



FESTAS PÚBLICAS E COMEMORAÇÕES HISTÓRICAS NA PERIFERIA DO SISTEMA-MUNDO: Ritanálise do IV Centenário de São Luís/MA

Alexandre Fernandes Corrêa¹

O presente texto² tem como foco os ritos comemorativos na sociedade moderna, mais especialmente os que ocorrem mais recentemente no contexto periférico do sistema-mundo³. Trata-se de elementos de uma ritanálise crítica dos aspectos estruturais próprios a construção social das comemorações históricas, tomando como objeto empírico privilegiado o IV centenário de São Luís/MA em 2012⁴. Destacamos alguns dispositivos significativos desses processos rituais,

¹ Alexandre Fernandes Corrêa é professor da UFMA.

² Uma versão desse texto foi apresentada na 28ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 02 e 05 de julho de 2012, em São Paulo, Brasil. GT. 39 – Festa, Estrutura, Mudança.

³ Nossa análise dos ritos comemorativos considera a estrutura hierárquica, sugerida por Wallerstein, dividida entre centro, semiperiferia e periferia do moderno sistema-mundo, conforme explicitado: “We have now outlined the two main constituent elements of the modern world-system. On the one hand, the capitalist world-economy was built on a worldwide division of labor in which various zones of this economy (that which we have termed the core, the semiperiphery, and the periphery) were assigned specific economic roles, developed different class structures, used consequently different modes of labor control, and profited unequally from the working of the system. On the other hand, political action occurred primarily within the framework of states which, as a consequence of their different roles in the world-economy were structured differently, the core states being the most centralized” (WALLERSTEIN, 1974: p. 162).

⁴ Texto derivado do Projeto de Pesquisa TEATRO DAS MEMÓRIAS II: *Os Ritos Comemorativos na Atualidade: As dinâmicas socioculturais das liturgias políticas dos 400 anos de fundação histórica da cidade de São Luís*, UFMA.

típicos em sociedades situadas na periferia da economia-mundo, que nos parecem estruturados em modelos sociológicos concorrentes. Ao analisar esses teatros comemorativos das festas públicas, buscamos compreender sua estrutura lógica, em seus traços socioculturais mais particulares. É a dialética da permanência e da mudança destes fenômenos sociais que nos chama a atenção, desde o nosso primeiro estudo sobre festa popular nos Montes Guararapes de Pernambuco, no início dos anos de 1990⁵ (Corrêa, 2008).

Até o momento, nosso interesse no tema já avançou para observação de outras festividades públicas importantes no vasto calendário contemporâneo de ritos comemorativos públicos e oficiais. Desde a inauguração das festas republicanas atlânticas nos países centrais, - como as comemorações dos 200 anos da Independência dos EUA (1976) e da Revolução Francesa (1989), aos 500 anos da Descoberta da América (1992) -, até as comemorações ocorridas em países semiperiféricos como o Brasil (2000); pletora de festividades cívicas completando um rico leque de agendas internacionais. Nesse amplo cenário, nosso estudo recaiu mais recentemente para as festas republicanas e de independência na América Latina, - começando pela revolução haitiana, em 1792 -, até culminar no futuro processo de construção sociocultural das festividades comemorativas do II Centenário da Independência do Brasil, em 2022.

10

Entretanto, na pesquisa empírica que sustenta esse texto recorreremos mais especificamente, como já foi adiantado acima, às festas públicas realizadas em São Luís do Maranhão, - com foco complementar no estudo retrospectivo dos ritos cívicos ocorridos nos anos de 1912 e 1962, servindo de base sociológica comparativa. Destarte, pretendemos alcançar as dominantes culturais dessas máquinas comemorativas que agora adquirem força maior e efervescência máxima, quando se aproximam as comemorações dos 400 anos de fundação do centro urbano antigo da capital maranhense, nesse ano de 2012.

Desde já é preciso adiantar que há um conflito histórico, simultaneamente político e mitológico, atuando em pano de fundo, manifesto nos embates sobre a ‘fundação’ da cidade: francófilos versus lusófonos⁶. Todavia, por um momento

⁵ Dissertação de mestrado apresentada no PPGA da UFPE.

⁶ Sobre os aspectos mais específicos desse debate mitológico e historiográfico reportamos o leitor para o artigo, *Alcances interpretativos de uma sociologia das comemorações históricas* (Corrêa,

contornando o debate historiográfico entre especialistas e escolásticos – em que surgem acusações de mitomania e falsificação ideológica – elaboramos a hipótese do confronto entre dois esquemas celebrativos concorrentes, que nos parece importante acrescentar ao debate: a) ritos comemorativos; b) ritos festivos. Com o enfraquecimento do primeiro, no contexto periférico local, observa-se o segundo preponderar, perpetuando o dispositivo barroco consagrado no século XVIII, em Minas Gerais. Como se sabe, este modelo atravessa a história desde a Colônia, e, a nosso ver, atualiza o pacto festivo do 'Triunfo Eucarístico' de 1733, em Vila Rica; porém, incorporando atualmente requintes do espetáculo midiático carnavalizado: teatro barroco mágico para as massas pós-modernas. Essa é nossa hipótese principal, sustentando a linha de argumentação apresentada. Outra linha de reflexão desenvolvida nesse breve texto aponta para a possibilidade de interpretarmos, através de uma ritanálise relativizadora (Maertens, 1987), certos posicionamentos negativos ou positivos em relação aos ritos comemorativos e festivos em sociedades semiperiféricas e periféricas; com características específicas de enquadramentos ideológicos, por ora mais adequados, ou não, aos seus usos e eficácias. Trata-se assim de uma análise quanto a adesão ou crítica aos modelos em disputa, nem sempre admitidos com clareza.

SOB O SIGNO da Desconfiança

A filósofa Marilena Chauí no famoso texto *Brasil: Mito Fundador e Sociedade Autoritária*, após análise da realidade nacional, - apontando para índices socioeconômicos alarmantes -, e considerando a proximidade da data de comemoração dos 500 anos de Descobrimento, conclui de modo desolador: “Como se vê, não há o que comemorar” (2000, p. 101). Esse é um dos primeiros manifestos de desalento e desconfiança de grande repercussão⁷, que recolhemos entre nós, em reação à profusão festiva desencadeada pela inauguração do longo

2011). Cabe fazer referência as obras de cronistas e historiadores que publicaram e pesquisaram sobre o tema (Daher, 2007; Lacroix, 2002; Lisboa, 1992; Mariz, 2007; Pianzola, 1992).

⁷ Para Roberto da Matta tal manifestação que não passou de um testemunho melancólico, sintoma de uma recorrente confusão entre crítica e flagelação que ocorreria entre nós; como escreveu no dia 16 de abril de 2000, em texto publicado e difundido em diversos periódicos do país.

ciclo de ritos comemorativos; desde a abertura das festas republicanas e atlânticas, inauguradoras de processo ainda não concluído.

As atuais manifestações de suspeita e receio com relação aos rituais comemorativos públicos oficiais, contudo, não deixam a filósofa paulista em expressão solitária. Mais recentemente um historiador pernambucano também apresentou suas queixas, e de modo contundente e direto, suas desconfianças nessas datas comemorativas divulgadas com pompa e galhardia pela mídia nacional. O historiador Evaldo Cabral de Mello, por ocasião das comemorações dos 200 anos de traslado da Família Real para o Rio de Janeiro (1808), festejado no ano de 2008, expressou crítica dura e demolidora em relação a essas práticas, afirmando em entrevista para um jornal de circulação nacional:

Não gosto de celebrações de efemérides em geral. Não acredito em comemorações históricas que sejam autênticas. Não quis me envolver nas comemorações dos *500 anos do Descobrimento*, por exemplo. Essa coisa de fazer festa em torno de dom João VI é *armação* de carioca para promover o Rio de Janeiro⁸.

Não obstante, a desconfiança, o desprezo e certa indiferença em relação a estes ritos comemorativos não partem apenas de intelectuais e estudiosos; vemos se manifestar na própria atitude dos atores sociais para os quais são endereçados estes festejos e ritos. É o que apreendemos também das análises de George Marcus e Michael Fischer (2000) nas quais destacam o traço de ironia, catarse e debilidade, que sobressai destes rituais públicos contemporâneos. É assim que considerando a possibilidade de uma aparente homogeneização das formas rituais hodiernas da vida social, estes antropólogos sugerem atingir a estrutura de sentimentos que emergem desses fenômenos socioculturais nas sociedades centrais. Registram um crescente enfraquecimento das tradições representadas em forma pública, que vêm se manifestar em traços mais comuns, como os enfatizados a seguir:

- a) os rituais públicos são cada vez mais irônicos, parecendo ser uma condição especialmente moderna;

⁸ Da série de artigos, reportagens e entrevistas que a Folha de São Paulo fez em 26 de novembro de 2007 sobre os 200 anos da vinda da Família Real de Portugal para o Brasil. Mais detalhes: <http://www.diariodorio.com/especial-sobre-os-200-anos-da-corte-real-portuguesa-no-rio-de-janeiro/>

- b) os participantes ou observadores ‘perspicazes’ dos rituais não consideram que estejam revestidos de uma verdade cósmica ou sagrada;
- c) os vêem como uma manifestação coletiva a mais entre outras igualmente válidas, que pode suscitar uma catarse momentânea, mas que têm sobre seus executantes ou em seu público uma influência cognitiva pouco duradoura. (2000, p. 81).

Tais aspectos merecem nossa atenção, alargando nossa percepção sobre fenômenos tão recorrentes; especialmente ao lembrar que estamos num período em que o país está em plena profusão de megaeventos internacionais agendados, combinando reuniões, cúpulas, confederações, copas, olimpíadas: congregando os mais diversos tipos de empreendimentos comemorativos e rituais, em que modelos concorrentes se defrontam e se confrontam. Nosso interesse é subsidiar análises críticas da atual efervescência desses fenômenos, tentando compreender de que modo eles adquirem força no jogo dialético de perpetuar-se, modificando-se constantemente nos seus traços⁹.

MÁQUINAS da Comemoração

Temos observado empiricamente se constituir uma verdadeira e poderosa ‘máquina de produção comemorativa e festiva’¹⁰. Podemos afirmar que em termos sociológicos o uso da comemoração consiste na faculdade de consagrar o sentido da história e de permitir uma reprodução simbólica pública, cujo efeito transcendental assinala um tipo de garantia da continuidade temporal de um grupo ou de uma sociedade. Nessa espécie de ‘ficção de transcendência’, como coloca Henri-Pierre Jeudy (1995), o acontecimento se transforma num símbolo eterno, conseguindo ultrapassar o instante presente, se autonomizando, e exercendo através da sua evocação um poder de sacralização dos lugares, das pessoas, dos atos... E podemos avançar mais ao enfatizar que rememorar é um tipo de ‘apelo do inicial’ e que as comemorações são a encenação desse apelo. Como constata

13

⁹ Nesse esforço teórico recorremos aos autores clássicos e aos modernos (Cazeneuve, S/D; DaMatta, 1975, 1979; Eliade, 1998; Gluckman, 1962; Isambert, 1982; Lévi-Strauss, 1975; Moscovici, 1990; Turner, 1969; Van Gennep, 1978; Maertens, 1987).

¹⁰ Algo que possui paralelo com o processo analisado por Serge Moscovici na obra *Máquina de fazer Deuses* (1990).

Jeudy: “Na atualidade vale comemorar tudo”¹¹. E é uma espécie de ‘máquina da comemoração’ que parece impor uma ‘ordem de sucessão’: a cena da origem repetida conjura a desapareção dos traços iniciais, mimando o retorno dos ‘fundamentos’ (Jeudy, 1995, p. 56-7). Portanto, o ato comemorativo consagra ao mesmo tempo um começo e um consenso; algo que se difunde de forma viral na sociedade contemporânea. E a *inicialidade* toma forma, como o culminar de uma coesão pública e trans-histórica; no que o autor citado designa de a capacidade de “se pôr de acordo acerca de”.

Do nosso ponto de vista, essa questão tornou-se essencial para a compreensão das configurações do laço social na atualidade. Temática de pesquisas e estudos culturais que implica uma interdisciplinaridade crescente devido a sua complexidade, nos impelindo para a busca por uma unidade do campo epistêmico; ainda mais quando invocamos a dimensão subjetiva desses fenômenos socioculturais carregados de simbolismo e rico imaginário¹². No que tange mais particularmente aos mecanismos de produção dos consensos, na nossa pesquisa empírica, percebemos a força de tais estratégias de formação e imposição de estruturas de sentido (Willians, 1971). Em São Luís, por exemplo, passa-se no momento por um forte debate sobre “quem fundou a cidade?”¹³. Dessa maneira,

14

¹¹ Sobre a compulsão contemporânea em ‘comemorar tudo’ cabe uma referência ao curioso acontecimento ‘jornalístico’ ocorrido por ocasião do décimo oitavo aniversário de morte do ídolo nacional e corredor de Fórmula 1, Ayrton Senna: “Um dia depois de ‘comemorar’ os 18 anos da morte de Ayrton Senna, o *Globo Esporte* fez uma espécie de ‘meia’ culpa da **gafe** cometida ontem pelo apresentador Ivan Moré, que substituíra Tiago Leifert. ‘Há 18 anos morria o tio do Bruno Senna, o maior ídolo do automobilismo brasileiro. Partiu o coração de todos os brasileiros...’, começou Moré. Então completou: ‘**E para comemorar essa morte** (...) tem uma exposição bem bacana aqui na capital...’, disse o apresentador-substituto”. Fonte: <http://f5.folha.uol.com.br/televisao/1084357-apos-gafe-sobre-senna-tiago-leifert-ataca-paladinos-do-jornalismo.shtml>

¹² Aspectos explorados no texto de Olivier Douville, *Uma Melancolização do Laço Social? Agora* v. VII n. 2 jul/dez 2004 179-201.

¹³ O debate em torno desse enunciado revela-se bastante controverso. Todavia, para nós, é evidente que a manutenção do nome topográfico da cidade de São Luís em homenagem ao Rei menino de França, Luís XIII, é prova cabal que Jerônimo de Albuquerque e seus companheiros, na luta pela “expulsão” dos franceses, não deixaram de reconhecer a primazia e anterioridade dos francos no povoamento da localidade. Caso assim não fosse, não teriam mantido essa “homenagem”. Portanto, a polêmica historiográfica nos parece acadêmica fugindo ao escopo de nossa ritanálise,

vê-se prevalecer um enunciado e recorrentemente, voltando-se atrás, retornando-se ao inicial e ao tempo fundador. Em lugar de defender os valores do presente, em crise, - mas, urgentes e emergentes -, far-se-á apelo às próprias condições de possibilidade consensual, exercida em torno do culto a certos valores do passado supostamente “glorioso”, “majestoso”, “magnânimo”; carregados de nostalgia e, por vezes, de excessiva melancolia e flagelação. Essa ‘anterioridade projetiva’, esse retorno ao inicial projetado no futuro, são essenciais à comemoração, que cria então a suprema ilusão de consagrar o futuro, apaziguando paixões e dissensões.

Sobressai desses mecanismos socioculturais o fato do ritmo das comemorações tentar manter de forma recalitrante a aparência de um tempo sem rupturas. A celebração de uma recordação determinante torna-se ela própria um acontecimento esperado, preparado como um ritual; uma liturgia política investida de requintes memoriais e espetaculares se instaura de modo demiúrgico, amortecendo os conflitos (Riviére, 1989). Assim, o ato de comemorar conjura, afasta e evita a eventual fraqueza e debilidade crescente das memórias, numa sociedade cada vez mais amnésica; conferindo à recordação o papel de um mito de origem capaz de alimentar a consciência da continuidade temporal de uma comunidade: a ilusão de uma perenidade preservada. Trata-se de um jogo em que as personagens combinam posições entre a comemoração, e seus rituais e liturgias, numa espécie de paródia, desviando por vezes, da imitação de obra séria, para a animação, a pândega e a farra¹⁴; cada vez mais midiaticizada e teatralizada, chegando ao extremo do paroxismo.

15

HARMONIA e Consenso Social

já que o que nos interessa é sobretudo o alcance mitológico dos tais enunciados históricos ou ideológicos em confronto.

¹⁴ No contexto local ludovicense, as palavras *animação*, *pândega*, *algazarra*, *farra*, adquirem significado todo especial, pois integram com destaque o repertório de traços identitários decantados e exaltados pela chamada *maranhensidade*. Curiosamente, aspecto que, diga-se de passagem, não possui singularidade extraordinária, pois se trata de traço comum a *brasilidade* em geral e mais difusa.

Chama nossa atenção a busca por se constituir a harmonia das memórias coletivas em torno da preservação consensual, muitas vezes forçada; reflexos disso encontramos na contaminação geral pela quase unanimidade das ações de patrimonialização e musealização vigentes na sociedade contemporânea: algo que prolifera em sociedades centrais, periféricas e semi-periféricas. O ato comemorativo torna-se então a reencenação obsessiva de uma coletividade e a comemoração é sempre um cerimonial de reinjeção do sentido¹⁵. A ficção comemorativa pretende exorcizar o *non sense* das guerras, das formas de destruição, violência e conflito; mas, sempre encontram um modo de emergir como um retorno do recalçado ou do encoberto. É a dimensão dionisíaca, negada pela sociedade prometeica, teimando em reaparecer ciclicamente; como a sorrir e a escarnecer dos que negam sua força simbólica essencial, *A sombra de Dionísio* (Maffesoli, 1985).

Porém, essa pretensa harmonia só pode ser produzida pelo artifício do mito (Barthes, 1972; Eliade, 1989). A comemoração não preenche apenas o vazio político: trama também o destino comunitário através das artimanhas, - mas não pela ilusão, ideologia ou mentira -, do mito¹⁶. A comemoração substitui-se ao projeto, reunindo o passado, o presente e o futuro; mima a projeção no futuro perpetuando o ideal de um consenso arrancado a todas as divergências mais violentas. Muito embora, algo que ainda não se tenha consagrado, pois em São Luís, a crise do presente, as divergências, os dissensos, o conflito na definição e aceitação do ‘pai’ simbólico “verdadeiro”, - legitimado pela historiografia e

16

¹⁵ O lema da VIII Semana Nacional dos Museus, em 2010: “Museus para a Harmonia Social”, foi elaborado de acordo com o Conselho Internacional de Museus (ICOM): El Comité Consultivo del ICOM propone cada año un tema que los museos pueden utilizar para valorizar su posición en el seno de la sociedad. Este año, el tema propuesto es «Museos para la armonía social». La armonía es, a la vez, un concepto significativo para la Humanidad y representante de las culturas orientales. Lo esencial de la armonía social consiste en el diálogo, la tolerancia, la cohabitación y el desarrollo, basados en el pluralismo, la diferencia, la competencia y la creatividad, cuya base es «entenderse pero distinguiéndose, buscar lo común pero conservando la diferencia». Cada museo puede desarrollar, o no, el tema. Lo principal es “poner los museos bajo los focos”, por lo menos una vez al año gracias a la fecha de aniversario que es el Día Internacional de los Museos. Disponível: http://icom.museum/doc/IMD/SPA/KIT_launch_spa.pdf

¹⁶ Com Roland Barthes (1972) nos distanciamos da ‘conceituação’ de mito como ilusão, mentira e ideologia, encontrada em historiadores locais como na obra *A Fundação Francesa de São Luís e seus Mitos* (Lacroix, 2002).

cientificamente estabelecido e reconhecido -, não produziu o consenso hegemônico. O conflito sobre a legitimação das origens produz séries de curtos-circuitos na produção do consenso que só pode ser imposto, massificado, infligido, dominado. São Luís não virou Paris¹⁷, a cidade é filha do lusitanismo barroco – e está inscrita na lista da UNESCO como patrimônio cultural da humanidade, testemunho da colonização portuguesa na América Latina.

Nossa hipótese é que essa crise do sentido, da legitimação, e das possibilidades de uma harmonização do consenso, tem enfraquecido a dimensão comemorativa racionalizada e orgânica (designados *Projetos Comemorativos*) – típico das sociedades centrais –, e supervalorizando a dimensão festiva, com caráter de festival, investindo numa poderosa máquina de excitação ritual. O modelo festivo, tradicional, barroco, se sobrepõe, numa efervescência difusa, dionisíaca e mestiça. Assim, ao invés da rememoração/comemoração organizada e estruturada em discursos consensuais, temos a festa, o festival, promovendo o entretenimento frugal. Como anunciou o presidente do comitê de gestão das comemorações oficiais, o foco central de sua atuação será a promoção do que chamou de “bigfesta”¹⁸.

A despeito dos esforços no sentido de impor uma espécie de consenso arrancado, simulado e forçado, o tom galhofeiro, burlesco e paródico se impõe fortemente¹⁹. Em São Luís, ao contrário do que observamos em outros contextos metropolitanos e centrais, ao invés do enunciado “comemorar por toda parte e a

¹⁷ Misto de ironia, derrisão e deboche, que se encontra nos versos da música dos artistas populares Gerude e Jorge Tadeu, *São Luís Vai Virar Paris*. Como se sabe, não há qualquer vestígio moderno da presença francesa na cidade. No entanto, no Carnaval de 2012 o tema serviu como enredo para a Escola de Samba “Flor do Samba”, vice-campeã: *São Luís ou Saint Louis? Enfim uma só Paris*.

¹⁸ Em texto publicado em jornal de São Luís, o presidente do grupo gestor das celebrações oficiais, declarou que no dia 08 de setembro de 2012 ocorrerá uma *Bigfesta*, também designada de *Megafesta*, com mais de 70 eventos comemorativos. O texto pode ser acessado no seguinte endereço: <http://www.jornalpequeno.com.br/2011/12/31/sao-luis-como-e-grande-meu-amor-por-voce-182271.htm>

¹⁹ Como escreveu Jeudy: “O efeito de paródia tem por espelho o *bluff* de um moralismo consensual que o condena. O poder caricatura da simulação faz ressurgir o argumento ético como espectro da má consciência; provoca enfim a obscenidade do telespectador, fintado como um *voyeur* enganado pela mercadoriedade observa e de que se apercebe demasiado tarde” (1995, p. 52).

todo momento”, viceja “festejar por toda parte e a todo momento”. No Maranhão, como de resto em outros rincões do país, essa é a configuração ritual dominante prestando-se para perpetuar a ordem de uma sucessão simbólica ainda não totalmente petrificada; torna-se, então, o modelo transhistórico para todas as escolhas políticas: a festa pública (ou, talvez seja mais adequado, a *farra* pública).

O modelo comemorativo, próprio de sociedades em plena modernidade tardia, possuiu características diferentes do modelo festivo, pois se ergue sobre um cenário que diz respeito a uma sociedade ‘petrificada’, de uma modernidade ‘pétrea’, em que o trabalho de patrimonialização e musealização atingiu alto grau de sofisticação e técnica, próprio de seu processo civilizatório; como nas sociedades centrais, norte-americana e europeia²⁰. Entre nós revela-se outra realidade, carregada de particularidades que merecem a atenção do intérprete do fenômeno da festa pública; como se constata facilmente, em nossa sociedade o modelo festivo mantém sua força hegemônica. O poder se coloca em cenas (Balandier, 1994) através da efervescência das festividades em profusão; revelando que só podem ser concretizadas sob essa configuração sociocultural. Modelo festivo e triunfal que, como se sabe, advém do período colonial e que se perpetua praticamente incólume. Essa é a hipótese que desenvolvemos nesse momento experimental da pesquisa. Na sociedade pós-moderna, em que a modernidade se petrificou, elevam-se as culturas líquidas (Bartra, 2008) que se derramam em fragmentações e heterogeneidades aos quais o modelo comemorativo, quase sempre multiculturalista²¹, tem se adaptado e oferecido forma à gestão do teatro das memórias sociais. Em nossa sociedade, - tecida em redes entrelaçadas de *eixos periféricos* - continuando um longo ciclo de transformações e metamorfoses na cultura barroca, sua matriz original, o modelo festivo ainda exerce fascínio e possui eficácia simbólica prevalecente. Na nossa pesquisa empírica, encontramos a festa pública, com toda sua força extraordinária, com toda a sua exuberância de cores e expressões. Os preparativos para os ritos festivos em alusão a ‘fundação’ do centro urbano antigo da capital do Estado do

18

²⁰ Como exemplo desse tipo de comemoração organizada e racionalizada, temos os rituais realizados para comemorar o Bicentenário da Revolução Francesa, em 1989.

²¹ O multiculturalismo como a lógica cultural do capitalismo multinacional (Jameson, 1998).

Maranhão, estão em pleno vapor²². Sob esse vapor e fumaça os conflitos entre os poderes estabelecidos – autoridades políticas, religiosas, intelectuais, escritores e artistas – e as diferentes versões míticas que fazem alusão ao passado, ofuscam a não consagração de uma versão mitológica unívoca: encobre-se a disputa acirrada entre as versões francesa e lusitana. Porém, testemunhamos, depois de uma virada, a valorização da herança marcante do mundo Ibérico como suporte simbólico patrimonializado e consagrado pela UNESCO; num momento de crise das identificações elitistas e aristocráticas, mais afrancesadas²³.

Numa recente reunião política, ocorrida na Câmara Municipal (03/11/2011), declarou-se publicamente que a *politicagem* impossibilitou a implantação dos *Projetos Comemorativos* e que, por conseguinte, restou às autoridades realizarem as festividades, festivais e celebrações marcadas pela efemeridade e eventualidade. O esquema político-administrativo e organizacional estabelecido pela Prefeitura - diante das circunstâncias, e da ausência de um consenso -, optou por investir no anúncio apaziguador do festival público requintado. Opção que se rendeu, mais uma vez, ao modelo histórico-cultural tradicional; dominante no imaginário ritualístico brasileiro desde o *Triunfo Eucarístico*, de Vila Rica, em 1733. É a opção pela escolha mais segura pelo que vem da tradição, ao invés de arriscar com o incerto ou desafiador. Assim, a cultura barroca de lastro colonial, estende seu poder simbólico. Parece-nos que dessa maneira se fortalece a dimensão teatral e mágica do sentimento coletivo fincado nas mais profundas tradições da cultura barroca latino-americana; com raízes no barroco ibérico e italiano²⁴. É a consagração do sentido da história reproduzindo-se de modo inconsciente; confirmando mais uma vez a disponibilidade para a festa, enquanto válvula de evasão do cotidiano hierárquico e desigual, e dos conflitos acerca da cultura política e da mitologia da ‘fundação’. Processo que se dá pela via

²² A programação do megaevento ocorrerá no transcorrer de uma semana, com shows e espetáculos que contam com a presença de artistas de renome nacional e internacional: Roberto Carlos, Ivete Sangalo, Gilberto Gil, Zezé de Camargo e Luciano, Alcione etc., além da presença de centenas de artistas locais: “Shows para entrar para a História!”.

²³ Mas é legítimo acreditar que se comemorará a manutenção histórica do nome da cidade de São Luís, por 400 anos, em homenagem à Luís XIII da França.

²⁴ Uma análise mais específica desse aspecto, ver o texto *O labirinto dos significantes na cultura barroca* (Corrêa, 2009).

estratégica da enunciação triunfaleasca do poder laico e religioso; tudo isso em busca de afirmação e de hegemonia. Metaforização de um discurso de poder através da festividade elevada a última potência; como prometem os organizadores oficiais do grande evento, designado de: *bigfesta*²⁵. No fenômeno social da festa, cuja teoria sociológica é profícua (Durkheim, 1989; Caillois, s/d; Duvignaud, 1983), como se sabe, há a motivação buscada do prazer; o ensejo lúdico, proporcionando a fuga do ‘horror ao vazio’; assim como o horror a ordem burocrática sufocante. É a eficácia do artifício político de submeter todos à magia admoestadora do brilho e da glória do poder. Como escreveu de modo feliz o cronista maranhense do século XIX, João Francisco Lisboa, sobre a *Festa de N. S. dos Remédios*:

Um dos maiores benefícios que dispensa a Virgem com a sua festa (...) é este prazer universal, tantas classes confundidas, tantas dores adormecidas, tantos escravos deslembados de seus ferros. Inda mal, que é tudo tão fugaz! Não importa, é um momento de repouso nesta lida que só tem a morte por termo, é um conforto para recomçar-se com mais vigor a tarefa do dia seguinte (1992, p. 61).

A partir dessa configuração histórica persistente, quais são, enfim, as características estruturais das festas públicas nacionais; mantendo-as firmes e cristalizadas no imaginário social? No caso brasileiro, trata-se de um processo organizacional que vem desde o Século XVIII; sofisticando uma potente máquina em que sobressai a simbiose precisa entre os fatores lúdico-evasivo e ideológico-persuasivo. Num longo tempo de maturação colonial, um modelo civilizacional se cristalizou criando um perfil particular de comemorações populares, numa combinação bem montada entre o estado potencial e a vontade substantiva da festa. É o pacto festivo em ação: mensagem de admoestação ou persuasão sem atrito entre os principais atores do evento, ou seja, o povo e as autoridades promotoras estabelecidas. Como tem colocado com propriedade Affonso Ávila (1969, 1971, 1993), abre-se uma ‘brecha de liberdade’, ainda que transitória, no esquema rígido das relações segmentais do mundo social provinciano: nesse caso, semi-urbano, semi-industrial e periférico. Muito embora a cultura barroca tenha cunho persuasório e propagandístico liberando o desejo transgressor e mestiço, combina bem com a necessidade do festejo enquanto alienação social e afirmação política. A arte barroca em sua liturgia é simultaneamente trágica e festiva; mas é,

20

²⁵ A campanha publicitária na mídia alardeia: “Festa igual a essa só daqui a 400 anos!”.

também, artifício, engano e desengano. O modelo barroco das festas públicas cai como uma *mão na luva*, reproduzindo uma lógica da história que se perpetua; modificando-se nos detalhes e na *mise-en-scène*. Como sugere Michel Maffesoli (1985, 2001), numa combinação e acoplamento do *high-tech* com o arcaico, resultando no traço típico da cultura pós-moderna. É o teatro neo-barroco para as massas no qual vislumbramos as referências alegóricas de fundo mitológico operando de forma espetacular (Corrêa, 2009). Essa estrutura festiva composta por ‘quadros dinâmicos’ está sendo reproduzida há alguns anos, nas festividades anuais que antecedem a efeméride de 2012²⁶.

Os pressupostos ideológico-persuasórios e místico-reflexivos enfatizados acima compelem os espectadores a uma leitura da festa como mais um ‘espetáculo que passa’; mais um evento. Eis as artimanhas e a mecânica sofisticada, de uma verdadeira arquitetura do efêmero; construída e aprimorada em séculos de evolução histórica. Resultando num elaborado e eficaz modelo festivo próprio do Mundo Ibérico (Holanda, 2006), possuindo as mesmas características e os mesmos aspectos festivos, reproduzidos em diversos festivais públicos. De certa forma, podemos colocar o desenvolvimento desse processo como um dos capítulos da história da institucionalização da festa pública no país. É a festa pública comemorativa oficial que institucionalizada imprime um perfil sociocultural determinado e específico. Esse processo também está vinculado a história da urbanização das cidades brasileiras, em que as festas comemorativas e seus rituais particulares adquiriram características especiais; culminando no grandioso espetáculo do desfile de escolas de samba no carnaval carioca: modelo exemplar de êxito e sucesso, conquistando domínios do espetáculo e do *show business* nacional e internacional. Modelo comemorativo que, tudo indica, será repetido na abertura da Copa do Mundo de 2014 e nas Olimpíadas de 2016²⁷.

Esses mecanismos festivos possuem um estilo próprio, conformando as festividades, segundo o paradigma da cultura católica europeia; desenvolvida a

²⁶ Nossas observações empíricas cobrem as festividades desde 2007. Além das pesquisas de campo, temos concluída uma orientação de monografia para o curso de Ciências Sociais/UFMA, defendida em 2010. *Do Mito ao Rito: análise de uma narrativa fotográfica da participação popular nas comemorações dos 397 anos de fundação da cidade de São Luís*, do bacharel Milton B. Lima Filho.

²⁷ Confirmado na cerimônia de encerramento dos Jogos Olímpicos de Londres, nesse ano de 2012.

partir de uma gramática colonial bem codificada. São promoções compulsórias, em que programas pré-determinados obedecem a padrões mais ou menos fixos, envolvendo milhares de indivíduos e grupos sociais. A estrutura da festa pública, na sua substância e organização, atende em tudo à instância lúdica subjacente a mentalidade barroca, estimulando a população a colocar em evidência toda a disponibilidade para o lazer e o entretenimento efêmero; confirmando o fato de ser um espetáculo essencialmente teatral. Destacam-se como elementos da festa pública, numa estrutura repetida em diferentes formatos, a presença de variegada artes cênicas, com recursos plásticos cenográficos de sofisticado *know-how*, pretende-se compor cenas e imagens edênicas - numa visão estilizada do paraíso original - através do projeto festivo e do efeito mágico²⁸. É a expressão cultural entrelaçando a elite e o popular, pela lógica do entretenimento, perpetuando-se o dispositivo festivo da colônia, na sociedade pós-moderna e neo-barroca, na qual há uma inerência lúdica, destacando-se a disponibilidade festiva, evidenciando a permanência da ‘alma barroca’, na reprodução de um espaço social no grande teatro persuasório e catártico. Como já apontamos, esse modelo adquire evolução máxima no rito coletivo do carnaval. Essa carnavalização, - caracterizada pela ruptura do senso de gravidade do mundo (DaMatta, 1979; 1984), seja na órbita material, seja nas projeções do espírito -, atenua o compromisso de trabalho e obrigações em sociedade: horror da grande massa. Atuando ainda como um indicador de mentalidade, num complexo inter-racial ainda caminhando em seu ensaio de afirmação para uma ‘regionalidade’ tardia, em seus eixos periféricos mal traçados, e com arestas mal aparadas. Promovendo como novidade quase telúrica, - conforme constatado no âmbito de nossa pesquisa empírica -, a chamada *maranhensidade*; decantada por intelectuais, escritores e artistas locais²⁹.

22

²⁸ Aspecto que merece reflexão apurada considerando certa tendência de se aderir ao modelo dominante, exaltando-se de modo telúrico e romântico positivamente combinadas de festividade, alegria e mestiçagem; no que se tem designado de *corpo* e *alma* característico do país. Um olhar distanciado mais apurado, que não quer dizer “negativista”, aponta para aspectos críticos negligenciados por essa apologia quase ufanista. Por exemplo, consideramos alarmante a manutenção de um modelo que tem preservado, séculos seguidos, uma ideologia da mestiçagem adequada à manutenção de desigualdades econômicas e sociais aberrantes (Perez, 2011).

²⁹ “Um novo conceito a partir de 2007 foi implantado no Maranhão, através da Secretaria de Cultura do Governo Jackson Lago, com o intuito de abrir um leque de possibilidades para artistas maranhenses das mais diversas áreas, assim como de levar a cultura do estado para todos os cantos

Nesse sentido, consideramos lapidares as análises realizadas por Affonso Ávila sobre o barroco brasileiro, em especial no texto que trata mais especificamente do complexo cultural da festa barroca:

A Festa Pública abre na nossa sociedade os interstícios festivos, enquanto veículo de carnavalização, no esquema das relações de poder, quer político, quer religioso, deixando com isso de atuar como mero instrumento ideológico para significar uma saída antropológica no terreno da interação entre diferentes componentes étnicos de cultura e atitude existencial (Ávila, 1993, p. 87).

Dessa maneira, esse esquema repercute de modo poderoso, no espaço do discurso, o referido dilema da identidade cultural, contaminando o imaginário social ao ponto de atingir um tipo de virulência e contágio poderoso e disseminador. Alastra-se no tecido social emergindo, com os mais diferentes tipos de investimentos, na ideia de identidade específica, particular, especial, original etc³⁰. Súbita síndrome identitária que merece atenção de uma socioanálise apurada; além de aproximações com uma psicanálise das profundezas³¹. Ao colocar num mesmo palco atores de falas e máscaras diversas, como o do colono de origem portuguesa, o trabalhador/escravo negro e o remanescente indígena, ao lado do fortuito elemento estrangeiro, encarnado no francês ‘fundador/invasor/expulso’; a festa colonial brasileira ultrapassa o espaço sociocultural tradicional de discurso de poder, procurando concatenar em seu lugar um espaço de discurso subjetivo, em busca de reconhecimento demandado e

23

destacando a particularidade de cada região, conforme seguiu as diretrizes de municipalização deste governo, o conceito da “maranhensidade” foi introduzido e que definiu as ações da secretaria. Festas tradicionais como o *São João* e o *Carnaval da Maranhensidade* mostraram a nível nacional o orgulho de ser maranhense, através do nosso modo, dos nossos costumes e do nosso jeito de ser”. Disponível na homepage: <http://ogovernointerrompido.wordpress.com/2010/04/05/a-cultura-da-maranhensidade/>

³⁰ Diversos sites e homepages podem ser consultados para a constatação de que estamos em pleno vigor de um surto identitário local: 1. Trincheira da Maranhensidade: <http://www.jornalpequeno.com.br/2007/1/26/Pagina49732.htm>; 2. Orkut: Eu sou da Maranhensidade: <http://www.orkut.com.br/Main#Community?cmm=119897470>; 3. Maranhensidade Jurídica: <http://maranhensidadejuridica.blogspot.com.br/2007/08/marcelo-dolzany-da-costa-os-desafios.html>

³¹ Aspectos a serem desenvolvidos em futuro texto, desenvolvido na linha de pesquisa *Cultura e Subjetividades*.

queixoso, de *uma* identidade cultural na periferia do sistema-mundo. A festa-padrão desse balanceamento cultural de ancestralidades culturalizadas, combinadas de acordo com interesses em disputa sempre implícita, serve muito bem a estes objetivos compensatórios mais subjacentes e sempre recalcados. A comunidade adere, de um lado, e, acionada em ritmo de festival, sintetiza de outro, pois todo um projeto social dimensionado em espaço de esperança e reconhecimento – espaço que inclui, sem nenhuma necessidade de explicação racional ou consciente³² – oferecendo a premonição étnico-mística de uma regionalidade possível no imenso mosaico cultural nacional (Ávila, 1993). Algo que no contexto local parece estar se cristalizando em torno do conceito telúrico de *maranhensidade*, já apontado mais acima.

Para nós, nos limites desse artigo, a hipótese trabalhada nessa análise, é que esse modelo de festividade, ou festival, segue a linha temporal da festa maior da história colonial, qual seja o *Triunfo Eucarístico* de 1733, ocorrida em Vila Rica: símbolo do triunfo do espírito festivo. Nela aglutinam-se, numa só imagem coletiva, as desinências culturais do sagrado e do profano, - escrevendo uma primeira metáfora do êxito sociológico da miscigenação, “azeitando a máquina” festiva -, e do sincretismo místico que alimenta até hoje, em pujança tropical e dionisíaca, a resistência das classes dominadas contra a coerção de uma estrutura hierarquizada e desigual, e historicamente perversa, consolidada na sociedade brasileira e permanecendo inalterada em diversos *torrões*. E, no nosso caso de estudo, é no *torrão* maranhense que esse processo se dá de forma extraordinariamente semelhante, e persistente³³.

³² Daí a resistência recalitrante pela organização de uma comemoração mais reflexiva, relativizadora dos enunciados pré-estabelecidos. Fato que se constata pela rarefação na densidade dos debates históricos, sociológicos ou antropológicos efetivamente programados para a efeméride.

³³ Utilizamos o termo *torrão* no sentido de *terra natal* (homeland), empregado pelo geógrafo maranhense Raimundo Lopes em seu livro *O Torrão Maranhense*. Obra que hoje compõe publicação reeditada conhecida como *Uma Região Tropical* (Lopes, 1970). A expressão adquiriu grande repercussão no imaginário regional, surgindo recorrentemente em *toadas* de bumba-boi e em diversas canções e poemas populares e eruditos. Em breve, vamos desenvolver estudos sobre possíveis paralelos literários entre o *torrão natal* (homeland) dos poetas brasileiros e a *waste land* (tierra baldia) do poeta T. S. Eliot (1888-1965). Sobre a obra *Waste Land* de Eliot, ver as análises do antropólogo mexicano Roger Bartra, em *Culturas Líquidas* (2008).

Por fim, acreditamos que a consagração festiva do *Triunfo Eucarístico* premonitório nos prepara para entender as contradições brasileiras hodiernas e em especial as aberrações e incongruências regionais e locais. Além de servir para compreender a festa brasileira, e os fenômenos ligados à antiestrutura e ao excesso como processos vinculados à gênese e à transformação de nossa cultura e de seus agentes sociais, ajuda também a apreender a lição moderna de liberdade e interação que ainda nos é presentificada pelo espetáculo cíclico do Carnaval, alegria eufórica programada, agendada, ritualizada e cada vez mais frugal, prometendo um estado permanente de festa e efervescência coletiva, como bálsamo fugaz em meio a tantos infortúnios.

REFERÊNCIAS

ÁVILA, Affonso. "O Barroco e uma Linha de Tradição Criativa". Revista Universitas, Salvador (2), jan/abr, 1969.

_____. *O lúdico e as projeções do mundo barroco*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1971.

_____. Festa Barroca: Ideologia e Estrutura, In **América Latina: Palavra, Literatura e Cultura**. p. 71-90. Vol. 1. *A Situação Colonial*. Org. Ana Pizarro. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 1993.

BALANDIER, Georges. *El poder en escenas*. Barcelona: Piados Studio, 1994.

BARTHES, Roland. *Mitologias*. São Paulo: DIFEL, 1972

BARTRA, Roger. *Culturas líquidas en la tierra baldia*. Buenos Aires/Madrid: Kats Barpal, 2008.

CAILLOIS, Roger. *O homem e o sagrado*. Lisboa: Edições 70, S/D.

CAZENEUVE, Jean. *Sociologia do rito*. Porto: Rés, S/D.

CHAUÍ, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Ed. Perseu Abramo, 2001.

CORRÊA, Alexandre Fernandes. *Festim Barroco: cultur análise da festa de N. Sa. dos Prazeres de Jaboatão dos Guauarapes/PE*. São Luís: ebook/UFMA, 2008.

_____. O labirinto dos significantes na cultura barroca. **Psicanálise & Barroco**. v.7, n.2: 12-34, dez. 2009.

_____. Alcances interpretativos de uma sociologia das comemorações históricas: o caso do IV centenário de São Luís/MA. **Revista do Instituto Histórico do Maranhão**. São Luís: RIHGM, Dezembro, 2011.

DAHER, Andrea. *O Brasil francês*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

DAMATTA, Roberto. *Ensaio de Antropologia Estrutural*. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1975.

_____. *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

_____. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989

DUVIGNAUD, Jean. *Festas e civilizações*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1983.

ELIADE, Mircea. *Origens*. Lisboa: Edições 70, 1989.

GLUCKMAN, Max. *Essays on the ritual of social relations*. Manchester University Press, 1962.

GOLDMAN, Márcio. "O Fim da Antropologia". *Novos Estudos CEBRAP*, v. 89, p. 195-211. 2011.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. **26**

ISAMBERT, François-André. *Le sens du sacré*. Paris: Minuit, 1982.

JAMESON, Fredric y ŽIŽEK, Slavoj: *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires, Paidós, 1998.

JEUDY, Henri-Pierre. *Memórias do social*. Rio de Janeiro: Forense. 1990.

_____. O riso como prática social. **Psicologia e práticas sociais**. 1(2):51-58. Rio de Janeiro: UFRJ. 1993.

_____. *A sociedade transbordante*. Lisboa: Século XXI, 1995.

LACROIX, M. de L. L. *A Fundação Francesa de São Luís e seus mitos*. São Luís: LITHOGRAF, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LIPOVETSKY, Gilles. *A Era do Vazio*. Lisboa: Relógio D'Água. 1989.

LISBOA, João Francisco. *A festa de Nossa Senhora dos Remédios [1851]*. São Luís: Legenda, 1992.

- LOPES, Raimundo. *Uma Região Tropical*. Rio de Janeiro: Seleta, 1970.
- MAERTENS, Jean-Thierry. *Ritanalyses I*. Paris: Jerome Millon, 1987.
- MAFFESOLI, Michel. *A sombra de Dionísio*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- _____. *A Conquista do Presente*. Natal/RN: Argos, 2001.
- MARCUS, G. e FISCHER, M. *La antropología como crítica cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2000.
- MARIZ, V. & PROVENÇAL, L. *La Ravardière a França Equinocial*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.
- MOSCOVICI, Serge. *A máquina de fazer deuses*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- PIANZOLA, Maurice. *Os papagaios amarelos*. São Luís: Alhambra, 1992.
- PEREZ, Léa Freitas. *Resta, religião e cidade: corpo e alma do Brasil*. Porto Alegre: Medianiz, 2011.
- RIVIÈRE, Claude. *As liturgias políticas*. Rio de Janeiro: Imago, 1989.
- TURNER, Victor. W. *O Processo Ritual*. Editora Vozes, Petrópolis, 1969.
- VAN GENNEP, Arnold. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Editora Vozes, 1978.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *The Modern World System*. New York: Academic Press, 1974.
- _____. *O fim do mundo como o concebemos*. Rio de Janeiro: Revan, 2002.
- WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.
- _____. *Política do Modernismo*. São Paulo: Unesp, 2011.

