiva aponta uma aproximação entre os ritos e os presentes que, quando partilhados, se confundem, na esfera simbólica, com o *hau*, “o espírito da coisa dada”. O momento do encontro, da oferta, possui uma característica mágica porque as coisas que são dadas e retribuídas carregam a dimensão simbólica e espiritual (MAUSS, 2013). O presente, no contexto folião, não precisa necessariamente ser algo material ou físico, por vezes é o gesto do dono da casa colocar cadeiras nas áreas para que a procissão possa descansar; é oferecer água ou um lanche, mesmo que não esteja no cronograma; é pedir uma brincadeira e estar junto nos momentos de oração.

A procissão nunca nega um presente ou um pedido dos devotos que aparecem. No giro da Cascalheira, logo após o café da manhã na casa de Nadir, saímos em procissão e na primeira casa que pediu a passagem dos símbolos, foi servido um cachorro quente com suco. As foliãs e foliões, mesmo satisfeitos, não fizeram “desfeita” e comeram o alimento ofertado. Negar comida é tido como ofensa e, por isso, não era possível outra reação do grupo. Comer significa

muito mais do que um ato fisiológico para manter-se nutrido, como nos indica Almeida (2017). Comer é uma forma de comunicar, de se envolver e de expressar suas culturas.

A comida na folia tem um significado tão forte que gerou uma categoria específica para cuidar dessa questão: os mussungueiros. A mussunga é uma ferramenta foliã utilizada nos giros rurais e nas grandes folias, como as diocesanas. No início dos giros, a mussunga era uma capanga ou barraca com alguns mantimentos que serviam de alimento para os foliões e mestres guias. Com o tempo, a mussunga passou a ser também uma forma de levar alimento para aqueles devotos que queriam receber a bandeira, mas tinham receio de que o pouco que tinham não fosse suficiente para alimentar toda a procissão. Assim, o mussungueiro, pessoa responsável por cuidar da mussunga, compartilhava mantimentos para que todos pudessem ser alimentados.

Nos dias atuais, a mussunga ganhou outro significado. Nas folias diocesanas e nas folias de promessa na roça, como foi na da fazenda de Monte Alto em 2018, a mussunga que acompanha os foliões apenas serve café, chá e biscoito e oferece um espaço para socialização e descanso. Entretanto, vale ressaltarmos que na Folia da Roça de Formosa, existe uma mussunga das mulheres e uma mussunga dos homens. Elpídia inclusive brinca com essa distinção dizendo que todo mundo vai na “mussunga das muié” porque o café é mais gostoso. De qualquer modo, o que antes servia para partilha de alimentos para consumo nos rituais da folia – almoço e janta -, hoje serve como ponto de encontro para fortalecimento das redes de sociabilidade.

Como nas folias de promessa, sobretudo as que percorrem a cidade, não existem os mussungueiros, a sociabilidade se estabelece nos pequenos momentos de descanso que, quase sempre, surgem após um lanche, almoço ou jantar. Segundo Van Genep (2011), o ato de sentar-se à mesa e fazer uma refeição ao lado de pessoas queridas faz parte do rito de agregação, enquanto a troca de comida e preparações reforça os vínculos estabelecidos. Dessa maneira, a comensalidade se baseia nas socializações construídas e nos permite entendê-la como uma celebração ou, de fato, um ritual que promove a agregação dos sujeitos.

A comensalidade, portanto, se insere no círculo da dádiva porque configura um modo pelo qual os donos de promessa e pouseiros pedem e/ou retribuem a dádiva. A Ana Maria, dona da promessa da folia da Cascalheira, se tornou devota do Divino Espírito Santo no momento em que se viu desabrigada e com filhos pequenos. Em seu relato, a devota compartilha a trajetória de luta. “Eu vivia debaixo dos pau, debaixo de chuva com meu fi tudo pequenininho. Aí eu joiêi no pé de manga, cê vê que aqui tem o pé, eu joiêi no pé de pau e pedi o Divino me dar saúde pra mim arranjar um emprego pra mim comprar ao meno um mei lote”. O trabalho

que Ana encontrou pouco depois de fazer a súplica a fez entender que foi atendida pelo santo. “Ele me deu coragem, eu trabaiei oito ano num matador pra adquirir essas coisa e tenho até hoje graças a Deus [...] aqui não tem esse negócio de que foi home que deu não, tudo foi meu suor. Comprei o lote, comprei os meterial, pago pra fazer, tudo do meu suor”. A forma como a devota manifesta, orgulhosamente, sua independência evidencia a consciência das opressões de gênero que lhe foram impostas e a reiteração de sua contraposição ao sistema vigente.

## 6.2 NOS ENCONTROS, RITUAIS



Fonte: Autoria própria (2019)

**Mulheres servindo o almoço de folia**

Por se tratar de um movimento da cultura popular, a folia, por si só, representa uma forma de manifestar e compartilhar a vida social de um grupo (DAMATTA, 1986a), entretanto, a abundância da comensalidade indica o sistema que sustenta essa prática. Elias (1993) discute cultura e civilização na obra *O processo civilizador*, para chegar à discussão sobre os costumes que moldam comportamentos, hábitos e inclusive cenas da vida social<sup>52</sup>. Além das diferenciações entre os gêneros (educação para meninos) e faixa etária, o autor demarca a

<sup>52</sup> Ainda que em um primeiro momento o texto se assemelhe a um livro de etiqueta por trazer elementos dos tratados do século XVI de boas maneiras, o autor traz complexidades ao tema ao demonstrar os diferentes repertórios exigidos para uma mesma finalidade: comer

distinção entre quem cozinha e quem come. Esses marcadores surgem a partir das estruturas de desenvolvimento em que se criam unidades sociais que servem de modelo a ser seguido no processo civilizador (ELIAS, 1993).

De acordo com DaMatta (1986b, p. 41), “as sociedades e os grupos fazem coisas parecidas” e, por isso o Brasil, assim como outras sociedades, assume como rotineiro o que corresponde ao trabalho. Isso significa dizer que, embora a folia faça parte da memória social, são as obrigações que ocupam os mecanismos que fazem funcionar a rotina. Por isso, a festa acaba sendo associada à alegria, um momento para extrapolar o trivial. Assim, em que espaço as folias populares se encaixam? Ao contrário do carnaval, a folia não propõe a supressão de fronteiras, tampouco emprega os “ritos de inversão”, segundo DaMatta (1986b), entretanto, proporciona uma ressignificação do sacrifício do corpo por associar à penitência e doação o cumprimento de dever, devoção ou ordem.

A partir disso, retomamos a questão levantada por Elias (1993, p. 130) sobre os marcadores para relativizarmos o sentimento de obrigação dos devotos em relação ao trabalho durante as celebrações religiosas, pois as “explicações racionais têm bem pouca importância em comparação com outras”. Em síntese, cada sistema cultural encontra sentido no contexto em que está inserido e um olhar externo pode, usualmente, implicar em uma leitura equivocada e, portanto, irrelevante. Em termos práticos, podemos citar o giro da folia, ou até mesmo outras as procissões religiosas em datas festivas, quando os fiéis caminham longas distâncias, em passo lento, em louvor a sua divindade de devoção. Analisando o contexto que DaMatta (1986b) indicou ser do perfil das pessoas brasileiras esperar pelo dia de folga para vivenciar um momento de felicidade – sem obrigações, não parece coerente enfrentar uma caminhada enquanto havia a possibilidade de descanso. De igual modo, podemos citar a situação em que a pessoa cozinha diariamente e, quando chegam datas festivas, insiste em – ou é condicionada a - estar na cozinha e preparar um prato especial para sua rede de sociabilidade.

Defendemos aqui que o que motiva o devoto a caminhar na procissão e incentiva a pessoa a cozinhar é o círculo da dádiva. Seja para dar, receber ou retribuir, a entrega de uma mesa farta de comida alimenta a dimensão simbólica e os vínculos sociais. Mauss (2013, p. 97-98), comenta que “o alimento dado é alimento que voltará neste mundo ao doador; é o mesmo alimento, para ele, no outro mundo; é ainda o mesmo alimento na série de seus renascimentos”. Essas sentenças, nessa circunstância, dão pistas de que a comensalidade transpassa um código divino. Essa aproximação com a instância divina também foi percebida por DaMatta (1986b) na metáfora da festa de aniversário em que a mesa e o bolo são os personagens centrais, dos

quais todas as pessoas convidadas se alimentam simbolicamente do aniversariante representado no bolo. A liturgia cristã católica também apresenta um caso específico de comunhão quando Jesus, na última ceia, parte o pão e o vinho com os 12 apóstolos dizendo que Ele, enquanto instância divina, estava representado naqueles alimentos.

Pelo pensamento maussiano, essas expressões são atos de fortalecimento de elos sociais, mas, sobretudo, de doação. O resultado do ato de entrega e doação profundas, por sua vez, implicam na valorização e prestígio em que a expressão simbólica, chamada *mana*, certifica a retribuição da dádiva ao alcançar o vínculo de almas. Por isso, comer à mesa não consiste em simples reproduções de manuais de etiqueta, visto que a própria preparação da comida pode estar envolvida em significados sociais. No contexto da folia, toda a comida servida, na maioria das situações, deriva de um árduo trabalho das pessoas envolvidas na cozinha que preparam os alimentos manualmente.

Mesmo que seja um trabalho difícil que exige física, mental e financeiramente das mulheres<sup>53</sup>, é um espaço que centraliza seus espaços de domínio. Strathern (2006) fala sobre como as mulheres das Terras Altas, mesmo em uma divisão do trabalho da heterogeneidade, replicam as relações entre os sexos, em analogia à política coletiva dos homens, e promovem o crescimento das plantas e das crianças, alimentando e nutrindo. Embora os amparos às necessidades mais imediatas ainda recebam menor valor social, quando comparado as esferas dos homens, a citação ao trabalho da autora é necessária para entendermos que o deslocamento do lugar do particular – coletivo faz toda a diferença sobre a leitura do trabalho das mulheres nas cozinhas da folia.

Cozinhar diariamente para a família, na intimidade da esfera particular, não pode ser comparado com o mesmo trabalho de cozinhar para uma procissão foliã. Essa concepção aparece com veemência nas falas de Ana e Natália Lopes Barbosa, 59 anos, quando falam do medo de passar vergonha ao receber o giro. “Passar vergonha” seria a princípio a comida não estar bem temperada, porém, nesse contexto, não cozinhar o suficiente ou não ter comida suficiente para oferecer é a questão mais preocupante para quem vai oferecer um café, pousou ou almoço no giro de folia. Natália só ofereceu o primeiro pousou de folia quando se separou do marido e explicou que foi, na época, muito difícil organizar tudo sozinha, principalmente a parte

---

<sup>53</sup> O universo do catolicismo popular contribui para que determinados espaços sejam separados em acordo com as relações de gênero impostas. Por isso, encontramos mais mulheres nos trabalhos do espaço privado, como a cozinha, do que no trajeto da folia. Brandão (1981), inclusive, deixa explícito que nas folias que estudou, cabia aos homens os trabalhos referentes à liturgia da folia, como portar o mastro, liderar o giro, cantorias e danças; enquanto as mulheres ficavam reclusas no espaço privado, passando a circular com mais recorrência nos momentos de comensalidade e celebração com danças.

financeira. “Mas o Divino é tão maravilhoso que foi tanta gente que me ajudou, pessoas que eu não pensava nunca em me ajudar chegava com um litro de óleo, um pacote de açúcar, um pacote de arroz, um maço de macarrão...”. A solidariedade entre as pessoas que se envolvem na folia, aliada com o auxílio das redes de sociabilidade, seja de âmbito familiar ou não, possibilita a realização dessa preparação cerimonial indispensável e que, em muitas ocasiões, é a única forma que algumas mulheres encontram para manifestar e participar de sua religiosidade.

Pelo observado nas duas incursões em campo, as mulheres formam nesses espaços novas sociações em que fortalecem e sustentam a função de alimentar. Em 2018, Inês Carlos Zacarias, aos 75 anos, com braço deficiente e dores por todo o corpo, trabalhou dias a fio na preparação de biscoitos (pêtas, bolachas, bolo de mandioca e pão de queijo) em seu forno de barro para a ocasião da Alvorada. A ajuda, quando veio, partiu das mulheres da família. Embora seja evidente a formação de uma sociação entre a família que oferecerá a folia, é curioso percebermos que essa relação se estabelece muito mais pelo motivo que os reúne naquela circunstância do que, propriamente, a relação consanguínea. A intenção nas trocas, ofertas de si e de materiais, perpassam uma lógica mais aproximada com a preparação para um ritual (VAN GENNEP, 2011) e o cumprimento de uma promessa feita ao santo, que é, como explica Parker (1995), uma característica do catolicismo popular latino-americano.

Fato semelhante se repetiu no ano seguinte, em 2019, ao ensejo da preparação para a reza que serviu café da manhã com biscoitos preparados por Inês<sup>54</sup> e Lenir Dias e almoço após a ladainha, preparado por Nolzira Carlos Soares de Oliveira, Preta e Nêgo. Nesse caso em específico, a presença de um único homem na cozinha não é suficiente para dizermos que a lógica sistemática que se construiu nesse ambiente, no contexto da folia, foi alterado. Apesar disso, se olharmos pelas lentes da Strathern (2006), podemos apontar essa presença masculina

---

<sup>54</sup> A família atua como uma organização social e, frequentemente, estabelece uma hierarquia que condiciona atribuições e comportamentos considerados padrões dentro dos vínculos que se criam. Portanto, a interação e vínculo familiar oferecem condições necessárias para a formação de uma sociação, sobretudo porque permite a construção de mais de um elo de ligação, uma vez que, por ser um espaço de poder, desencadeia sentimentos duais, elementos que Simmel (1983) destaca como necessários para manter a relação permanente de um grupo. Os biscoitos de Inês são famosos em São João D’Aliança e sua demanda aumenta, consideravelmente, no período de festividades, especialmente a romaria do Muquém que também integra o calendário católico dos são-joanenses. Anualmente, centenas de famílias migram para Niquelândia, onde montam acampamento nas proximidades do Santuário Diocesano de Nossa Senhora D’Abadia e ficam até 15 dias no local, por isso, algumas famílias costumam levar os biscoitos produzidos pela Inês para consumir no período em que estarão acampados. Contudo, nos dias 14 e 15 de maio de 2018, Inês se dedicou à produção dos biscoitos que seriam servidos na folia do Divino da fazenda Monte Alto, assumida pelo seu filho Nilton Sidney. Auxiliada por Lenir e Maria, Inês se dedicou à produção do alimento da festa e sequer dispunha de tempo para fazer um almoço regular, contando com o prato de almoço que a filha Miracy Suares lhe trouxe. O sacrifício físico e mental dessas devotas se mesclou com os comentários sobre as dificuldades que surgem em períodos próximos à realização de um evento e o cansaço do corpo. As conversas e a fluidez com que circulavam seus corpos e os assuntos demonstraram que elas formam uma sociação, conforme elucida Simmel (1983).

como um indicativo de mudanças que podem ser empregadas nas estruturas até então vigentes. Como sabemos, o espaço da cozinha possibilita a construção e fortalecimento de vínculos através das sociações e do diálogo (CERTEAU, ET. AL, 1996), a exemplo das conversas que ocorrem no *zigzaguear* entre o fogão e a pia das cozinhas. Mais comum, mas não menos importante, as conversas que ocorrem a partir da mesa certificam a comensalidade.

A preparação das refeições e a ocupação das mulheres no trabalho da cozinha foi algo amplamente estudado por Luce Giard no II tomo de Certeau et. al (1996), onde defendeu que essa situação deriva de uma construção social e cultural e que, portanto, não manifesta a “essência feminina”, embora algumas mulheres descubram um certo prazer em cozinhar. Com isso, a autora acrescenta à discussão a invisibilidade social e o não reconhecimento cultural nos trabalhos desempenhados por mulheres na esfera privada e doméstica. As refeições que são feitas durante a folia retratam trocas simbólicas (MAUSS, 2013) e a comunhão entre os devotos do santo. Apesar da existência de uma defesa por fundamentos exclusivamente religiosos por parte de um grupo mais institucionalista, como afirma Brandão (2004, p. 129), a ocasião da folia também significa festar, pois, “proclama os valores de uma ordem social consagrada e reproduzida nas relações mantidas entre os sujeitos dos festejos através das trocas rituais com que efetivam suas cerimônias”. Isso implica reconhecermos os níveis de sociação e os contratos estabelecidos entre foliões e devotos.

Preparar e servir a comida de folia representa não somente o ato de bem servir e da hospitalidade que encontramos no trabalho de Elias (1993). O que percebemos, com o ato de se doar durante o cozimento dos alimentos é que essas mulheres entregam parte de si no que preparam. Desse modo, podemos pensar a dádiva maussiana e a comunhão que se firma pela dedicação com que cuidam de cada detalhe no preparo dos biscoitos. Ao servirem a comida, servem parte de si, como uma forma de *hau* que acompanhará quem aceitar a oferta e partilhar do alimento. Nessa direção, faz sentido entendermos que cozinhar para o giro é também um ritual que expõe essas mulheres, ainda que não da mesma forma como ocorre com as rezadeiras e as guardiãs, ainda mais porque o campo de atuação delas é distante do altar e do “público”.

Reconhecer esse momento significa reconhecer a participação dessas mulheres que, muitas vezes, mal conseguem acompanhar os rituais que são feitos em suas casas. Não foram poucas as vezes em que o guia precisava pedir a alguém que chamasse a dona da casa para que ela presenciasse os cantórios de morador, de pedido de agasalho, de despedida e, ainda, de promessa. As rezadeiras, por sua vez, não cobram a presença das mulheres, mas intercedem por

elas antes de iniciar a ladainha. Natália traduz a rotina de quem recebe o giro de folia e tem a função de alimentá-los.

Quem dá o pouso não assiste nada porque tá ali com a cabeça focada naquilo que cê tá fazendo. Aí é o caso que todo mundo fala, o peso é sentido porque você tem que arrumar quem te ajuda. Hoje não tá fácil cê arranjar quem te ajuda. E alimentação tem que ser muita coisa. Você não sabe o tipo de gente que vem, cê já fica preocupado, né? Porque vem gente de todo jeito, a casa fica aberta e fica por conta do povo. Então é tudo isso, é uma preocupação. É o que a gente fala que pesa num pouso de folia, é caro (NATÁLIA, foliã, 2019).

A expressão da folia encontra eco no relato de Ana Maria sobre uma das vezes em que soltou a folia e pensou que a comida não seria suficiente para o grupo que chegou.

Teve uma vez que arrumei aqui e falei “Nossa Senhora, óia o tanto de gente”. Que eu vi minha filha, falei pra primo, “primo de Deus minha comida não vai dar”. Entrei cá na cozinha e falei: “Oh meu Divino me ajuda, não deixa eu passar vergonha não meu Divino”. Dá. Cê acredita que ainda sobrou comida? Ainda sobrou comida e eu dei pros vizinho aí. Por isso que eu falo pra você, a gente fazer as coisa com boa vontade. Eu comprava porco inteiro pra fazer, esse ano que eu não pude comprar porque meu marido morreu. Se meu marido tivesse aí eu tinha certeza que eu tinha minha carne de porco, que o porco era grandão. Eu assei o porco no forno, temperei ele bem temperadinho, o lombo e o pernil de porco. O povo tava até dando briga porque queria mais (ANA MARIA, foliã, 2019).

A distribuição das sobras das comidas integra o modo de vivenciar a folia, assim como a generosidade com os devotos que chegam para participar do ritual de comensalidade, inclusive, os “cata pouso”. Essa expressão “cata pouso” é usada pelos foliões para nomear as pessoas que não acompanham os demais ritos do giro, não acompanham a procissão, mas aparecem na hora de partilhar a comida. Esse jeito de chamar as pessoas que aparecem para comer surgiu ainda na época em que apenas 12 homens giravam folia. Na ocasião apenas os donos da casa e os foliões almoçavam ou jantavam e, apenas se sobrasse, os “cata pouso”, podiam comer.

A mesa proporciona um lugar privilegiado de interação, porém, na folia a mesa é o próprio colo do folião. Nem sempre um lugar com cadeira está disponível, assim não é raro encontrar foliões encostados nas paredes ou agachados nos cantos com o prato na mão. Mas, ainda assim, a classificação de *máquina social* que Certeau et. al. (1996) atribui à mesa, ainda é válida, caso pontuarmos essa adequação, porque mesmo sem estarem, aparentemente,

confortáveis, esse é um momento de convívio e interação entre foliões. Para Almeida (2017, p. 6), “com a comida, celebramos nossas relações mais que nossas individualidades”, e no caso da folia essa afirmação se confirma na medida em que as interações suscitam risadas e brincadeiras entre o grupo.

Nesse sentido, a comensalidade assume um papel relevante para a manutenção da cultura popular, ainda que as práticas culinárias sejam desprezadas na cotidianidade apesar de ser algo na vida humana (CERTEAU et. al., 1996). Porém, como explica Bourdieu (2015, p. 59), a religião intervém com interesses “extra-religiosos na medida em que instaura um sistema de símbolos ordenados em torno de uma ética”. Dessa maneira, o *habitus* dos devotos ganha proximidade com as doutrinas estabelecidas pela instituição, distanciando a comunhão realizada no âmbito de um rito celebrado na igreja, da comunhão entre religiosos em um espaço popular e não controlado. Comer junto – ou comungar - ganha, portanto, novos significados.

Agora que foram expostos os processos de ressignificação da comida pelo contexto folião, explicamos que antes do café, almoço ou jantar ser servido, toda a procissão e moradores da casa se reúnem ao redor da mesa. Na sequência, o guia ou a rezadeira puxam um agradecimento coletivo pela hospitalidade e alimento oferecidos e rezam juntos abençoando a mesa e os alimentos. Elpídia, sempre que lidera a oração, pede bênçãos às “mãos que prepararam” o alimento, porque “se não tivesse ninguém na cozinha nós não tinha essa maravilha que tá aqui preparado pra nós”. Como a performance é uma questão importante para a rezadeira, é compreensível – e admirável – que ela postule a presença das mulheres, sobretudo as que estão na cozinha, nos rituais da folia.

Para se servir, o grupo forma uma fila que obedece a ordem hierárquica. Assim, o guia vai na frente seguido do alferes, da guardiã, do caixeiro, das rezadeiras e dos demais guias, foliãs, foliões e devotos. Ao final da refeição, há uma pequena pausa para digestão e, logo mais, o caixeiro dá o sinal batendo na caixa, indicando que o Bendito vai começar. O Bendito de mesa pertence aos rituais fixos dos giros e sempre é feito após o almoço ou a janta. Por isso, é esperado por parte dos devotos que acompanham a procissão. Ao contrário do cantório, o canto entoado pelos foliões não é improvisado, o que permite que demais fiéis acompanhem a procissão que se forma ao redor da mesa enquanto os donos da casa, foliões e rezadeiras celebram a comida que foi preparada e servida. A presença de Jesus Cristo no texto da canção remonta a discussão de comensalidade perpassando o sentido de serviço trabalhado na obra de Certeau et. al (1996) e, especialmente, Mauss (2013) quando fala das trocas de dádiva, pois aqui se completa parte da tríade dar-receber-retribuir.

No ritual do Bendito de mesa, todos os alimentos são retirados e apenas o prato de farinha com três garfos encruzados permanecem no centro da mesa, como pode ser visto na figura 7. O alferes e a guardiã entregam a bandeira e a imagem da santa, respectivamente, para os donos da casa porque são eles que lideram o giro que será feito em torno da mesa onde foi servido o alimento. A fila fica girando durante toda a introdução do Bendito de mesa e, apenas quando o trecho “Bendito louvado seja, bendito louvado seja as três palavra de Deus” é cantado, o grupo para, com os donos da casa na cabeceira da mesa, e terminam de fazer o cantorio tocando a caixa, violão e pandeiro.

**Figura 7** – Três garfos encruzados na farinha



Fonte: Autoria própria (2018)

Os três garfos encruzados em um prato ou recipiente de farinha representam a consagração do almoço ou jantar que foi partilhado. Para Vera Couto, os três garfos são o Pai, Filho e Espírito Santo, mas para Martinho, os garfos simulam apóstolos de Cristo que estão com a “mãozinha pra riba pra testemunhar pra Jesus como nós fomo alimentado”. A farinha, além de sustentar os garfos, simboliza um dos principais alimentos da região, sendo que seu consumo é bastante comum nas casas dos foliões. “Ela é consagrada por Deus. Muita gente pega um pouquinho de farinha e faz a cruz de farinha no prato pra ele comer e pra livrar do

inimigo”, avisa Martinho. Enquanto reprodução social na cultura foliã, a farinha desempenha a função de fortalecer a estrutura da sociedade e dos sistemas simbólicos (ALMEIDA, 2017). Nesse espaço, é comum que o guia que está fazendo o cantório também faça a despedida da casa, porque quando está em giro, a folia logo após se alimentar segue em procissão para a próxima parada.

Nas palavras do guia são cantados os agradecimentos. Em uma das despedidas foi dito: “receberam as santa benção que Deus Pai mandou da glória; E recebeu seus confidente e alevanta meus irmão; os dois mistério não pede um brindo que o brindo você já deu, agasaiô os dois mistério de uma noite para o dia”. Esse trecho serve para indicar que a coleta orientada pela paróquia, é dispensada<sup>55</sup> para as pessoas que já contribuíram com o giro oferecendo pouso ou almoço. Como mencionado, ao longo dos giros das folias de promessa autorizadas pela Diocese, há a solicitação da paróquia que assina a autorização, para que as foliãs e foliões recolham doações em dinheiro dos devotos e devolvam para a igreja administrar as reformas da instituição. Esse dinheiro ora chamado de “esmola”, ora de “brinde/brindo” é recolhido pelo alferes e colocado em uma sacola chamada de bernal ou capanga, que ele carrega durante todo o giro. Essa capanga, feita de tecido vermelho com estampas da folia do Divino Espírito Santo, é entregue ao guia responsável da folia após a desalvorada.

Pelo que foi possível observar durante o giro da Cascalheira, alguns devotos fizeram a doação mesmo quando o guia não pediu no cantório um brinde. Em outras vezes, o pedido pareceu ter causado surpresa. Essa diferença nos aponta que a esmola não integra a cultura foliã na mesma totalidade que outros ritos o fazem, como o beijamento, por exemplo. O beijamento, segundo Couto (2004, p. 15) é “uma forma de devoção e respeito” representada no ritual da pessoa devota se ajoelhar diante da bandeira e a beijam pedindo benção ao tocar o tecido e as fitas. Usualmente passam a bandeira para trás da cabeça e suas mãos seguem em frente até tocar a imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida que está nos braços da guardiã, acostumada a se posicionar ao lado do alferes quando este inclina a bandeira para o beijamento.

Esse ritual ocorre tanto nas visitas às casas de giro como também é conduzido pelo guia de folia antes do pernoite no pouso e nas despedidas. Assim, todas as foliãs e foliões formam uma fila de duplas e seguem cantando rumo ao altar onde estão o alferes e a guardiã com os símbolos: “beijemo, beijemo em tão boa hora, Divino Espírito Santo e Nossa Senhora./ Nossa Senhora da Piedade que é mãe das estrela e das divindade”. Logo, o beijamento é um dos rituais em que o devoto interage diretamente com o objeto que representa o santo de sua devoção.

---

<sup>55</sup> Os guias também dispensam a esmola, durante o cantório, para pessoas enfermas, acamadas ou crianças.

Outra interação entre devoto e divindade pode ser observada durante os últimos cantórios de giro, feitos na casa de desalvorada, em que alguns foliões e devotos, dispensam a mediação do alferes e escolhem entregar sua oferta diretamente ao Divino amarrando sua doação em uma das fitas da bandeira. Assim, ao invés de ser o alferes o responsável por recolher a quantia oferecida, é o próprio Divino quem recebe durante o ritual. O simbolismo dessa ação parece estar conectado com a vontade de demonstrar para o santo suas intenções que podem ser, por exemplo, um pedido ou agradecimento. Essa troca de pedidos e agradecimentos direto entre devotos com os ícones ou imagens de santos e santas católicas é recorrente no catolicismo popular, não sendo difícil encontrar moedas e notas aos pés de imagens ou em altares nos espaços de culto.

### 6.3 DE PÉS E MÃOS, DE CATIRA E CURRALEIRA



Fonte: Autoria própria (2019)

**Foliões pulando curraleira**

No círculo da dádiva, o modo como os foliões retribuem a comensalidade ofertada pelos moradores e devotos transita entre a oração e a celebração. Essa defesa se compreende na estrutura sistêmica da folia em que a comida figura como um dos elementos essenciais, tanto na composição do círculo da dádiva, na proposta de oferta e contra-oferta, como também no

imaginário da festa. Isso demonstra que os dons partilhados nos festejos exigem uma interpretação que ultrapasse os limites do ritual em frente aos altares e imagens sacrossantas.

Após o Bendito de mesa, faz-se um momento de festa onde guias mais velhos, crianças, mulheres e pessoas de todas as idades se juntam para pular curraleira e catira. A curraleira e catira, além de fazerem parte do sistema simbólico dos povos do Cerrado, integram uma instância que aciona a dimensão ritualística que rompe com a estrutura hierárquica ao assumir um lugar de liminaridade (TURNER, 1974). Além do mais, aciona uma memória que vai desde o século XVIII com as andanças dos tropeiros, durante o ciclo do gado, na região que hoje é conhecida como Formosa. Segundo Avelar Filho (2015), esses grupos se reuniam para comer carne, cantar e dançar a curraleira, uma dança parecida com a catira, porém mais dançante e que foi inspirada no gado curraleiro criado na região do nordeste goiano.

As expressões “pular curraleira” e “pular catira” no contexto folião indicam, em partes, como funcionam as mecânicas das danças. A catira exige um ritmo marcado pela caixa e pelas violas, com os foliões batendo as mãos e os pés de forma firme e pontual, por isso, não se costuma usar o pandeiro. As letras e melodias das músicas de catira costumam ser mais lentas e solenes e, por vezes, falam das coisas da divindade. A curraleira, por sua vez, tem um ritmo mais acelerado e, assim como na catira, há a presença da caixa e da viola, mas também do violão e dos pandeiros. As letras da curraleira costumam trazer assunto cotidianos. A semelhança entre as duas, porém, está na formação enfileirada de duplas para a dança que, em seus movimentos, faz com que as pessoas girem em seu próprio eixo e em volta do grupo durante a canção.

De acordo com Couto (2004), a catira mistura elementos das culturas de povos indígenas e africanos dançada por grupos formados apenas por homens ou só por mulheres. Entretanto, o que se observou durante as incursões na mesma região é que houve uma ruptura com a separação generificada dentro das danças. Assim, tanto a catira quanto a curraleira se destacam justamente pela mistura de diferentes tipos, gêneros, tamanhos, raças e idades de foliões. Dos espaços da folia, as danças – ou brincadeiras, como são chamadas por alguns guias – são as mais democráticas. Pessoas inexperientes, principalmente crianças, são usualmente chamadas pelos foliões para “aprenderem pulando”. O sentido das festas populares reside na troca entre o ensino e o aprendizado, como defende Pessoa (2018). Assim, ele argumenta que “a festa tem uma dimensão educativa muito forte. Nela se aprende que há coisas que não se pode perder, mas nela se disponibilizam coisas novas a serem vistas, conhecidas e, quando julgarem oportuno, serem incorporadas pelo grupo festejante (PESSOA, 2018, p. 188).

Nessa direção, faz sentido recuperarmos a concepção de Schechner (1995) do ritual enquanto um comportamento que se transforma pela capacidade de abreviar, exagerar e repetir ações que possuem atribuições e/ou intuições específicas. O conceito de *play*, que no trabalho de Schechner (1995) é um termo mais abrangente que a sua tradução literal “jogo”, é um caminho que o autor desenha para alcançar a performance. Assim, ele defende que o ritual, o jogo e a performance se tornam complementares e praticamente indissociáveis, o que torna difícil a apreensão real de sua intenção com a discussão de jogo. O que podemos perceber da proposta, no entanto, é que ao jogar se faz uma performance do ritual, como uma forma de ensinar, no sentido de perpetuar e manter o rito, mas, também na dimensão do simbólico.

Ainda assim, Schechner (1995) nota os rituais como sistemas dinâmicos de performance que podem gerar recombinações. Perceber essa dinamicidade faz com que nos aproximemos dos sistemas simbólicos que fundamentam as realizações dos ritos de passagem e dos rituais e como devemos apreendê-los em um contexto amplo, como recomenda Van Gennep (2011). As recombinações no contexto acionado podem ser entendidas como a própria inserção das mulheres nas brincadeiras. Ainda hoje, principalmente os membros mais velhos da folia, tendem a dizer que a catira e a curraleira são feitas “pelos meninos”, desconsiderando a presença das mulheres. É lógico que tanto nos movimentos, quanto nas letras das canções, o discurso que predomina vem do universo masculino e muitas vezes machista pois busca nas relações e nos sistemas simbólicos partilhados naquele universo, a inspiração para a composição dos versos.

Durante o estudo sobre um ritual do povo ndembo, o Isoma, Turner (1974) discute que os símbolos dos rituais, quando isolados, se tornam unívocos, ainda que possam atuar como interconexão de planos separados. Porém, pelo ponto de vista da totalidade, os símbolos apontam para um princípio mais próximo da dualidade e da ambiguidade percebida nos grupos sociais. A liminaridade, como discutimos, contribui para a reorganização da anti-estrutura onde “as entidades liminares não se situam aqui e nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimonial” (TURNER, 1974, p. 117). Com essa habilidade de transitar entre os espaços e sobrepor estruturas inclusive hierárquicas, não há como não concordar com Schechner (1995) e a percepção dos elementos de dimensão simbólica, ritual, jogo e performances, como constituintes do que pensamos na folia de santo.

Com isso, a catira e a curraleira não podem ser reduzidas a um mero momento de distração, sendo que a partir dessas interações e trocas, os grupos de foliões se comunicam entre si e com os moradores da casa para quem dançam em forma de gratidão. Durante o giro da Cascalheira, por duas vezes os devotos por onde a procissão passou, pediu que o grupo fizesse

alguma brincadeira. O agenciamento dos corpos dos foliões durante uma dança que permite a entrada até mesmo dos moradores da casa e de crianças de todas as idades, evidenciam a internacionalidade desse dispositivo que media as relações entre os indivíduos. Entre os sons ritmados, gritos de “salva” e risadas se aglutinam quase a totalidade da procissão porque se sabe que é um momento especial e divertido.

Ainda que os versos dos cantórios de catira e curraleira sejam curtos, são ritmados e repetidos à exaustão de modo que no final da dança as pessoas já consigam repetir e cantar junto com os foliões. Em uma das danças, Zé Caixeiro, principal autor das músicas de curraleira, cantou: “Falei pra companheira que tem folia de promessa, ôh folia, ôh eu vou girar, ôh saudade demais que eu vou passar, o amor é uma fumaça que o vento carregou, ôh folia, ôh eu vou girar, ôh saudade demais que eu vou passar”. Em outra canção, a relação com a parceira se apresenta com outra abordagem.

[...] Mas eu fiquei com raiva foi na hora da novela a mulher foi assistir e deixô queimar as panela. Deixô queimar o arroz, deixou queimar o feijão. Deixô queimar o arroz, deixô queimar o feijão. Deixô queimar as carne, deixô queimá o macarrão, mas eu fiquei com raiva foi na hora da novela a mulher foi assistir e deixô queimar as panela (VERSOS DE CURRALEIRA, 2019).

A história contada nessa música de curraleira provocou risadas e comentários no giro da folia da Cascalheira. Em outra curraleira, os versos, “no dia do casamento a mulher quase morreu, mas que menina linda, mas que coisinha louca, mas eu não tenho sorte de beijar a sua boca” demonstram como a imagem da mulher é entendida no contexto. A naturalização da crítica pública e a ironia da servidão feminina são sentidos que foram produzidos e reproduzidos no contexto da folia pelo processo de construção de um sistema do catolicismo popular machista e patriarcal. Não por acaso, as mulheres precisaram se organizar e reivindicar o direito de pertencer e performar os espaços de folia. Por mais que avanços tenham sido notados – e evidenciados nessa dissertação – a lógica sistêmica que educa os corpos das mulheres para reproduzirem padrões de subalternidade (LOURO, 2000) ainda macula as existências que buscam combater modos hegemônicos.

Atualmente, os gêneros são atravessados pelas estruturas e convenções das culturas vigentes que reforçam um padrão de comportamento e de identidade heteronormativo que causa danos não somente às mulheres, mas também aos homens. Em algumas curraleiras, foliões brincavam entre si por meio de agressões físicas como chutes leves nas pernas e tapas que não pareciam ter sido fortes, mas que não deixam de manifestar a reprodução de um sistema que

educa os homens a entenderem seus sentimentos, seja de afeto ou de desagrado, pela violência. Se aproximar das culturas populares orienta esse olhar para as diversas camadas de sentidos que se constroem entre os sujeitos e que apontam, até mesmo nas distrações, o lado mais humano – portanto, complexo - da existência contemporânea.

## 7 DESALVORADA

Quando acionamos o campo popular para pensar a comunicação escolhemos entender o povo como uma categoria política atuante nos processos comunicacionais. Por isso, nessa dissertação desenvolvemos a defesa da mediação entre as pessoas tanto pela oralidade quanto pelo acionamento dos dispositivos interacionais criados nos sistemas simbólicos do contexto. O anseio de assumir uma comunicação, de caráter popular, para além dos meios técnico-científico-informacionais nos motivou a voltar o olhar para as relações humanas onde encontramos os indicadores para pensar as possibilidades de uma comunicação popular mediada pela sociabilidade e dispositivos interacionais.

Por inúmeras vezes, durante as conversas com foliãs, foliões e rezadeiras, surgiram interjeições que acionavam a memória de um diálogo anterior. “Foi quando eu disse... Ele falou... ela contou, aí eu falei...”. Essas inferências presentes na fala das pessoas que foram interlocutoras deste trabalho nos apontam a presença da sociabilidade e do diálogo como fundamentadores das experiências na cultura foliã. Não é possível entender essas relações sem ter o devido cuidado com a interação e a relação circunstancial desta com a vivência do grupo. São pessoas que se comunicam fora e dentro dos rituais de giro, mas que permanecem em contato porque partilham de um mesmo modo de vida: a folia.

Nesse sentido, essas relações reforçam a perspectiva freireana sobre as estruturas horizontais de comunicação serem uma forma de exercer a autonomia e que, relacionada com Dias (2011a), orienta a interpretação das estratégias de enfrentamento ao que é hegemônico. No caso das folias de promessa, por mais que existam as regras e restrições advindas do “catolicismo oficial”, as sociabilidades do grupo delimitam em que medida essa interferência atua nos processos. Essa observação, inclusive, nos remonta às articulações lideradas pelas foliãs para a institucionalização das categorias de mulheres nos giros e, especialmente, para a performance delas na frente do altar, seja carregando a santa ou fazendo as rezas. Esses tensionamentos que transformaram a cultura foliã evidenciam o caráter vivo do festejo e nos faz concordar com Hall (2009) de que a cultura popular é de fato um espaço de transformações em que não apenas se expressam diferentes modos de atuar no mundo (DAMATTA, 1986), mas se desenham novas propostas de sistemas simbólicos.

As relações interativas de troca que interpretamos a partir da sociação postulada por Simmel (1983) se mostraram de caráter processual e dialógico, o que nos possibilitou entender que o diálogo não apenas sustenta a sociabilidade como atua na dimensão da cultura foliã pela

característica transformadora e autônoma das foliãs, foliões, devotos e rezadeiras. É essa autonomia e espaço de interação que nos permite assumir que, de fato, são desenvolvidos dispositivos interacionais para a mediação entre esses atores sociais, sobretudo durante o giro. Esses dispositivos, ainda que não sejam mediados, são prechos de sentidos e complexidades porque são “vivos” e atravessados pelos simbolismos próprios da cultura foliã, das intenções e funções no círculo da dádiva maussiano e das trajetórias de cada pessoa que o aciona.

O cantório, que os guias defendem ser feito de forma espontânea, obedece a uma linha de raciocínio ligada à matriz cristã e popular onde se faz o “*persinal*”, a saudação ao Divino e se pede licença aos outros guias. Somente após essa menção à hierarquia são acionados elementos do contexto, momento em que o guia dialoga com os pedidos das pessoas devotas e elabora os componentes da oração. Assim, falam da experiência vivida (lugar) e das práticas sociais (catolicismo popular) que Braga (2011b) demarca como fatores importantes a se considerar na criação de dispositivos de interação, uma vez que eles são transpassados pelos sistemas simbólicos de onde foram produzidos.

De modo semelhante, as ladainhas também produzem mediação uma vez que são direcionadas para o cumprimento de promessas ou para o atendimento de votos ou pedidos. Inseridas em matrizes interacionais (BRAGA, 2011b) determinadas, as ladainhas ainda reelaboram o modo de rezar por apostarem na oralidade como meio de produção e reprodução. Ainda que as rezadeiras utilizem o registro em cadernos de reza, o modo como as palavras são escritas representa o som das palavras ditas, ou seja, por mais que a ladainha esteja materializada nos cadernos, ela continua acionando a oralidade como forma-padrão no ensinar-fazer. Uma pessoa que nunca ouviu uma ladainha e que tenha acesso apenas ao caderno não saberá decerto rezar uma ladainha, pois a descrição não alcança o que é feito pelo grupo de rezadeiras.

A bandeira, a imagem da santa e os instrumentos sonoros como a caixa, por exemplo, somente fazem sentido como dispositivos interacionais na cultura foliã. Ao bater na caixa, o caixeiro anuncia o início da folia, faz a matina, convida os foliões para se reunirem, avisa que a folia está passando na rua, fala do encerramento e, ainda, participa de todos os cantórios e danças. Apenas quem é folião saberá como se portar quando o caixeiro bate na caixa e caminha em direção ao altar. Não é preciso dizer uma palavra porque a caixa já comunica. Com os foguetes a comunicação – tentativa – também dispensa palavras. Quando se sabe que é chegada a época de folia, as redes de sociabilidade de bairros próximos onde ocorrerá a Alvorada sabem que o giro vai começar quando os foguetes são disparados contra o céu. O barulho estrondoso

que alcança alguns metros sinaliza a folia e estende o convite para que todos se reúnam na casa que será alvorada.

É comum que pouco tempo depois, um aglomerado de pessoas se junte na casa de folia, tanto para celebrar o santo de devoção quanto para participar da comensalidade. A partilha de comida é uma das características mais presentes no catolicismo popular e evidencia o gênero das dádivas trocadas e o caráter solidário que ressignifica a necessidade fisiológica de se alimentar. Não é apenas fazer muita comida. É fazer com que todos possam comer. Não é apenas comer, é comer junto. Essas relações adensam a sociabilidade da folia na mesma direção em que envolve devotos como agenciadores no círculo da dádiva.

As brincadeiras na dimensão das danças de curreleira e catira acionam parte das construções sociais e fazem a demarcação de que embora mulheres participem do ritual, esse é um espaço masculino e machista, reflexo de uma trajetória histórica da sociedade patriarcal presente na região. Apesar disso, através de seus corpos os foliões se comunicam não apenas com os devotos e pouseiros – que aguardam o momento da brincadeira –, mas com seu próprio grupo, uma vez que trazem experiências cotidianas capazes de reforçar um sistema simbólico ainda vigente.

O que percebemos com os elementos que foram possíveis de serem acessados durante essa dissertação nos conduzem a leitura de que a cultura foliã, pelos giros, constrói uma comunicação popular – que como menciona Peruzzo (2008), não se caracteriza por um tipo específico de mídia -, inteiramente dependente do povo folião. Falamos em “povo” porque reconhecemos que não basta ter guia e rezadeira se não tiver devoto e vice-versa. Essa co-dependência fortalece o grupo e as folias pequenas, folias de promessa e folias cerradeiras. Substanciadas pelo diálogo, pela oralidade e pelos dispositivos criados para organizar essas interações, essas folias fazem comunicação popular.

## REFERÊNCIAS

- ABREU, Martha Campos. **O império do Divino**: Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro 1830 – 1900. Tese (Doutorado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. São Paulo. 1996.
- ALMEIDA, Maria Geralda de. Uma leitura etnográfica do Brasil sertanejo. In: SERPA, A., org. **Espaços culturais**: vivências, imaginações e representações. Salvador: EDUFBA, 2008, pp. 313-336.
- ALMEIDA, Maria Geralda de. Para além das crenças sobre alimentos, comidas e sabores da natureza. **Mercator** (Fortaleza) [online]. 2017, vol.16, 16e006. Epub Feb 06, 2017. ISSN 1984-2201.
- ALVES, Luiz Roberto. Comunicação e cultura popular: As prosopopeias na rua, no meio do redemoinho. In: FESTA, Regina; SILVA Carlos Eduardo Links da (Org.) **Comunicação popular e alternativa no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1986.
- ARANTES, Antonio Augusto. **O que é cultura popular?** São Paulo: Brasiliense. 1982.
- AVELAR FILHO, João Nunes. **Uma visão ecolinguística da folia da roça de Formosa (GO)**. 2015, 159 p. Tese (Doutorado em Letras e Linguística). Universidade Federal de Goiás. Faculdade de Letras. Goiânia. 2015.
- AVELAR FILHO, João Nunes. Saberes e expressões culturais do Cerrado goiano vistos pela ecolinguística. In: COUTO, Elza Kioko Nakayama Nenoki do; DOURADO, Zilda; SILVA, Anderson Nowogrodzki da; AVELAR FILHO, João Nunes. (Org.) **Linguística ecossistêmica – 10 anos de ecolinguística no Brasil**. Campinas: Pontes Editores. 2017.
- BARREIRA, Celene Cunha Monteiro Antunes; CHAVEIRO, Eguimar Felício. Cartografia de um pensamento de Cerrado. In: PELÁ, Márcia; CASTILHO, Denis. (Org.). **Cerrados**: perspectivas e olhares. Goiânia: Editoria Vieira. 2010, p. 15-34.
- BEGNINI, Elias. Ecoturismo e a questão do desenvolvimento sustentável em São João D’Aliança – nordeste goiano. Monografia (especialização). Universidade de Brasília, 2003, 145 p.
- BELTRÁN, Luis Ramiro. Adiós a Aristóteles: la comunicación “horizontal”. **Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación**. Ano XII, v. 12, n. 23, p. 136-158, 2015.
- BERGER, Christa. A pesquisa em comunicação na América-Latina. In: HOHLFELDT, Antonio; MARTINO, Luiz C.; FRANÇA, Vera Veiga (Org.). **Teorias da Comunicação**: conceitos, escolas e tendências. 11 ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 2011.
- BRAGA, José Luiz. Constituição do campo de comunicação. In: **Verso e Reverso**. São Leopoldo: UNISINOS. v.25, n.52. p. 62-77, 2011a.
- BRAGA, José Luiz. Dispositivos interacionais. Apresentado ao Grupo de Trabalho Epistemologia da Comunicação, no XX Encontro da Compós. Porto Alegre, UFRGS,

2011b. Disponível em: < [http://compos.org.br/data/biblioteca\\_1657.doc](http://compos.org.br/data/biblioteca_1657.doc)>. Acesso em: 20 de novembro de 2018.

BRAGA, José Luiz. Nem rara, nem ausente: tentativa. In: **Matrizes**. Ano 4, n.1. jul./dez. São Paulo, 2010.

BRAGA, José Luiz. Interação como contexto da comunicação. In: **Matrizes**. Ano 6 – nº 1 jul./dez. São Paulo, 2012, p. 25-41

BRAGA, José Luiz. Dispositivos interacionais. In: BRAGA, José Luiz; RABELO, Leon; MACHADO, Michelli; ZUCOLO, Rosana; BENEVIDES, Pedro; XAVIER, Monalisa Pontes; CALAZANS, Regina; CASALI, Caroline; MELO, Paula Reis; MEDEIROS, Ana Lúcia; KLEIN, Eloísa; PARES, André Dornelles. **Matrizes interacionais: a comunicação constrói a sociedade** [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2017, 449 p. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/59g2d/pdf/braga-9788578795726.pdf>. Acesso em 10 de novembro de 2019.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O Divino, o santo e a senhora**. Rio de Janeiro: Campanha de defesa do folclore brasileiro, 1978.

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

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **De tão longe eu venho vindo: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás**. Editora da UFG, 2004.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. **Sociedade e Cultura**, 2007, v. 10, n. 1, p. 11-27.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 8 ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.

CASTELLS, Manuel. A sociedade em rede: do conhecimento à política. In: CASTELLS, Manuel; CARDOSO, Gustavo (Org.). **A sociedade em rede: do conhecimento à ação política**. São Paulo: Imprensa Nacional, 2005.

CASTILHO, Denis; CHAVEIRO, Eguimar Felício. Por uma análise territorial do Cerrado. In: PELÁ, Márcia; CASTILHO, Denis. (Org.). **Cerrados: perspectivas e olhares**. Goiânia: Editoria Vieira. 2010, p. 35-50.

CERTEAU, Michel de.; GIARD, Luce.; MAYOL, Pierre. **A invenção do cotidiano: 2. morar, cozinhar**. Tradução: Ephraim F. Alves e Lúcia Endlich Orth. Petrópolis: RJ: Vozes, 1996.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

COUTO, Vera. **Festa do Divino Espírito Santo – Folia da roça, a prática da fé, através de seus devotos**. Formosa: AGR - Artes Gráfica Ribeiro, 2004.

DAMATTA, Roberto. **Explorações**: ensaios de sociologia interpretativa. Rio de Janeiro: Rocco, 1986a.

DAMATTA, Roberto. **O que faz o brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986b.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DIAS, Luciene de Oliveira. **Mulheres de Fibra**: a organização das quebradeiras de coco no Tocantins. Gráfica Eficaz, 2011a, 96 p.

DIAS, Luciene de Oliveira. **“Não vê que neste mundo não tem cabaça”**: espacialidades e identidades em Barra de Aroeira – TO. Tese (Doutorado). Departamento de Antropologia Social da Universidade de Brasília – UnB. Brasília, 2011b, 253 p.

DIAS, Luciene de Oliveira. Desatando nós e construindo laços: dialogicidade, comunicação e educação. In: SOUZA, Rose Maria Vidal de; MARQUES DE MELO, José; MORAIS, Osvando J. de. (Org.) **Teorias da Comunicação**: correntes de pensamento e metodologia de ensino. Foz de Iguaçu: Intercom, 2014. p. 328- 350. (Coleção GP's: grupos de pesquisa, v. 14).

DIOCESE DE FORMOSA. Relato histórico. 2019. Disponível em: <https://diocesedeformosa.com.br/diocese/relato-historico/>. Acesso em 20 de outubro de 2019.

DORNELLES, Beatriz. **O localismo nos jornais do interior**. Revista FAMECOS. n. 3. v17. Porto Alegre, 2010, p 237-243

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. Tradução: Ruy Jungmann. Vol. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

ETZEL, Eduardo. **Divino**: simbolismo no folclore e na arte popular. São Paulo: Giordano; Rio de Janeiro: Kosmos, 1995.

FERNANDES, Rubem César. **'Religiões populares'**: uma visão parcial da literatura recente. n.18. BIB, Rio de Janeiro, 1984, p.3-26.

FREIRE, Paulo. **Extensão ou comunicação?**. Tradução: Rosisca Darcy de Oliveira. 8. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

GEERTZ, Clifford. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HALL, Stuart. Notas sobre a desconstrução do “popular”. In: HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Liv Sovik (Org.). Belo Horizonte: Editora UFMG. 2009, p. 232-247.

hooks, bell. **Não sou eu uma mulher**. Mulheres negras e feminismo. Tradução livre para a Plataforma Gueto. Janeiro, 2014.

books, bell. **Vivendo de amor**. sd, 12 p. Disponível em: <http://www.olibat.com.br/documentos/Vivendo%20de%20Amor%20Bell%20Hooks.pdf>. Acesso em 10 de novembro de 2019.

IBGE. Produção agrícola – lavoura temporária. São João D’Aliança. 2018. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/go/sao-joao-dalianca/pesquisa/14/10193>>. Acesso em 30 de novembro de 2019.

IBGE. Produção agrícola – lavoura temporária. Formosa. 2018. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/go/formosa/pesquisa/14/0>> Acesso em 30 de novembro de 2019.

IMB. Instituto Mauro Borges de Estatísticas e Estudos Socioeconômicos. Atlas do estado de Goiás. Disponível em: <<http://www.sieg.go.gov.br/rgg/atlas/index.html>>. Acesso em 14 de novembro de 2019.

KODAMA, Katia Maria Roberto de Oliveira. **Iconografia como processo comunicacional da folia de Reis**: o avatar das culturas subalternas. 2009, 299 p. Tese (Doutorado em Comunicação). Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo, 2009.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. 14 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LIMA, Venício Artur de. **Comunicação e cultura**: as ideias de Paulo Freire. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

LOURO, Guacira Lopes. Pedagogias da sexualidade. In: LOURO, Guacira Lopes. (Org.) **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 7-35.

MARINHO, Neide Aparecida. **As folias de Reis**: uma leitura da cultura mineira mediada pela comunicação. 2012, 184 p. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2012

MARQUES GONÇALVES, Gabriela. **Cultura popular e comunicação**: A Folia de Reis em bairros populares de Juiz de Fora. 2014, 118 p. Dissertação (Mestrado em Comunicação). Faculdade de Comunicação Social. Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora. 2014.

MARQUES DE MELO, José. Paradigmas da Escola Latino-americana de comunicação. In: **Comunicação e Informação**. Faculdade de Informação e Comunicação – Universidade Federal de Goiás. v.2, n.2. jul/dez, 1999.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify. 2013.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. Tradução: Ronald Polito e Sérgio Alcides. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997, 360 p.

- MOREIRA, Sueli Aparecida. Alimentação e comensalidade: aspectos históricos e antropológicos. In: **Ciência e Cultura**. vol.62 no.4. São Paulo Oct. 2010. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v62n4/a09v62n4.pdf>. Acesso em 02 de janeiro de 2019.
- PARKER, Cristián. **Religião popular e modernização capitalista: Outra lógica na América Latina**. Tradução: Attílio Brunetta. Petrópolis: Vozes, 1995.
- PESSOA, Jadir de Moraes. **Cultura popular: gestos de ensinar e aprender**. Petrópolis: Vozes, 2018.
- PERUZZO, Cicilia Krohling. **Comunicação nos movimentos populares: a participação na construção da cidadania**. Vozes: Petrópolis, 1998.
- PERUZZO, Cicilia Krohling. Conceitos de comunicação popular, alternativa e comunitária revisitados. Reelaboraões no setor. In: **Revista Redalyc**. vol 11, n. 2. Universidad de La Sabana. Bogotá. Dezembro de 2008, pp. 367-379.
- REZENDE, Libertina Teodoro de. **Devoção, tradição e cultura: Os festejos do Divino Espírito Santo de Santa Cruz de Goiás – 2015**. 2015, 142 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Ambientais). Centro Universitário de Anápolis – UniEvangélica. Anápolis. 2015.
- ROAZZI, Antonio. A importância do contexto na comunicação: considerações sobre sistema êmico, relativismo cultural e abordagem etnográfica em situação experimental. **Letras de hoje**. Porto Alegre: PUCRS, v. 22, n.3. Setembro de 1987, p. 101-111.
- ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. Etnografia: saberes e práticas. In: **Ciências humanas: pesquisa e método**. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008.
- SANTOS, Leila Borges Dias. **Ética da súplica: catolicismo em Goiás no final do século XIX**. Goiânia: Ed. Da UCG, 2008.
- SCHECHNER, Richard. **The future of ritual: writings on culture and performance**. Padstow, Cornwall: Routledge, 1995.
- SCHECHNER, Richard. Ritual. In: LIGIÉRO, Zeca. **Performance e antropologia de Richard Schechner**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.
- SILVA, Adriana de Oliveira. **A folia do Divino: experiência e devoção em São Luís do Paraitinga e Lagoinha**. 2009, 116 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 2009.
- SILVA, Avacir Gomes dos Santos. **Culturas desviantes: as espacialidades das comunidades ribeirinhas do Valle do Guaporé (Rondônia)**. Tese (Doutorado). Instituto de Estudos Sócio-Ambientais, Universidade Federal de Goiás. Goiânia. 2011.
- SILVA, Francisco de Assis Cruz da. **Festa e devoção popular do Divino Espírito Santo em Araguaína – Tocantins: década de 1970 ao ano de 2014 – 2015**. 2015, 138 p. Dissertação (Mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Goiânia. 2015.

SIMMEL, Georg. Sociabilidade: um exemplo de sociologia pura ou formal. In: MORAES FILHO, Evaristo de (Org.). **Georg Simmel**: sociologia. São Paulo: Ática, 1983. p. 165-181.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva**: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Tradução. André Villalobos. Campinas: Unicamp. 2006.

TURNER, Victor. **O processo ritual**: estrutura e anti-estrutura. Tradução: Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, da gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc. Tradução: Mariano Ferreira. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.