

# No giro: as folias como peregrinações rituais

Luzimar Paulo Pereira\*

## Resumo

As folias de Urucuaia-MG são longos deslocamentos cerimoniais. À semelhança das procissões e romarias católicas, elas supõem diversas experiências de encontros e liminaridades, cujos significados conscientemente elaborados pelos seus participantes apontam para a produção de uma comunidade de devotos unida pelos valores da igualdade e solidariedade. As divisões e possíveis tensionamentos nas relações sociais são quase sempre malvistas pelos peregrinos. Em nome da entidade religiosa homenageada, os viajantes procuram aparentar e defender um tipo de sociabilidade pautada pela comunhão, pela horizontalidade e pelo respeito mútuo. Como resultado, os deslocamentos atualizariam a prática das “rivalidades contidas”: uma forma de antagonismo secundarizada ou conscientemente evitada pelos devotos. Sua presença revela uma dialética particular entre “estrutura” e “*communitas*” durante as peregrinações.

## Palavras-chave

Peregrinação. Conflito. Folias.

## Abstract

Urucuaia folias in Minas Gerais State are significant ceremonial displacements. Like Catholic pilgrimages and processions, they assume various experiences regarding encounters and the establishment of boundaries. The meanings of these experiences are consciously elaborated by the participants and produce a community of devotees united by the values of equality and solidarity. Fragmentation and possible hostility in social relations are often frowned upon by the pilgrims. On behalf of the religious entity being honored, travelers try to demonstrate and defend a kind of sociability guided by communion, horizontality, and mutual respect. As a result, the displacements would update the practice of “contained rivalries”: a form of antagonism relegated to second rank status or consciously avoided by devotees. Their presence reveals a particular dialectic between “structure” and “*communitas*” during pilgrimages.

## Keywords

Pilgrimage. Conflict. Folias.

---

\* Doutor em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro e bolsista pós-doutor júnior (PDJ-CNPq) ligado ao Departamento de Antropologia Cultural do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Rio de Janeiro/Brasil). E-mail: mazinhodepaula@yahoo.com.br.

O interesse recente da antropologia pelo tema das peregrinações religiosas tem em Victor Turner um dos seus principais nomes. Como nos lembra Sallnow (1981), sua abordagem se fundamenta na dicotomia analítica entre “estrutura”, a organização da sociedade em termos de papéis e status, e “*communitas*”, uma forma de relação social que surge em períodos liminares como uma espécie de “comunidade”, ou mesmo uma “comunhão”, de indivíduos iguais (TURNER, 1974). Ambas as noções permanecem em relação dialética uma com a outra. A forma “mais pura de *communitas*” (SALLNOW, 1981: 63) é a “*communitas* existencial” ou “espontânea”: o confronto direto, imediato e total entre sujeitos que pensam e vivem a humanidade como uma comunidade homogênea, desestruturada e livre (TURNER, 2008). No entanto, sob a influência do tempo, da necessidade de mobilizar e organizar recursos para a manutenção dos membros de um grupo vivos e prosperando, e da necessidade efetiva de controle social entre aqueles membros que buscam esta e outras metas coletivas, a situação original de igualdade e homogeneidade deve se desenvolver até constituir uma “estrutura”. Assim, emerge o que Turner chama de “*communitas* normativa” organizada dentro de um sistema social duradouro (TURNER, 1974:161).

As peregrinações seriam fenômenos liminares constituídos em torno da “*communitas* normativa” (TURNER, 2008; TURNER & TURNER, 1978). Ainda que a “*communitas* existencial” se mantenha à frente nos discursos dos devotos, como um ideal a ser alcançado, as viagens religiosas não se caracterizariam pelo abandono total das distinções estruturais que separam as pessoas e as opõem em *status* e papéis diversos. Sua realização, como regra, também implicaria a existência de um sistema social ativo e permanente. As peregrinações, noutros termos, estariam marcadas pela justaposição de dois modelos opostos de sociabilidade: um baseado na supressão relativa dos limites estruturais da vida cotidiana, e outro centrado na produção de uma série de distinções que garantem a ordem e a segurança dos deslocamentos (ver STEIL, 1996). Diz Turner:

À medida que o peregrino se afasta dos envoltórios estruturais do lar, seu caminho se torna cada vez mais sacralizado em um nível e cada vez mais secularizado em outro. Ele encontra mais templos e objetos sagrados durante seu progresso, mas também enfrenta perigos reais como bandidos e ladrões. Ele precisa atentar para a necessidade de sobrevivência e frequentemente conseguir dinheiro para se transportar, e passa também por mercados e feiras, especialmente no fim da jornada, quando o santuário é cercado pelo bazar e pela feira de diversões. Mas todas estas coisas são mais

contratuais, mais associativas, mais volitivas, mais prenes do novo e do inesperado, mais repletas de possibilidades de *communitas*, como o companheirismo e a camaradagem mundana e a comunhão sagrada, do que qualquer coisa que ele tenha experimentado no seu local de origem. E o mundo se torna maior (2008:171).

Embora a “camaradagem” e a “comunhão” tendam a dominar o horizonte das peregrinações, os efeitos da estrutura nunca deixariam de ser observados durante sua realização. As viagens cerimoniais, segundo Turner, não seriam infensas às distinções e ao conflito. Pelo contrário, a necessidade feroz de se controlar as tensões “estruturais”, pensa o autor, surge como uma das características recorrentes dos deslocamentos. Se o cenário das peregrinações não elimina totalmente as divisões, ele ao mesmo parece atenuá-las, retirando-lhe o “poder do seu ferrão” (TURNER, 2008:193). Ao invés de abolir as diferenças, as viagens rituais, na verdade, poderiam ensinar “a lidar com elas” (FERNANDES, 1983:37). Escreve Turner:

Assim, as estruturas sociais e culturais não são abolidas pela *communitas* ou pela anamnese, mas o aguilhão do seu divisionismo é removido, de modo que a articulação sutil entre suas partes em uma unidade complexa e heterogênea pode ser mais bem apreciada. Alguns diriam que a *communitas* pura só conhece harmonias, desconhecendo desarmonias ou conflitos; sugiro que o modo social adequado a todas as peregrinações representa um acordo mutuamente estimulante entre estrutura e *communitas*; na linguagem teológica, uma expiação dos pecados, na qual as diferenças são accitas ou toleradas, e não agravadas nos termos de uma oposição agressiva (TURNER, 2008:193-194).

A partir de um material etnográfico recolhido entre os anos de 2005 e 2008, pretendo descrever e analisar as festas de folia do município de Urucuia-MG como formas específicas de peregrinação<sup>1</sup>. Em especial, quero destacar as articulações entre as noções de “*communitas*”, “estrutura” e “conflito” durante as festividades. À semelhança das procissões e romarias católicas (BRANDÃO, 1989), as folias supõem diversas experiências de deslocamentos e liminaridades

---

<sup>1</sup> Meu trabalho etnográfico foi realizado entre os anos de 2005 e 2008. Minha pesquisa de campo contou com o apoio financeiro do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Este artigo foi escrito com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), via Programa de Apoio a Projetos Institucionais com a Participação de Recém-Doutores (PRODOC).

(PEREIRA, 2009), cujos significados conscientemente elaborados pelos seus participantes apontam para a produção de uma comunidade de devotos unida pelos valores da igualdade e solidariedade. Os “foliões” – aqueles que realizam as folias - são entendidos como “irmãos” a serviço de um santo católico. Durante os deslocamentos, as divisões e possíveis tensionamentos sociais são quase sempre malvistas pelos peregrinos. Em nome da entidade religiosa homenageada, os viajantes procuram exercitar e defender um tipo de sociabilidade pautada pela comunhão, pela horizontalidade e pelo respeito mútuo. Uma “*communitas*” precisa tomar conta da peregrinação, tendo como modelo as próprias personagens sagradas homenageadas pelas festividades.

Na prática, entretanto, as viagens cerimoniais são permeadas por tensões e conflitos estruturais diversos. Numa folia, o horizonte religioso da comunhão, da igualdade e da solidariedade convive com a busca incessante – e agonística – por distinções sociais e rituais (PEREIRA, 2011). Não se trata aqui, no entanto, de pensarmos o conflito como algo exterior aos deslocamentos, como parte de uma estrutura extrarritual ou como resultado de certas contingências socioeconômicas que limitariam a instalação de uma “*communitas* existencial” ou “espontânea”. Nem se trata de vislumbrarmos as peregrinações como instituições dedicadas apenas a resolver ou a atenuar certas tensões cotidianas, na acepção de Turner<sup>2</sup>. Nas folias, as disputas são inerentes aos deslocamentos, estando, em geral, articuladas à posse ou à ostentação de verdadeiros poderes religiosos. A “*communitas*” divide o espaço e o tempo das viagens com certas concepções do sagrado ligadas a uma estrutura ritual de status e papéis. Os deslocamentos devem ser entendidos como verdadeiras arenas em que entram em conflito ortodoxias religiosas que conduzem seus participantes, de um lado, em direção ao consenso e aos valores da igualdade, e, de outro, à separação e a divisão (EADE & SALLNOW, 1991:2). Nesse sentido, a “*communitas*” não surge como uma força em si mesma durante as viagens cerimoniais (COLEMAN & ELSNER, 1998:49). Para existir como “realidade sociológica” (*idem, ibidem*), ela precisa ser constantemente construída, reconstruída e mantida, de peregrinação em peregrinação, de folia em folia, tendo como contrapontos os sentidos mais conflituosos da “estrutura”.

---

<sup>2</sup> O aspecto estruturador das relações agonísticas nas festas populares foi estudado por Cavalcanti (1994).

## A folia como um tipo de peregrinação

O município de Uruçuia está localizado nos limites das regiões norte – da qual faz parte - e noroeste do estado de MG. Habitado por cerca de 10 mil pessoas, ele se notabiliza pela agricultura e pecuária de corte realizadas em pequenas e médias propriedades rurais (PEREIRA, 2009). O município também se destaca pela presença de inúmeros festejos de folia realizados em seu território. As festas mobilizam parcelas significativas da sua população católica e se caracterizam pela realização de longas jornadas, por meio das quais grupos de cantadores e instrumentistas (os *foliões*) visitam, durante um período de tempo determinado pelo calendário religioso, as casas, as fazendas, os cemitérios e as igrejas de um território previamente estabelecido. Os deslocamentos são organizados com o intuito de coletar, em nome de cada um dos santos aos quais os festejos são organizados e de seus principais patrocinadores (os *imperadores*), as oferendas necessárias e obrigatórias ao custeio de uma reza. Em troca do que é recolhido – dinheiro, velas, fogos de artifício, sacas de arroz, feijão, animais de criação etc.–, os viajantes distribuem, através de cantos e danças, bênçãos aos doadores, além de auxiliá-los no cumprimento de suas promessas e contribuir para que almoços, jantares e bailes sejam oferecidos em suas passagens.

Dedicadas aos mais variados santos católicos, as folias estruturam rituais de trocas sociais e simbólicas (BRANDÃO, 1981; PEREIRA, 2011) por meio de grandes peregrinações religiosas<sup>3</sup>. Centrados na viagem cerimonial dos foliões, os festejos implicam uma “saída” de um lugar familiar (a casa do imperador), a “passagem” por lugares distantes (o território do giro) e um “retorno”, final, ao mundo familiar onde tudo começou (a casa do imperador). Ao modo dos rituais de passagem descritos e analisados por Van Gennep (1978), as folias possuiriam, então, três fases distintas e complementares, denominadas pelos seus próprios participantes, respectivamente, como a *retirada* (1), o *giro* (2) e a *entrega da folia* (3).

---

<sup>3</sup> As festividades são dedicadas aos mais variados santos católicos. Todas elas se realizam em épocas precisas, de acordo com o calendário religioso que estabelece dias específicos para cada entidade: 06 de janeiro (Santos Reis), 20 de janeiro (São Sebastião), 19 de março (São José), 10 de agosto (Bom Jesus da Lapa), 12 de outubro (Nossa Senhora Aparecida) e 13 de dezembro (Santa Luzia).

1) A *retirada* demarca o início das peregrinações. Realizada na casa dos seus principais produtores (os *imperadores*), ela se destaca pela realização de certos cerimoniais de “sacralização” ou “separação”. Os trabalhos necessários à sua produção, a execução de rezas propiciatórias, o deslocamento das pessoas à moradia dos *imperadores*, o uso de certos objetos entendidos como eminentemente religiosos (a bandeira, as toalhas e os instrumentos musicais retirados do santuário montado na casa do imperador) e os festins de comida demarcam a passagem ao tempo extraordinário característico da viagem ritual.

2) O *giro* é a viagem no seu sentido estrito, quando os *foliões* se deslocam, de uma 12 dias, por um amplo território. Os deslocamentos podem ser feitos a pé, com carros ou a cavalo (a preferência dos foliões de Urucuia). Como um todo, os *giros* representam o “estado marginal” por excelência, onde encontramos a própria noção de sagrado em atuação. As pessoas morais permanecem num estado de suspensão durante sua realização. Os trabalhos cotidianos são temporariamente encerrados e os participantes da folia vivem a experiência de se congregarem entre si em torno de um santo devocional.

3) A *entrega* é realizada na casa dos imperadores para demarcar o encerramento de todo o ciclo ritual. Ápice do empreendimento festivo, ela propõe uma grande concentração de gentes e coisas. Como “saída” ou “rito de dessacralização”, a *retirada* também implica o retorno ao mundo secular-cotidiano. Com rezas, cantos, festins de dança e repastos coletivos, ela prepara o retorno renovado dos indivíduos e de toda uma sociedade ao fluxo ordinário de suas existências.

As folias são, assim, marcadas por grandes alterações espaciais, comportamentais, emocionais, fisiológicas e pelos usos de certos objetos materiais; tudo para erigir simbolicamente uma delicada e progressiva separação em prol de uma época extraordinária. Os encontros com as divindades inauguram um período de fartura, de gente, de bens econômicos e da presença do sagrado. Essa nova qualidade de tempo, como no caso das festas do divino descritas e analisadas por Contins & Gonçalves (2008:16), tem consequências “significativas sobre a vida individual e coletiva dos devotos”. As trocas são mais intensas, os espaços condensados e os encontros mais frequentes. A exemplo das variações sazoneiras na sociedade esquimó, descritas por Boas (1911) e analisadas por Mauss (2003), as festas de folia também estabelecem – ao longo de sua vigência – uma visão distinta acerca da vida, das pessoas e das relações entre elas. O tempo dos festejos, em

oposição ao tempo cotidiano, vem a ser marcado por um estado de exaltação religiosa contínua. A vida ganha um brilho diferente, e as oposições entre o alto e o baixo, o passado e o presente, o nós e os outros, a casa e a rua, homens e mulheres, entre outras, são parcialmente desfeitas ou, pelo menos, momentaneamente mediadas.

## Saindo em jornada

A participação nas peregrinações implica diversas rupturas com o mundo cotidiano. Os cantadores e tocadores que têm trabalho assalariado programam suas férias para o período das festas. Alguns deles se esforçam no sentido de estabelecer acordos com seus patrões de modo a serem liberados para as jornadas. Há ainda aqueles que trocam os dias de serviço, comprometendo-se a trabalhar nos fins de semana seguintes para compensar suas faltas durante o período das folias. Os cantadores e tocadores que não contam com o apoio de seus patrões podem até “pedir suas contas”, abandonando definitivamente seu emprego por causa de um festejo considerado muito importante. Os foliões que vivem da agricultura e do pequeno comércio procuram adiantar serviços mais urgentes. Quando não podem fazer tais adiantamentos sozinhos ou contando exclusivamente com a mão de obra familiar, muitos se esforçam para conseguirem trabalhadores remunerados ou procuram acertar *trocas de dias* ou *mutirões* junto a parentes, compadres e vizinhos; não é incomum que seus próprios companheiros de folia se mobilizem para ajudá-los a finalizar certas tarefas mais complicadas.

As dificuldades que porventura sejam encontradas nos momentos em que os foliões se preparam para as jornadas não são, no limite, questões que impeçam a maioria deles de se engajar aos festejos. Os cantadores e tocadores parecem entender que sua participação no evento religioso pode ser fonte de certos benefícios sagrados. Poucos deles concordariam com a ideia de que deixar de trabalhar em sua roça ou comércio para estar presente numa folia provocaria danos econômicos consideráveis. Movidos por sua devoção, eles acreditam que “os santos ajudam muito” aqueles que têm a missão de conduzir as peregrinações em seu nome. A reciprocidade parece evidente, inclusive com relação ao fato de “não ir” às jornadas, que, se não acarreta muitos castigos divinos, pode, na verdade, ser totalmente infrutífero no plano das obrigações cotidianas. Dizia um folião de Arinos, município vizinho a Urucuia:

Vou te dar uma nova opção aí: cê pode largá seu trabalho lá. Eu, por exemplo. “Ah, vô na folia de santos”. “Mas, ó, as vaca tá morrendo no mato. Tá arrebrandando a cerca lá e tal...”. “Tá, não vô, não”. Cê não vai não e cê não fecha a cerca lá e as vaca vão lá. Não tem jeito! Mas se ocê for não acontece nada. Não sei se é vocação da gente, mas pelo menos eu sô valido (...). A folia de reis é o seguinte: pelo que eu entendo, tem muita gente que zomba - eu não sou capaz de falar nem um segundinho de folia de reis, não. Eu gosto e nunca me trapalhou trabalhar, não (Adelino. Entrevista. Arinos/MG, 09/01/2005).

Os empecilhos à participação nos festejos não são apenas econômicos. Os devotos podem encontrar resistências de todas as ordens em seu caminho, antes de embarcarem em suas aventuras anuais nas folias de sua região. Há, por exemplo, aqueles que precisam lidar com as críticas de parentes, amigos ou conhecidos por trocarem o trabalho em suas roças e comércios em prol de uma viagem de vários dias. As censuras são lançadas por pessoas alheias ao mundo das folias, mas também podem partir dos próprios devotos, o que revela uma ambiguidade intrínseca ao próprio tocador, ao mesmo tempo neste mundo e no outro mundo, ao mesmo tempo devedor de obrigações com seus pares e com santos (DUMONT, 1985; DAMATTA, 1979). Há, igualmente, cantadores e tocadores que encontram problemas domésticos antes das peregrinações, quando suas esposas se opõem à sua renúncia temporária da casa em troca de um longo período de viagem pelo “mundo”. A responsabilidade com o espaço familiar – entendida como atributo fundamental do *dono da casa* – e, até, o ciúme, fruto do desgarramento e do contato intenso que os cantadores têm com mulheres de outras casas e na estrada, podem ser boas razões para o estabelecimento de tensões.

O afastamento temporário do espaço doméstico, de trabalho e das demais relações cotidianas implica a constituição de uma relação de verdadeira *communitas*, segundo o linguajar turneriano. Os *giros* são entendidos pelos peregrinos como um *sacrifício* religioso oferecido aos santos através de um reconhecido sofrimento do corpo e da alma (PEREIRA, 2011; BITTER, 2008). A experiência em comum contribui para a emergência de uma forma de sociabilidade em que as distinções individuais e sociais se perdem ao longo das peregrinações. Sobre os papéis e *status* sociais, típicos da “estrutura”, deve se impor todo um conjunto de noções que apontem para os ideais da comunhão e da igualdade. Em oposição ao tempo cotidiano, os devotos narram e vivem seus deslocamentos como as aventuras de uma viagem entre “irmãos”, “camaradas” e “amigos”, unidos pela sua fé em Deus e num santo padroeiro. Dizia um folião:



Aí depois que acaba só resta a saudade dos bons amigos. A gente sai, moço, a gente fica judiado, os folião [de Reis] canta em época de chuva, chove muito, tem muito córrego... até que tem chovido pouco, é bom, mas quando é ano de chuva, a gente fica judiado demais. Incha os pés, os pés inchado, tudo judiado. Mas a gente tem aquele prazer, tem uns companheiro bom, os companheiro tudo ótimo, tudo amigo, a mesma coisa que ser irmão, aquilo lá é a mesma coisa de oito ou dez irmão, tudo arreunido ali (José Wilson. Entrevista. Urucuaia, 11/01/2005).

A condição intermediária imposta pelas próprias peregrinações (nem lá, nem cá, longe de casa e distante do ponto de chegada, próximo de Deus ao mesmo tempo em que está associado à vagabundagem e à liberdade sexual) exige, assim, certo cuidado durante os deslocamentos. Ao lado da *communitas* festiva, as jornadas instauram diversos momentos de excessivo controle e hierarquia. A presença constante das brincadeiras agonísticas entre os viajantes, dos espíritos dos mortos que rondam os grupos na estrada, dos bêbados e das mulheres que “atentam” os peregrinos, da cachaça que pode manchar a reputação dos foliões, dos feitiços lançados contra os devotos, além dos temidos *encontros de folia*, tudo isso pode colocar em risco a continuidade ou a eficácia do ritual, ao mesmo tempo em que é parte integrante dele (PEREIRA, 2011). Dizia um folião:

Não pode ter mau-olhado, não pode ter briga, não pode ter confusão. A gente na qualidade folião de guia, às vezes tem outro também que é, e principalmente o alfer do retrato, tem que assuntar junto com nós, porque ele que tá com santo, a gente que tá acompanhando né por isso que chama de folia. Aí toda casa que chega tem cachaça demais, tem muita pinga, é o agrado da folia, é cachaça. Café, é comida, mas tem que ter a cachaça em primeiro lugar. Os folião, quem quiser beber cachaça que beba, e nem assim a gente dá um conselho de que não pode, porque tá acompanhando... E os folião com exclusividade, cê pode tomar um dedinho assim, só um tantinho assim. Mesmo na nossa companhia, a nossa, o folião que teimar demais e passa um pouquinho na folia, no outro a gente não quer ele mais, porque não serve. Tem que beber pouco, tem que andar com obediência, primeiramente com Jesus Cristo, com o santo e com os próprios companheiros. Porque senão a folia fica feia, dá o que falar: “ah, a folia de fulano só tinha tonto, a folia de fulano teve confusão, folia de fulano teve briga, folia de fulano o folião bêbado pra trás, o folião largou a folia e veio embora por causa disso, por causa daquilo...” Então nós não gosta. Tem que ser direito (Zé Wilson. Entrevista. Urucuaia, 11/01/2005).

No mundo das ambiguidades, há diversos momentos em que os *limens* e os sujeitos liminares precisam ser controlados e as contradições parcialmente reduzidas, de modo a não se contaminar a frágil estrutura ritual (DOUGLAS, 1991). Surgem, assim, os discursos e as práticas da distinção e da hierarquia, típicas da “*communitas* normativa” (TURNER, 1974). A “estrutura” emerge através da manipulação de poderosos objetos rituais e da instituição de certas regulamentações espaciais acionadas pelos próprios peregrinos durante a realização dos deslocamentos.

## Dentro e fora do itinerário

A rigor, as jornadas evocam relações verticalizadas entre o mundo terreno e o supramundano. Os peregrinos em viagem não obedecem apenas às regulamentações que coordenam os movimentos cotidianos das pessoas e nem se pautam por objetivos puramente pragmáticos. Os deslocamentos do dia a dia podem ser funcionais, racionais e operacionais demais. “Mas no *caminho ritual*”, escreve DaMatta, “o alvo e a jornada se tornam mais ou menos equivalentes” (1979:80, grifos do autor). O que se busca é a criação de um espaço de mediação, entre o “alto”, o “baixo”, entre o “dentro” e o “fora”, tanto quanto a simples passagem linear entre o “aqui” e o “acolá”. O importante não é apenas “chegar”, mas “caminhar” e “chegar” de acordo com certas convenções sociais e culturais.

Os foliões realizam sua viagem segundo uma regra inviolável. Eles precisam seguir “à direita” (no sentido anti-horário), sem jamais cruzar um caminho já trilhado. Andar “à esquerda”, “às avessas”, “cruzar o retrato” ou “saltar o [próprio] rastro” são expressões de um movimento interdito, proibido e carregado de diversos perigos para os viajantes. Dizia um tocador:

O giro não pode sair às avessa, não, às esquerda. Tem que sair à direita, não pode saltar o rastro, cruzá o retrato. Aí é ruim pros folião, é perigoso no outro ano faltar na folia. Tudo tem que ter ciência. Tem que bolar com a cabeça o giro certo. Pra não dá confusão, não dar embanamento pra não saltar o rastro. Só as direita (Arsício. Entrevista. Urucuia, 11/01/2005).

A fórmula dos deslocamentos parece imprecisa quando se observa que caminhar à sinistra, sob determinado ponto de vista, não pode ser objetivamente evitado. Não há, de fato, problema em se “virar pra esquerda”

numa encruzilhada, nem se “pegar à esquerda” de uma trilha rural. O que se deve destacar na interdição ritual é a referência do peregrino: a casa do imperador. O *giro* é elaborado de modo que a folia saia sempre “pela direita” dessa residência e retorne “pela esquerda”, do ponto de vista de seu morador (reciprocamente, do ponto de vista dos foliões, eles estarão sempre saindo e entrando pela direita da casa do imperador ou de qualquer moradia). O descumprimento dessa regra básica da liturgia religiosa de uma folia pode acarretar sanções divinas ao grupo de peregrinos. A mais comum e citada delas diz respeito à morte de um de seus integrantes no ano que se segue ao *giro*. Era o que me dizia um folião urucuiano:

Não pode encruzá, porque senão morre um folião, dentro daquele ano vai morrer um folião. Aí, então, a gente tem o maior cuidado. A gente sabe adonde entra e sabe adonde sai. Vem dali, sai na mesma porta e sai prali. (...) Porque geralmente sempre as coisa certa é a direita, né? Ce não vê, Jesus Cristo deixou duas estrada pra nós sobrevivê perante as leis, né? Jesus Cristo sobre Satanás, né? Satanás tem poder, né? Jesus deu poder pra ele. Satanás é poderoso. (...) Jesus Cristo deu poder pro Satanás e deixou duas estrada. A estrada direita e esquerda – que é do Satanás, né? Quem quisé seguir os erro, segue. Quem quisé vivê com Jesus Cristo segue a estrada direita. A estrada esquerda é uma estradona, dizem que é dessa largurona. A de Jesus Cristo é bem estreitinha, toda dificultosa, mas aquela que é a certa. (...) E por causa disso, que a gente tem que segui só o lado direito que é o certo, tudo que a gente fizer na vida se sempre a gente fizer às direita que é o certo. Se virar a esquerda de qualquer jeito cruza o retrato. E não pode. Morre, surge briga na folia, surge confusão. (Zé Wilson. Entrevista. Uruçuia, 07/01/2008).

A presença da bandeira do santo da folia é de fundamental importância nas peregrinações. Mais do que apenas emblema do grupo que caminha junto pelas estradas, ela é a própria encarnação das entidades sobrenaturais (PEREIRA, 2004; BITTER, 2008). O “retrato”, como também é conhecido, aponta para frente, abrindo os caminhos e esboçando o desenho das andanças. “Encruzá-lo”, durante as caminhadas, implica o embaralhamento de um deslocamento que precisa ser idealmente circular. Associada à oposição entre a “esquerda” e a “direita” (aqui entendidas como categorias de pensamento), a proibição do entrecruzamento contribui para a constituição de uma verdadeira “mutação simbólica”. Hertz (1990) já escrevia, em *A preeminência da mão direita*, que o antagonismo entre a destra e a canhota indica os polos da ordem e da desordem, do puro e do impuro, em várias sociedades. Nas

folias, as interdições têm como resultado a criação de um espaço distinto que se opõe a outro por meio de fronteiras simbólicas visualmente observadas. O território “consagrado” e “puro” é delineado e englobado pelo próprio circuito dos foliões. A parte “de dentro” remete às forças divinas e a proximidade maior com as coisas do “céu”. O que permanece “de fora” é naturalmente excluído desse espaço sacralizado estabelecido pelos deslocamentos. Trata-se, então, da porção “menos sagrada” dos *giros*, ao mesmo tempo em que é fonte de ameaças à sua própria realização<sup>4</sup>. Nos termos de Durkheim (2000), o “interior” representaria o sagrado “puro”, fonte de toda ordem física e moral, em oposição exterior, em que se encontrariam o sagrado “impuro” e o profano<sup>5</sup>.

A articulação entre o que deve estar “dentro” e o que pode ficar “fora” de um circuito de deslocamentos está relacionada a um processo de classificação por meio do qual se separa aquilo que pode ou precisa estar envolto pelo poder do sagrado “puro” daquilo que estará dispensado, esquecido e obscurecido por uma jornada. Como resultado, a oposição também define espaços de liminaridade, em que objetos, seres e pessoas perigosas se põem em contato com os peregrinos. Os foliões se tornam, assim, os guardas das fronteiras que eles próprios ajudam a instituir. As passagens para “dentro” e para “fora” são mediadas pelas principais lideranças dos grupos em movimento: o *capitão* (o líder dos foliões e o detentor da liturgia dos rituais) e o *alferes* (que carrega a bandeira sagrada dos santos). Durante os deslocamentos, ambos, geralmente, se colocam em pontos extremos do cortejo. O *alferes* segue obrigatoriamente à frente. Atrás, muitas vezes solitário, desloca-se o *capitão*. Ambos instituem os limites sociais e simbólicos do grupo, sendo responsáveis, também, por cuidar de sua coesão durante a peregrinação.

---

<sup>4</sup> “Por una parte”, escreve Hertz, “pueden esperarlo todo, y por otra, temerlo todo. La derecha es el ‘dentro’, lo perfecto, el bienestar y la paz asegurados; la izquierda es el ‘fuera’, lo inacabado, lo hostil, la perpetua amenaza del mal” (1990:121).

<sup>5</sup> Segundo Durkheim (2000), as forças religiosas podem ser benéficas e guardiãs da ordem física e moral, dispensadoras da vida, da saúde, de todas as qualidades que os homens estimam, ou más e impuras, produtoras de desordens, causadoras de morte, de doenças, instigadoras de sacrilégios. Embora o contraste entre as forças puras e impuras seja o mais completo possível, ambas têm certo parentesco: sagradas, elas se opõem ao profano: “O puro e o impuro não são, portanto, dois gêneros separados, mas duas variedades de um mesmo gênero que compreende todas as coisas sagradas. Há duas espécies de sagrado, um fasto, o outro nefasto, e entre as duas formas opostas não somente há solução de continuidade, como também um mesmo objeto pode passar de uma a outra sem mudar de natureza. Com o puro se faz o impuro, e reciprocamente. É na possibilidade dessas transmutações que consiste a ambiguidade do sagrado” (2000:452).

Seguindo à frente e à traseira dos cantadores e tocadores, os personagens cumprem o duplo papel de mediar a passagem entre os espaços “puros” e “impuros”, ao mesmo tempo em que instituem o campo de forças que regula os deslocamentos. Sua atuação destaca as hierarquias internas dos grupos e estabelece os limites do que está “dentro” e “fora” das jornadas. As distinções operam em favor da “*communitas* normativa”, que aproxima os cantadores entre si e os meros acompanhantes que seguem “dentro” das colunas. Não se pode deixar de notar, inclusive, que o grupo na estrada se assemelha a uma “casa em movimento” (PEREIRA, 2011). A constituição da hierarquia (fundada sob a presença dos dois personagens do comando do terno) também se complementa à noção de “irmandade”, que unifica todos os foliões (são sempre pessoas que se tratam como membros de uma mesma “família”: “os folião é tudo que nem irmão”). Não falta à analogia, inclusive, o valor associado aos *limens*, vigiados pelos líderes das equipes (assim como as entradas e saídas das casas são controladas pelos seus donos) e fontes de perigo em potencial para os agrupamentos.

## **O perigo que vem dos outros foliões: os *encontros de folia***

Um dos perigos que ameaça as jornadas urucuianas do sagrado reside na ocorrência dos temidos *encontros de folia*. A expressão evoca o entrecruzamento, muitas vezes não programado, dos itinerários de dois ou mais ternos em atuação. Quando ocorrem, os eventos exigem a realização de um cerimonial específico que, a princípio, deve ser uma espécie de *saudação* recíproca – através de versos cantados – entre os grupos envolvidos. Um terno de cantadores e tocadores se posiciona em frente ao outro. Os *retratos* que cada um dos dois grupos carrega consigo são, então, entrecruzados (BITTER, 2008). No contexto das folias de Reis da Grande São Paulo, como observou Reily (2002), o primeiro grupo a cantar será aquele que é comandado pelo guia ou capitão mais velho. Não há, no entanto, consenso a respeito do assunto e, em algumas ocasiões, a primazia pode ser dada pelo toque de uma caixa de folia (“o primeiro que bater a caixa começa”) (2002:69). Em Urucua e região, quando os *encontros* ocorrem numa casa, a precedência no canto é conferida ao grupo que chegou primeiro à residência.

No cantório, cada um dos seus líderes rituais saúda, com versos específicos, o outro grupo que acabou de chegar. As palavras e os gestos devem indicar atitudes amistosas de parte a parte. Um folião urucuiano me dizia que o

*encontro* deveria ser realizado nos moldes de um encontro casual e “alegre” entre dois amigos ou conhecidos: “A gente faz a saudação, aperta a mão, pergunta como é que vai, se tá passando bem, pra onde tá indo”. Como um todo, os rituais seriam verdadeiras trocas de gentilezas e elogios mútuos. Dizia um capitão:

Tem a bandeira. Cada um com sua bandeira. [Daí] saúda. Aí cruza as duas bandeira, né? A deles já tá aqui. Eles canta, ela tá aqui. Aí, nós chega, nós passa a nossa por detrás, né? A nossa fica atrás. Aí nós vai cantar o Reis. Mas eles chegou primeiro, tem que sair primeiro. Aí acabô de cantar, encostou os retrato. A deles ficou na frente, porque eles já vai embora. Se tiver um café nós toma, depois eles vai embora. E nós fica (Jonas. Entrevista. Chapada Gaúcha, 10/01/2005).

Os *encontros*, embora descritos como necessariamente amistosos, são cuidadosamente evitados pelos foliões. Durante todo o meu trabalho de campo, não tive a oportunidade de presenciar a ocorrência de nenhum desses eventos (minha descrição é fruto de narrativas recolhidas entre cantadores e tocadores). Em diversos momentos, na verdade, testemunhei, sim, os esforços no sentido de evitá-los. Numa ocasião, por exemplo, quando percebeu que sua equipe de trabalhos rituais poderia esbarrar com outro grupo de foliões apenas umas poucas casas à frente, um capitão mandou um portador avisar ao chefe do terno rival que não gostaria de fazer o *encontro* que muitos já davam como certo. A resposta foi positiva. Tanto quanto o primeiro, o segundo também não desejava levar adiante o possível *encontro* entre os grupos. As razões alegadas pelo primeiro capitão eram de ordem prática: a complexidade ritual de um evento desse tipo poderia “atrasar” o programa do *giro*, para ambos os ternos.

As razões mais profundas dessa evitação, no entanto, eram outras. Frequentemente, os *encontros* podem se transformar em enfrentamentos abertos entre as equipes de viajantes. De modo geral, os *desafios* se apresentam como uma espécie de medição entre pessoas e grupos para a aquisição de prestígio. Quando ocorrem, os enfrentamentos são marcados pela disputa a respeito dos conhecimentos litúrgicos do ritual, quando cada capitão propõe ao seu oponente certos *enigmas* relacionados à festa e sua origem “no mundo”. Um exemplo desses *cantorios* agonísticos pode ser dado através de um caso etnográfico recolhido por Reily (2002). No *encontro*, o primeiro capitão (conhecido em São Paulo como *embaixador*) entoou estes versos:

Que encontro tão bonito  
Que fizemo de repente;  
Encontrou duas bandeira  
Que vieram do Oriente.

Os Três Reis era só três  
Que só um caminho eles seguia.  
Pergunta o mestre embaixador  
Que encontro eles os três fazia?

Ô, meu mestre embaixador,  
Queira me desculpar;  
Quero sua permissão  
Para nossas bandeira encruzar.

A *resposta* do outro líder de folia, segundo a autora, deve ser improvisada e o correto seria dizer que os Magos não fizeram *encontros* durante suas jornadas, tendo saído juntos do Oriente para Belém. A “moral”, escreve ela, é a de que se os Reis não fizeram “encontros”, eles não deveriam ocorrer (REILY, 2002). O jogo dos versos de um enfrentamento pode se estender indefinidamente até que um dos capitães seja incapaz de responder a uma pergunta proposta por seu oponente. Há relatos em Urucua de combates rituais quase míticos que duraram mais de um dia de *cantorio*. Como regra geral, o perdedor deve entregar a bandeira de seu terno ao vencedor. O resultado, então, é a impossibilidade de ele continuar seu *giro* e realizar suas obrigações rituais. Pela consequência drástica desses enfrentamentos, há relatos que dizem que os perdedores, para não entregarem o objeto ritual de seu grupo, se engajam em lutas corporais com seus oponentes.

Os foliões sustentam, em suas narrativas, que tais *encontros* de enfrentamento são raros hoje em dia. Boa parte deles credita esses eventos à “ignorância” dos “foliões antigos” e de seus capitães. Como na moral anunciada por Reily, eles creem que os *encontros* não devem ocorrer, porque todas as folias “são uma só”; todas elas, de alguma forma, são heranças de uma única folia original, criada pelos próprios Magos durante sua viagem de ida e volta a Belém para adorar o nascido Menino Deus. Pela mesma razão por que não deveriam ocorrer, os cerimoniais, se porventura acontecem, devem ser amistosos, pois colocariam lado a lado os herdeiros dos mesmos Magos, entendidos como “irmãos” em sua atividade ritual. O contrário disso é associado ao demônio, ao satanás, que inflige disputas para separar os membros de uma mesma comunidade religiosa.

Se encontrar, faz saudação com os outros... Aquele negócio de encontro, aquilo não existe encontro não. (...) Quem vai em encontro é negócio do satanás. Folia não pode bater encontro pra brigar um com outro, rebate bandeira, tomar bandeira um do outro... Isso não existe. Não pode existir não. [Antes] existia.

Se encontrasse, uns ia jogar verso com os outros, quem vencesse, os alferes ia rodar as bandeiras, o que lançasse bandeira do outro, puxava e tomava e não entregava. (...) Acabava o giro da outra, né? E não pode. Folia não pode bater encontro com outra. Folia é sozinha no mundo. Folia dos Três Reis é só os Três Reis. Não tem folia pra encontrar uma com outra pra bater encontro! Tem muita [folia] no mundo porque os imperadores são muitos. E não dá conta pra sair pra todos os imperadores do Brasil todo. Então cada um tem seu terno... Mas onde se encontra (...) os foliões é o mesmo, é um só, o terno de folia é sozinho, do mundo inteiro é um sozinho. Não tem encontro (Arcísio. Entrevista. Urucuia, 12/02/2008).

Embora sejam evitados e malvistas pela comunidade dos devotos, os *encontros* de enfrentamento não são “proibidos”. No limite, eles também são responsáveis por distribuir aos seus participantes benefícios de toda espécie. A ambiguidade é evidente. Da mesma forma que fugir dos desafios confere aos capitães certo valor moral em função de uma regra que lhes ensina a evitá-los, os embates rituais costumam servir para elevar o nome dos seus realizadores. Os *encontros* permitem que se determine a posição dos viajantes numa hierarquia de prestígios religiosos. É nesse momento que se pode estabelecer a qualidade dos grupos de peregrinos, que um folião é “melhor” que o outro folião, que ele é um especialista que “sabe mais” do que o seu concorrente a respeito do conteúdo sagrado das festividades. Nas folias urucuianas, a boa “fama” de um viajante deve ser o prêmio por sua humildade e seu companheirismo junto aos seus “companheiros”, ao mesmo tempo em que pode ser conquistada a expensas da honra alheia (PEREIRA, 2008; 2011)<sup>6</sup>. Era o que dizia um capitão, quando questionado sobre os *encontros* de enfrentamento:

É. Tem disputa [encontro] (...). É isso que eles querem fazer comigo pra mim ficá abaixo deles. Eles saíram em primeiro lugar. Mais ainda nunca puderam. [Isso] significa o seguinte, porque ganha fama: “Fulano é o maior” (Caderno de campo. Urucuia, 02/01/2008).

---

<sup>6</sup> A *fama* corresponde, grosso modo, à imagem pública do viajante. Num sentido mais corrente, o termo indica um folião a quem se atribui um alto valor musical, moral e religioso. A noção se aproxima, assim, das ideias de “famoso” e “afamado”, para identificar um peregrino que se tornou conhecido e admirado pelos moradores de uma região por suas qualidades de folião – e quanto mais longe ele for conhecido, mais “afamado” ele é (PEREIRA, 2008).



A probabilidade da ocorrência de desafios tem efeitos igualmente positivos na formação dos peregrinos, estimulando-os a se aprofundarem no aprendizado dos fundamentos religiosos das folias. Ainda que evitem os *encontros* de enfrentamento, os foliões se dizem preparados para sua realização. Há alguns deles que se tornam, de fato, obcecados pelo tema, dedicando grande parte do seu tempo ao estudo cuidadoso dos aspectos litúrgicos mais importantes das festividades<sup>7</sup>. Em razão dos benefícios que os *encontros* costumam oferecer aos seus participantes, certos cantadores se mostram mesmo desejosos de sua ocorrência, pela oportunidade de demonstrarem em público aquilo que aprenderam no privado. Numa palavra, o cálculo e o pragmatismo não são, de forma alguma, incompatíveis com o caráter religioso das peregrinações. Dizia um folião de Urucuia:

Teve uma vez que um capitão aí fez chacota quando eu recusei um encontro com ele. Ele falou que eu fiquei com medo. Eu rezo pra um dia encontra com a folia dele. Daí ele vai ver (...) Um dia o que vai, volta (Caderno de campo. Urucuia, 10/01/2008).

Stirrat (1984) defende que os fenômenos religiosos colocam em operação pelo menos duas modalidades de sagrado, cada uma delas articulada a uma dada concepção de tempo (e espaço). A primeira evoca o a-histórico, o tempo sem tempo das origens do mundo, segundo as formulações de Mircea Eliade. Sua relevância para a vida humana não decorre do fato de ela emergir como o modelo da vida social, mas como um paradigma de santidade para as aspirações e imitações individuais em busca da “salvação”; há, nesse modelo, uma clara tendência em direção aos valores da permanência e da universalidade (STIRRAT, 1984:204). A segunda concepção de sagrado estaria vinculada ao “aqui-e-agora”, à estrutura, ao espaço e ao tempo humanos (seja este entendido como cíclico ou progressivo), tributária e fiadora das posições e distinções da vida em sociedade. A noção teria, aqui, uma semelhança com

---

<sup>7</sup> Para tanto, os foliões se esforçam, por exemplo, para decorar todo um conjunto de textos rimados denominado *tabela do infante*. A tabela é constituída por 380 “versos” (no caso, “versos” são estrofes de 4 versos). Decorá-las, como se diz, é uma atividade difícil e destaca os capitães dotados de habilidades quase extraordinárias. Há certo caráter de risco na empreitada, relacionado à obsessão com que alguns foliões se dedicam à empreitada (PEREIRA, 2011). “Eu ficava estudando a tabela em riba do cavalo, quando ia daqui pra ali (...). Meu pai dizia que eu ia ficar doído se ficasse daquele jeito no sentido daquilo” (Ivan. Caderno de campo. Urucuia, 15/12/2007).

as definições clássicas de Durkheim, ao revelar a sacralidade no social como um modelo de sociedade e para a vida em sociedade. O sagrado elidiano e durkheimiano não estão, segundo o autor, isolados um do outro. Há entre eles uma tensão hierarquicamente determinada: o tempo sem tempo das origens é pensado como superior ao sagrado histórico e estrutural, ao mesmo tempo em que este é legitimado por aquele.

Os sentidos conflitantes do sagrado podem estar presentes num mesmo ritual. Trata-se de uma tensão entre o valor “absoluto” atribuído ao sagrado elidiano e a sacralidade “relativa” do conceito durkheimiano (nas tradições religiosas, o que varia é o sagrado ligado à história e ao tempo humano). No plano dos rituais, continua o autor, ocorre que, muitas vezes, o caráter relativo da santidade precisa ser omitido pela sua imagem atemporal e as divisões do social dissolvidas na unidade do absoluto (STIRRAT, 1984:209). A relação tensa entre ambas as formas de sagrado ensejaria um terceiro modelo de sacralidade, que pode ser rotulado como liminar ou “*betwixt and between*”, segundo as formulações de Van Gennep (1978), Mary Douglas (1991) e Victor Turner (1974). Diz o autor:

Uma terceira corrente de pensamento deve sua origem a outro teórico importante, van Gennep (1909), e foi elaborada de várias maneiras por Douglas (1966), Leach (1964, 1976) e Turner (1968; 1969). Com efeito, estes últimos escritores têm lidado com o sagrado de duas maneiras complementares. Por um lado, o sacro é visto como um ponto de “confusão”, o ponto em que o social e o divino se encontram, ou em meus termos, o ponto em que os sagrados durkheimiano e elidiano tornam-se um. Alternativamente, estes escritores veem o sagrado, para usar a frase de van Gennep, *betwixt and between*, no intervalo entre os sagrados durkheimiano e elidiano. Em ambos os casos, o sagrado aqui é o limiar, o ponto de tensão entre os sagrados durkheimiano e elidiano” (1984:209, tradução do autor).

Não parece ser outro o modelo observado nas peregrinações de folia em Urucuí. Os foliões precisam, num primeiro momento, encarnar os próprios Reis Magos em viagem, num deslocamento que remete parcialmente ao tempo fora do tempo, ao tempo do nascimento do cristianismo ou da “origem do mundo”, como dizem os próprios devotos (PEREIRA, 2004; BRANDÃO, 1981). Assim procedendo, eles procuram valorizar os sentidos universais e permanentes da peregrinação como um meio de se aproximarem, por imitação, do mundo das divindades católicas: “nossa jornada”, me dizia um

folião urucuiano, “é uma semelhança da jornada dos Três Magos pra Belém” (Caderno de campo. Urucuia, 10/01/2005)<sup>8</sup>.

Os viajantes, no entanto, também realizam seus *giros* por razões nada transcendentais. Constituídos para aproximar os devotos do tempo eterno da santidade, em que os homens se igualam aos santos como “irmãos” e “filhos” de um único “Pai Eterno”, os deslocamentos se destacam pela presença de diversas atividades agonísticas cujos resultados distinguem os “melhores” e “maiores” foliões. As jornadas, em outras palavras, contribuem para formar e legitimar uma dada estrutura ritual. As folias são simultaneamente vividas pelos devotos como “fora” e “dentro” da sociedade, como pertencentes a “este” e ao “outro mundo” (PEREIRA, 2011). Embora os viajantes aspirem constantemente a “*communitas* existencial”, as festividades estão definitivamente articuladas à estrutura, à disputa, ao ganho e à perda de prestígios religiosos. As tensões são evidentes. O caráter *betwixt and between* das folias conforma um espaço de mediação entre esses planos opostos do sagrado.

Os *encontros* destacam ainda um paroxismo intrínseco ao mundo das folias urucuianas. Sua ocorrência coloca diante dos devotos os problemas associados a um tipo de peregrinação gerida por dois paradigmas distintos de sacralidade: como podem ser “várias” as folias que desde o princípio são sempre “uma só”? Como podem ser diferentes as folias que são “a mesma”, desde o início dos tempos? Como elas podem ser simultaneamente unas e diferentes? O estado de liminaridade implica atividades de purificação simbólica (DOUGLAS, 1991). Os confrontos e os desafios de um lado, ou os gestos calculados de amizade e respeito, de outro, fazem com que os *encontros* surjam como tentativas extremas de se transformar o múltiplo no único. A diversidade precisa ser omitida em nome de um sagrado absoluto, seja pelo esforço de se escamotear as diferenças através do reconhecimento mútuo de que ambas as folias são sempre uma só, seja pela destruição simbólica do terno derrotado que, sem sua bandeira, perde não apenas sua identidade como grupo ritual, mas o seu próprio poder religioso. Os rituais e, claro, sua evitação revelam uma ética compartilhada pelos peregrinos: a relatividade

---

<sup>8</sup> Diversos autores apontaram o caráter mimético da viagem dos foliões como uma forma de encenar a viagem mítica dos Três Reis Magos a Belém (BRANDÃO, 1981; BITTER, 2008; PEREIRA, 2011; 2004, entre outros).

do sagrado deve ser colocada em segundo plano durante as folias. A importância dessa projeção é central e diz respeito a todo o projeto social e cosmológico que define as peregrinações como uma forma de *communitas* religiosa permeada pelas agruras da estrutura.

## Referências

- BITTER, Daniel  
(2008) *A bandeira e a máscara: estudo sobre a circulação de objetos rituais nas folias de Reis*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia.
- BOAS, Franz  
(1911) *The Handbook of American Indian languages*, vol. 1. Washington, D.C.: Government Printing Office.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues  
(1989) *A cultura na rua*. Campinas: Papirus.  
(1981) *Sacerdotes da viola*. Petrópolis: Ed. Vozes.
- CAVALCANTI, Maria Laura V.C.  
(1994) *Carnaval carioca: dos bastidores ao desfile*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/MinC/Funarte.
- COLEMAN, Simon & ELSNER, John  
(1998) "Performing pilgrimare: Walsingham and the ritual construction of irony". In: HUGHES-FREELAND, Felicia (ed.). *Ritual, performance, media*. London and New York: Routledge, p. 46-65.
- CONTINS, Márcia & GONÇALVES, José Reginaldo Santos  
(2008) "A escassez e a fartura: categorias cosmológicas e subjetividade nas festas do divino espírito santo entre imigrantes açorianos no Rio de Janeiro". In: CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro & GONÇALVES, José Reginaldo Santos (org.). *Ritos e sociabilidades festivas*. Rio de Janeiro: Ed. Contracapa, p. 11-36.
- DA MATTA, Roberto  
(1979) *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- DOUGLAS, Mary  
(1991) *Pureza e perigo*. Lisboa: Edições 70.
- DUMONT, Louis  
(1985) *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DURKHEIM, Émile  
(2000) *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.
- EADE, John & SALLNOW, Michael J.  
(1991) "Introduction". In: \_\_\_\_ (ed.). *Contesting the sacred: the anthropology of Christian pilgrimare*. London and New York: Routledge, p. 1-29.
- FERNANDES, Rubem Cesar  
(1983) *Os cavaleiros do Bom Jesus*. Brasília: Ed. Brasiliense.
- HERTZ, Robert  
(1990) *La muerte y la mano derecha*. Madrid: Alianza Editorial.
- MAUSS, Marcel  
(2003) *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naif.
- PEREIRA, Luzimar Paulo  
(2011) *Os giros do sagrado: um estudo etnográfico sobre folias em Uruçuia-MG*. Rio de Janeiro: 7Letras.

(2008) "A viola do diabo: notas sobre narrativas de pactos demoníacos no norte e noroeste mineiro". In: GIUMBELLI, Emerson; DINIZ, Julio Cesar Valladão & NAVES, Santuza Cambraia (org.). *Leituras sobre música popular: reflexões sobre sonoridades e cultura*. Rio de Janeiro: 7Letras, p. 380-396.

(2004) "Os Andarilhos dos Santos Reis: um estudo etnográfico sobre Folia de Reis, bairro rural e sistemas de prestações totais". Dissertação de Mestrado. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade.

REILY, Suzel Ana

(2002) *The songs of the Magi: enchanted journeys in Southeast Brazil*. Chicago: University of Chicago Press.

SALLNOW, M.J.

(1981) "Communitas reconsidered: the sociology of Andean pilgrimage". *Man*, vol. 16, p. 163-182.

STEIL, Carlos Alberto

(1996) *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa - Bahia*. Petrópolis: Editora Vozes.

STIRRAT, R. L.

(1984) "Sacred models". *Man*. New Series, vol. 19, nº. 2, p. 199-215.

TURNER, Victor

(2008) *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EdUFF.

(1974) *O processo ritual*. Petrópolis: Ed. Vozes.

TURNER, Victor & TURNER, Edith

(1978) *Image and pilgrimage in Christian culture: Anthropological perspectives*. Oxford: Basil Blackwell.

VAN GENNEP, Arnold

(1978) *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes.

VEIGA, Felipe B.

(2002) *A festa do Divino Espírito Santo em Pirenópolis, Goiás: polaridades simbólicas em torno de um rito*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal Fluminense: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e Ciência Política.

**Recebido em**

setembro de 2011

**Aprovado em**

maio de 2012