



# A SENHORA DO DIVINO: A MULHER NA FESTA E NA COMUNIDADE

*Suzel Ana Reily*

Do Núcleo de Estudos da Memória Popular  
do ABC. São Bernardo do Campo – SP

---

## RESUMO

Esta pesquisa procurou analisar o papel de uma mulher e sua atuação no processo organizacional da Festa do Divino Espírito Santo numa pequena cidade do Sudeste brasileiro, a fim de compreender como, através da sua atuação, conseguiu adquirir o *status* que efetivamente possui na comunidade. Para a análise, estudou-se, primeiramente, sua posição "ritual" na estrutura organizacional do evento, para então tentar entender como articula esse papel com o conjunto de suas relações sociais na comunidade, de modo a perpetuar o seu prestígio e aumentar a sua esfera de influência na cidade.

## SUMMARY

This research project attempted to analyse the role of a woman and her activities in the organizational process of the Festival of the Divine Holy Spirit in a small town in Southeastern Brazil, in order to understand how, through her activities, she was able to acquire the position of status she in fact enjoys in the community. For the analysis, I first studied her "ritual" position in the organizational structure of the event, to then attempt an understanding of how she articulates this role, along with the whole of her social relations in the community, in such a way as to perpetuate her prestige and enlarge her sphere of influence in the town.

---

## INTRODUÇÃO

Entre os gêneros folclóricos brasileiros, certamente a festa popular, e mais especificamente a festa religiosa do catolicismo popular, tem sido um dos mais documentados e estudados, tanto por folcloristas como por antropólogos. De um modo geral, contudo, nota-se na maioria desses estudos a ausência da mulher, com exceção de alguns textos de documentação, tal como a chefia de Umbelinda Araújo nas taieiras de Laranjeiras, Sergipe, analisada por Beatriz Góis Dantas (1972), enquanto em outras pesquisas, apenas de passagem se menciona a participação da mulher, como nos trabalhos de Robert Jeme Smith (1975), Alba Zaluar (1983) e Charles Wagley (1957) entre outros. Provavelmente esta ausência é decorrente do enfoque da maioria das pesquisas a respeito das festas populares, mais interessadas nas manifestações extra-religiosas destes eventos do que nos rituais patrocinados pela Igreja. Tem-se dado, portanto, maior ênfase ao estudo da atuação do festeiro e dos membros

dos "grupos folclóricos" que se apresentam nas festas, isto é, as funções que tendem a ser exercidas predominantemente por homens<sup>1</sup>.

Contudo, são muitas as comunidades brasileiras onde o papel da mulher nas festas é indispensável<sup>2</sup>. É verdade que estas mulheres tendem a não ocupar, do ponto de vista do ritual, lugares de destaque durante o evento da festa em si, já que sua atuação se dá sobretudo no período preparatório da festa. Geralmente o seu trabalho se centraliza nas manifestações de caráter religioso, como a organização das procissões e a confecção dos andores. Deste modo, apesar de serem conhecidas e respeitadas pelos membros de suas comunidades, suas posições as escondem do visitante ocasional.

Neste trabalho, propus-me a estudar o papel de uma mulher na organização da Festa do Divino, realizada em 1983, numa pequena cidade do Sudeste do Brasil que, por razões éticas, chamarei de "Santa Rita", desig-

nando a senhora cuja atuação é estudada apenas como "Dona Cidinha". O trabalho visou a análise do contexto social de Santa Rita, procurando compreender os mecanismos que permitiram que Dona Cidinha se destacasse na esfera pública de sua cidade, devido à sua *performance* com relação à festa. Tendo em vista que a Festa do Divino em Santa Rita parece apresentar uma síntese das características comuns a várias festas religiosas, em cujo processo organizacional se constata a participação da mulher, talvez esta pesquisa possa nos ajudar a compreender o papel da mulher em outras festas que apresentem características semelhantes à do contexto da cidade pesquisada.

De fato, partindo do modelo de Victor Turner (1974), é possível considerar a festa como um evento crítico, vendo-a como uma espécie de dramatização simbólica da estrutura social da comunidade, expressa num código comunicativo específico do senso-comum da população. Deste ponto de vista, posto que a comunidade conhece o código, a atuação do *performer* — isto é, a habilidade relativa daquele que nela desempenha uma função em articular este código — torna-se ainda mais importante que o conteúdo referencial da comunicação (Bauman, 1977, p. 11). Deste modo, o *performer* considerado competente tem à sua disposição um instrumento convencionalizado que lhe proporciona uma posição de *status* dentro do grupo, que lhe permite articular a sua *performance* no sentido de adquirir algumas vantagens pessoais, de modo a aumentar o seu prestígio na comunidade (Abrahams, 1975). No caso da festa analisada neste trabalho, o estudo da *performance* de Dona Cidinha nas celebrações em louvor do Divino Espírito Santo poderia ajudar a entender por que, neste contexto, determinadas funções específicas são exercidas justamente por uma mulher e o modo como ela articula sua *performance* para poder adquirir o *status* que efetivamente possui em Santa Rita.

Fundada em torno de 1770, esta simpática cidade teve função de etapa na rota legal do ouro das Minas Gerais, o que junto com a expansão da economia cafeeira pela região, durante o século XIX, auxiliou o rápido enriquecimento do município. Mas este período de sua história durou pouco: a altitude não favorecia o plantio do café, destruindo colheitas inteiras. A partir da virada do século, o município de Santa Rita passou a viver em estado de contínua decadência, devido ao seu total isolamento. Desde então, foi perdendo — e continua a perder — a sua já pequena população de 8000 habitantes, tanto da zona urbana como da zona rural, para os centros industriais da região Sudeste.

Em termos de composição social, além de um grupo diminuto que compõe a elite, a população é predominantemente integrada por roceiros e, na zona urbana, ex-roceiros agora transformados em bóias-frias, alguns poucos empregados numa pequena filial de uma indústria de laticínios e empregados no serviço doméstico. Devido ao isolamento da cidade e à falta quase absoluta de oportunidades de lazer para a população, a igreja local concentra praticamente todas as atividades sociais. E isto não obstante o fato da paróquia ter uma concepção das mais tradicionalistas quanto ao papel da Igreja. De fato, ali se conservam práticas já em desuso em outros lugares,

como a confissão auricular, além das irmandades e congregações. Nos ofícios, novenas e devoções, os fiéis mantêm-se rigorosamente separados por grupos de sexo e na administração dos sacramentos, o vigário obedece aos mais tradicionais preceitos, pautando a sua conduta e a de seus fiéis por um código de extrema rigidez moral. É neste contexto que sobressai a importância do papel de Dona Cidinha na cidade.

Para estudar este papel, consideraram-se, primeiramente, dois elementos fundamentais da Festa: a estória ali dramatizada que a comunidade conta sobre si mesma e para si mesma (Geertz, 1978, p. 443) e a estrutura organizacional interna do evento, de modo a compreender a posição ritual de Dona Cidinha no contexto da Festa. Esta análise deveria permitir a determinação dos elementos subjacentes ao código que, através da Festa, fala metaforicamente da própria comunidade, e a partir dos quais se poderiam estabelecer algumas das delimitações do espaço da atuação feminina. Foi com base nessas delimitações que se tentou compreender como Dona Cidinha articula a sua *performance* na Festa com o conjunto de suas relações sociais na comunidade, a fim de perpetuar e aumentar o seu prestígio na cidade, entendendo-se esta articulação associada ao seu papel ritual.

## A ESTÓRIA DA FESTA

A celebração de Pentecostes — a Festa do Divino Espírito Santo — é, sem nenhuma dúvida, o evento maior do calendário de Santa Rita. Em sua estrutura, incorpora quase todos os elementos, tanto religiosos, como seculares, associados às festas religiosas populares brasileiras. Numerosas atividades de caráter mais ou menos marcadamente religioso, se desenvolvem em torno desse acontecimento, incluindo desde a novena, as missas, as procissões, até as cavalhadas e as apresentações dos "grupos folclóricos", que cantam e dançam pelas ruas, bem como manifestações nitidamente profanas, como as saídas dos gigantes bonecos João Paulino e Maria Anjo, os forrós, os leilões, as bebedeiras etc. Mas, no que diz respeito à opinião pública da cidade, os dois eventos principais durante os dez dias da Festa são a grande "comilança" pública e gratuita do prato típico dessa ocasião — o "afogado"<sup>3</sup> — e a riquíssima Procissão final.

1 Meus mais profundos agradecimentos à Fundação Ford, pelo financiamento deste projeto, e à Fundação Carlos Chagas, sua patrocinadora. Sem este auxílio, não teria sido possível realizar a pesquisa. Quero também agradecer a Profa. Maria Lucia Montes pelo seu trabalho na revisão deste texto, além do seu constante apoio durante o período da pesquisa.

2 Num levantamento preliminar do papel da mulher nas festas religiosas nos Estados de São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro, constatou-se a existência de 123 mulheres com papéis de destaque na organização destes eventos coletivos, o que aponta para uma forma organizacional bastante generalizada.

3 O afogado consiste em um ensopado de carne bovina acompanhado por arroz, feijão e farofa feitos em vários tachos imensos, num terreno baldio da cidade.

Como em muitas cidades brasileiras, a Festa do Divino em Santa Rita é sinônimo de "Festa da Fartura"<sup>4</sup>. Numa redistribuição simbólica de bens, é o momento do ano em que o povo da região goza dos frutos do seu trabalho, celebrando, assim, o seu agradecimento ao Divino, a quem se atribui a fartura da produção regional. Este é, à primeira vista, o primeiro e mais evidente sentido do "afogado". Basta dizer que, em 1983, para o primeiro grande afogado servido a todos os membros da comunidade no Sábado do Encontro, data que marca o início da Festa, mataram-se doze bois, havendo nova distribuição do afogado no sábado seguinte, para o qual se mataram dezoito animais.

Assim como o afogado, a Procissão também proporciona um espaço em que os membros da comunidade se unem, aglomerando-se todos, no entanto, desta vez, numa espécie de oração pública (Azzi, 1978, p. 35), momento de clímax da Festa em que ocorre a única manifestação realmente coletiva de devoção durante todo o evento (Smith, 1975, p. 105-7).

Em 1983, a Procissão do Divino durou mais de duas horas, desde a organização dos figurantes até o retorno à Matriz. Com oito andores elaboradíssimos e inúmeros "destaques" (pessoas em vestimentas especiais para "enfeitar as alas dos andores")<sup>5</sup>, a banda da cidade e as rezas e cantos coletivos ampliados nos alto-falantes, este verdadeiro bombardeio de estímulo visual e sonoro atraiu aproximadamente quinze mil pessoas que ocupavam um total de seis quadras.

Não é difícil perceber a relação que se pode estabelecer entre esses dois momentos da Festa, simétricos e complementares. Enquanto o afogado representa a redistribuição de bens adquiridos ao longo do ano, a Procissão, como término da Festa, representa a renovação do pedido das bênçãos para o ano seguinte. O afogado encerra o ciclo (ou fase de produção), coincidindo com o final do período de maior safra leiteira, e a Procissão reinicia um ciclo novo. O afogado representa a dívida do sobrenatural para a comunidade, a Procissão estabelece a continuidade do relacionamento com a divindade. Assim, enquanto o afogado representa a dívida de Deus para a humanidade, a Procissão, em sentido inverso, vai da humanidade para Deus.

Há, contudo, um "momento de inversão" entre o afogado e a Procissão, em que ocorrem as "atrações de rua", como a dança do Moçambique, a dança de fitas, as saídas de João Paulino e Maria Angu, a cavalhada, etc. O movimento nas ruas e nos bares intensifica-se dando à cidade um clima de festividade. Há, neste período, maior flexibilidade nos papéis sexuais bem como de autoridade (Abrahams e Bauman, 1978): permite-se às mulheres saírem a passeio, isto é, estarem na rua sem um motivo objetivo, os homens podem embebedar-se imoderadamente nos bares, enquanto as crianças batem nos bonecos gigantes, o que se pode considerar como uma dramatização simbólica de suas agressões em relação aos pais (Zaluar, 1983, p. 77). Na cavalhada, os homens estabelecem entre si uma disputa, cada qual procurando mostrar sua destreza (Brandão, 1974), já que "a festa autoriza que os seus participantes façam experiência de louvor a si próprios", (Brandão, 1981, p. 183), ritual e abertamente.

Nesse período de inversão, o comportamento permissivo centraliza-se em torno do poder humano, até que se restabeleça o relacionamento recíproco com a entidade divina, recuperando-se a ordem no universo. O cotidiano se inverte após o repasto comum, após o momento em que o povo faz uso da dívida do Divino: a ordem se restabelece após a dívida do povo ao Divino. No intervalo, a humanidade reina sobre o mundo, e é tal o seu reinado que o afrouxamento das normas provoca o desrespeito e a lascividade, o pecado, enfim. Ou seja, na falta de Deus no mundo, a realidade se inverte e o povo peca. Com a invocação do povo, a presença divina se renova e, recuperada a ordem, recupera-se a fertilidade. O Divino dá nova fartura, isto é, novo afogado para a Festa do ano seguinte.

Considerando-se esta seqüência de eventos como uma narrativa, de uma perspectiva histórico-eclesial, talvez se pudesse dizer que, na Festa, há uma dramatização coletiva que nos remete diretamente à "teologia da recapitulação", concebida por Santo Irineu de Lion por volta do ano 185 d.C. e que, rearticulada, se encontra presente até hoje, diluída na forma de senso-comum, como parte do patrimônio do cristianismo. Como muitos dos seus contemporâneos, Santo Irineu se preocupou em refutar os movimentos ditos heréticos que surgiam naquela época, propondo uma teologia de fundo ascético neo-platônico, baseada na fuga da matéria como experiência espiritual (Hägglund, 1966, p. 36).

Partindo do Evangelho de São João (I: 1-14), Santo Irineu afirmara que a matéria fora criada como substância benéfica para o uso do ser humano. Uma vez criada a humanidade, nas figuras de Adão e Eva, ela poderia ter crescido seguindo o caminho da obediência, até atingir a imagem plena de Deus, usufruindo dos bens da terra. Tentada, porém, pelo diabo, desobedece ao mandato divino, comendo do fruto proibido. Assim, o mundo passou para as mãos de Satanás, iniciando-se então os séculos de conflito, o que transformou a matéria em elemento do mal.

Na figura de Cristo, a desobediência do primeiro homem se desfaz, pois este obedece aos mandatos de Deus. Para Irineu, o nascimento de Jesus representa uma inversão da estória da criação, tendo Ele o papel de "recapitular" o erro de Adão. Cristo, o segundo Adão, teria, assim, vencido a batalha contra Satanás, obtendo a libertação da humanidade. Mas nem por isso a guerra contra ele teria terminado: somente aqueles que aderissem ao cristianismo encontrariam a vida eterna, e, para eles, a matéria, necessária à sobrevivência humana, tornar-se-ia boa novamente. De todo modo, enquanto toda a humanidade não se reconhecesse no Cristo, o conflito continuaria.

<sup>4</sup> Para um histórico da Festa do Divino como manifestação de fertilidade, ver: Teófilo Braga (1885, p. 284); Alceu Maynard de Araújo (1964, p. 32-3); Walter Spadling (1955, p. 189-90).

<sup>5</sup> Embora a terminologia da Procissão possa levar o leitor a associar o cortejo a uma escola de samba, é mais provável que a terminologia da escola de samba adotasse a da Procissão, e não o inverso, se considerarmos que a escola de samba constitui uma forma de desfile que se originou após a procissão, tal como propõe José Ramos Tinhorão (1966, p. 123).

Por analogia, Maria, mãe de Jesus, adquire nos escritos irineanos, às vezes mesmo explicitamente, o papel de segunda Eva, cabendo a Ela desfazer o pecado da primeira mulher. Parece que, a nível popular, o papel "recapitulista" de Maria, conquistou, ao longo dos séculos, maior importância que a função paralela de Cristo, posto que se atribui a Eva a culpa pela "queda de Adão". É possível também que Maria adquirisse importância em decorrência da necessidade de uma figura mediadora entre os domínios sobrenaturais e terrestres com características mais humanas, já que, com o tempo, os aspectos humanos de Cristo foram-se eclipsando cada vez mais, à medida que a teologia dava maior ênfase à sua divindade (Zöckler, 1950, p. 221). Obedecendo à vontade de Deus, Maria aceitou a posição que lhe coube, permitindo que o Divino Espírito Santo sobre ela baixasse de forma misteriosa. Nesse ato, o mundo foi devolvido a Deus, através do nascimento do Filho na terra, podendo Ele reinar novamente.

De modo semelhante, no código da Festa do Divino, o repasto coletivo, tal como comer o fruto proibido, permite a entrada no domínio de Satanás. Nesse ato de prazer material, os participantes da Festa invertem a ordem do universo, dando margem à lascividade, ao orgulho, ao conflito, a atividades e atitudes que, na teologia ascética, são classificadas como pecados, fraquezas da carne. Já a devolução do mundo à força sobrenatural se dá no ritual da Procissão. Chamando a presença divina, através de uma oração pública, os fiéis levam o Santo às ruas, reafirmando o retorno da ordem, a recuperação da ordem social, graças à reconquista do relacionamento de reciprocidade entre os seres humanos e o poder sobrenatural que torna possível a recuperação da força da fertilidade do Divino Espírito Santo.

Assim, vista por este prisma, a Procissão consiste em um ritual cuja função é recuperar a ordem perdida, o que é simultaneamente a reposição de Deus no mundo, simbolizado pelo nascimento do Filho. Ora, no pomposo cortejo de 1983, o Menino Jesus liderava a Procissão, anunciando a sua chegada. Seguiam no final do cortejo os componentes da Sagrada Família — São José, Nossa Senhora e Coração de Jesus, respectivamente — bem como o "santo do dia", o Divino. Na medida em que o Menino Jesus é pública e tangivelmente trazido ao mundo, devolve-se a humanidade e o reinado da terra ao sobrenatural, passando o domínio do diabo para o domínio do Redentor, este que é todo coração.

## A ORGANIZAÇÃO DA FESTA

Como se pode imaginar, os gastos para a produção da Festa são altíssimos e, assim, toda a comunidade participa da acumulação de bens a serem consumidos durante os festejos. Mas é o festeiro, figura sorteada anualmente, que despense os maiores esforços nessa empreitada. Contrata folias, organiza leilões e rifas, de tal sorte que administrando a economia da Festa desde o encerramento da Festa precedente, encontra os meios financeiros para proporcionar à cidade um espaço para o divertimento, o farto afogado e a comunhão com a entidade divina. Tal esforço é, contudo, compensado pelo título, coroa e demais atributos do Imperador do Divino: cargo que transforma seu depositário em figura ritual de destaque,

permitindo-lhe aumentar o seu prestígio na comunidade. Por estes motivos, a posição de festeiro é geralmente disputada pelos mais ricos fazendeiros, comerciantes e altos funcionários, que se sujeitam ao sorteio para conquistar a honra, especialmente nos anos eleitorais ou de maior fartura.

Tendo a responsabilidade de redistribuir ao povo a fartura do ano, tanto o afogado, como as atrações de rua ficam a cargo do festeiro. Embora, a Procissão e a confecção do Império também sejam em princípio responsabilidades suas, são sempre mulheres que se encarregam destes aspectos da Festa, ou melhor, uma mulher: Dona Cidinha, que, tal como o festeiro, também pertence à elite local.

As atividades de Dona Cidinha em relação à Festa começaram quando tinha treze anos de idade. Na época, ajudava a senhora que então exercia a função que hoje é sua, fazer os andores. Após a morte desta, certa ocasião o padre lhe pediu que fizesse um andor, o qual Dona Cidinha considerou "feinho e malfeito". Contudo, agradou à população e daí para frente, passou a ser solicitada continuamente para essas tarefas. Hoje, quando sua responsabilidade pelos andores já foi informalmente institucionalizada, diz com modéstia que "já faz um andorzinho mais ou menos" embora o resto da população da cidade, considere esses andores "verdadeiras obras de arte".

Embora sua responsabilidade principal seja a confecção dos andores da Procissão, Dona Cidinha atua também em diversas outras áreas da Festa. Confecciona o oratório em que se conserva a imagem do Divino durante a Festa, o "Império" — obra que exige dez dias de trabalho —, responsabiliza-se pela idealização das vestimentas da Procissão, pela organização da seqüência do cortejo e tem uma posição importante também na coordenação dos eventos todos da Festa, ficando a seu encargo inclusive a elaboração do programa impresso.

Grosso modo, ficam sob a responsabilidade do festeiro todos os elementos da Festa ligados às manifestações seculares, enquanto a Dona Cidinha são confiados os elementos religiosos. Em relação aos eventos de maior importância na Festa — o afogado e a Procissão —, o festeiro se encarrega do material e Dona Cidinha do espiritual. Assim, sendo estas duas personagens responsáveis pela organização dos dois eventos polares da Festa, seus papéis apresentam também oposições significativas. Tal como o afogado representa o término de um ciclo de fartura, também o festeiro assume sua posição de honra por um tempo limitado, apenas um ano. Em contraste, a Procissão, que estabelece a continuidade no relacionamento recíproco entre a humanidade e o Divino, tem como organizadora uma mulher, numa função que lhe é dada



“por toda a vida”, tanto assim que Dona Cidinha já a exerce desde 1944. Por outro lado, enquanto o papel do festeiro se legitima no tempo e de modo ocasional, através do sorteio anual, os encargos de Dona Cidinha são exercidos, por assim dizer, por designação divina, através da mediação do padre.

Embora o festeiro e dona Cidinha tenham papéis importantes na organização da Festa, ambos estão, no entanto, sob o controle direto do vigário. Em outras palavras, embora o padre não colabore na organização da Festa, a ele cabe aprovar cada evento programado da celebração, dando-lhe o seu “visto” prévio. Assim, apesar do papel do padre enquanto figura ritual passivo durante o processo organizacional do evento, na Festa em si, sua participação se torna ativa, cabendo a ele benzer o afogado, dirigir as missas e liderar a reza durante a Procissão.

Como parte de seu papel, o padre da paróquia realiza a conciliação dos papéis antagônicos do festeiro e de Dona Cidinha na medida em que, como vigário, cumpre funções mediadoras entre Deus e a humanidade, e em ambas as direções. Assim, ao benzer o afogado, transforma a matéria em comida santificada, dom de Deus para a comunidade. Por outro, liderando a reza coletiva durante a caminhada da Procissão pelas ruas da cidade, faz a mediação da humanidade para Deus. É deste modo que somente através de sua atuação se reconciliam como partes complementares de um mesmo todo os papéis antagônicos de ambos os organizadores da Festa, passando o vigário a assumir a partir de então a única posição ritual ativa durante o acontecimento: embora o festeiro sempre esteja presente nos rituais em posição de destaque, não tem neles nenhum papel ativo e, quanto a Dona Cidinha, assiste às celebrações, mas numa posição semelhante à de qualquer outro fiel. Mesmo na Procissão, Dona Cidinha não tem um papel ritual propriamente dito — como a “produtora” do evento, apenas sobe e desce as alas do cortejo, assegurando o seu bom andamento.

### A SAGRADA FAMÍLIA DA FESTA

Que relação existe entre a estória narrada através da Festa, a forma de organização do evento e a vida da cidadezinha de Santa Rita? Em que medida se pode dizer que longínquas especulações teológicas permeiam o cotidiano dessa comunidade para nos permitir dizer que, através da Festa, ela dramatiza uma estória de si mesma e para si mesma? E de que estória se trata?

Na distribuição de papéis entre os três agentes principais da Festa, parece existir paralelos entre a participação de cada personagem na estrutura organizacional da Festa e os componentes da Família Sagrada: o festeiro pode ser comparado a São José, Dona Cidinha a Nossa Senhora e o vigário ao Filho.



Na narrativa bíblica, a posição de São José é marcada quase que de modo ocasional, sendo a ênfase dada antes à sua genealogia. Porque era “filho de Davi” tornou-se pai social de Jesus, cabendo a ele providenciar os bens materiais necessários para a manutenção da família. Ora, também a posição do festeiro incorpora o elemento da ocasionalidade, sendo ele “tirado” através de um sorteio, enquanto no papel de “pai da comunidade”, redistribui os bens da produção regional a todos os membros do grupo. Por cumprir suas funções na terra, seu papel é temporário, de modo que retém a sua posição por apenas um ano. Como São José, em relação ao Filho de Deus, o festeiro cumpre funções sociais para com a comunidade e durante os ritos da Festa seu papel é passivo, cabendo ao vigário (o Filho) legitimar sua função social.

Tendo sido escolhida por Deus, Nossa Senhora, por sua vez se compara à mulher da Festa. Dona Cidinha foi inicialmente convidada a assumir os seus encargos por um padre e, em obediência, aceitou as funções de produtora da procissão. Não havendo uma forma institucionalizada por via de títulos para legitimar a sua atuação, que se deve exclusivamente a essa escolha, exerce suas funções para a Igreja, isto é, para Deus: negar-se ao convite significaria negar-se ao trabalho de Deus.

Quando Dona Cidinha fala sobre a sua atuação na ornamentação das festas, nota-se uma constante referência à noção de “destino” com relação ao seu trabalho: “É Ele que me dá força . . . parece que eu fui feita assim pra sempre tá fazendo alguma coisa”. Não só Dona Cidinha, mas diversos membros da comunidade, vêem seu papel na cidade como o seu destino. Um ajudante de Dona Cidinha na confecção do Império dizia, referindo-se ao trabalho comum: “Eu espero a Cidinha mandá fazer as coisas. Ela que sabe como é que tem que ser (. . .) As idéias tudo é dela. É a inspiração, né (. . .) Não é todo mundo que tem (inspiração)”.

No papel de Dona Cidinha, há uma certa ambigüidade que decorre da superposição das noções de “escolhida por Deus” e “dotada por Deus”: o seu dom artístico parece indicar a sua condição de escolhida. Através de sua habilidade, manifesta-se tangivelmente a sua distinção do resto do grupo. É também pela sua habilidade artística que se expressa a sua obediência perante a sua condição de escolhida. Em outras palavras, é a sua “anomalia” como a de Nossa Senhora — esta que é virgem e mãe simultaneamente (Leach, 1983, p. 128) — que separa Dona Cidinha do resto da população, dando à sua imagem a característica da validação sobrenatural. Cumprindo com o seu “destino”, transfere a ênfase de uma expressão de poder pessoal para uma expressão de poder divino. Sua atitude diante de sua “anomalia”, portanto, passa a indicar um “sacrifício”, a expressão da negação do “eu”. Na relação paradoxal que se estabelece entre as noções de escolha e obediência, transforma seu papel num ato de sacrifício. Um título, como uma designação de honra, diminuiria o caráter “sacrificado” da sua atuação, tornando a aparente manifestação de “amor desinteressado” em uma atuação “interessada”.

Também na tríade sagrada, é Maria quem, obedecendo ao pedido do Senhor, escolhe assumir a condição de mãe de Jesus como um ato de sacrifício. O fio condutor de todo o discurso em torno da imagem

de Maria se centraliza na negação do prazer, como sinônimo de santidade. Não só a concepção virgem representa um ato sem prazer, como também, no contexto bíblico, há constante referência ao seu papel de *mater dolorosa*: deu à luz numa estrebaria; fugiu para o Egito para salvar Jesus da cólera de Herodes; assistiu à morte de seu filho. Testemunha do martírio de Jesus, vivenciou o sofrimento, destino cotidiano da humanidade, apropriando-se assim de dimensões propriamente humanas. A convergência de elementos sagrados e elementos humanos na figura de Maria, conferiu-lhe uma posição privilegiada para agir como mediadora entre os seres humanos e o sobrenatural. Não por acaso nela se concentra o discurso neo-platônico, conferindo-lhe uma posição de superioridade espiritual. Tal como Maria, na Festa é Dona Cidinha que age como mediadora entre a humanidade e Deus, rogando pela vida eterna da comunidade, através da Procissão.

Quanto ao padre, como "filho simbólico" de Dona Cidinha e o festeiro, "nasce" sem o contato físico entre o "casal", e, simultaneamente, legitima as formas de atuação de ambos. O ato do "benzimento" do afogado dá-lhe o poder de transformá-lo em alimento com propriedades sobrenaturais, tal como Cristo que, abençoando os pães e os peixes, alimenta as multidões. Com a chegada "recapitulista" de Cristo, todo cristão recebe a vida eterna, o que se compara à participação ritual do padre na Procissão, uma manifestação coletiva que reinicia um ciclo novo, como um renascimento espiritual, após um período de transtorno e pecado no mundo. Ocupando uma posição institucionalmente legitimada, assumiu a paróquia por nomeação, em uma cadeia de poder que remonta ao papa e, em última instância, a Deus, podendo por isso cumprir uma função análoga à do Filho, enviado por Deus à terra para proporcionar a salvação da humanidade.

## A FAMÍLIA DA VIDA

Parti, de início, do pressuposto de que a função principal da Festa do Divino é perpetuar o relacionamento de reciprocidade entre a comunidade e o poder sobrenatural, a fim de assegurar a continuidade da produção regional. Se de fato se pudesse atribuir-lhe tal função, o evento traria benefícios para a comunidade como um todo: por ocasião da Festa, o grupo se uniria temporariamente, como uma espécie de grande "família", visando um fim: a continuidade da vida.

Como "pai terrestre" ritual da comunidade no evento da Festa, cabe ao festeiro manter a unidade do grupo, enquanto seres humanos, através do grande repasto comunal, em que se afirma, portanto, que todo ser humano na face da terra é igual: para viver, precisa comer. Mas, tal como se dramatiza no período da "inversão" da Festa, no momento em que o ser humano afirma a sua humanidade, ele passa a pecar. Daí que, para o restabelecimento da ordem no universo, se invoca a presença renovada da divindade, recuperando-se, assim o "alimento espiritual" que proporciona a vida eterna: este é o lugar da Procissão.

Organizada por uma mulher, cujas funções na Festa se assemelham às de Nossa Senhora na tríplice sagrada,

o ritual da Procissão, permite a Dona Cidinha assumir a posição de mediadora entre a humanidade e Deus, na medida em que exerce funções de "produtora" — esta que "misteriosamente dá vida" ao cortejo, a dramatização do nascimento do Filho. Por meio de sua atuação coberta, recupera-se a ordem no universo, reproduzindo-se, com toda a pompa, o nascimento virginal do Menino Jesus.

Enfim, representando a condição humano-divina, tal como Jesus — que obriga a atentar para esta "distinção cuidadosa entre o (seu) *status* legal como um *homem* e a sua natureza como um *deus*" (Leach, 1983, p. 127) — a figura do padre, como o "filho" ritual, permite que haja uma resolução da tensão que se desenvolve em torno do "alimento" necessário à sobrevivência do ser humano. O Cristo-homem se alimenta; o Cristo-deus "alimenta". Benzendo a "comida do Santo" na presença do festeiro, o padre legitima a necessidade material de todo ser humano, transformando a comida em matéria abençoada, isto é, boa. Por outro lado, através da sua posição ritual na Procissão, ele reafirma a natureza mística da humanidade, participando do evento que lhe traz a vida eterna, o "alimento espiritual".

Assim, tendo uma estrutura organizacional homóloga à da Família Sagrada, a grande festa da fertilidade estabelece um equilíbrio entre as necessidades materiais e cósmicas do ser humano. É deste modo que a comunidade reafirma suas tradicionais "verdades" do senso-comum, ao mesmo tempo em que se legitima a construção social da realidade pelo grupo. Com o nascimento do Filho, o Redentor, recupera-se de novo a qualidade "boa" da matéria, mas exclusivamente *para os fiéis*, para que dela usufruam desde que esse prazer ocorra num contexto onde o ser humano esteja procurando conquistar sua verdadeira essência, construída à imagem e semelhança de Deus. Ou seja, a dicotomia entre "bem" e "mal", "espírito" e "matéria", se resolve a partir do momento em que se afirma a natureza social do ser humano: para ser como Deus, ele precisa viver numa estrutura social e cultural definida, cujas regras e normas são ditadas, evidentemente, pela Igreja, o ponto de encontro dos fiéis. Em tal contexto, a humanidade se alimenta tanto corporal como espiritualmente. A ordem social, portanto, se baseia sobre a reciprocidade entre os seres humanos e o sobrenatural tanto no que diz respeito ao corpo quanto no que se refere ao espírito, ambos necessários à manutenção da vida.

Se a Festa do Divino em Santa Rita dramatiza à sua maneira a teologia da recapitulação, não é por acaso que, ao se unir para a festa da fertilidade, a grande "família" da sua comunidade se organiza sob a liderança da "família sagrada". Não só a estrutura organizacional da Festa ressalta a narrativa da fertilidade no código popular da cidade, retomando a tradição ascética neo-platônica, como também os próprios eventos rituais parecem representar uma interpretação particular do grupo com relação ao poder da fertilidade do Divino Espírito Santo, na doação do "alimento" tanto para o corpo quanto para a alma. Mantendo-se um relacionamento de reciprocidade com a entidade divina, assegura-se a continuidade da vida terrestre enquanto, concomitantemente se zela pela vida eterna.



## A OBEDIÊNCIA E O SACRIFÍCIO DO DOM

Até aqui discuti a narrativa e a estrutura ritual da Festa, a fim de compreender como Dona Cidinha se enquadra no código "gramatical" do evento. Trata-se agora de pensar na pessoa humana de Dona Cidinha, que através da Festa, surge como uma *performer* considerada competente pela comunidade de Santa Rita, bem como de saber de que modo, a partir do seu saber restrito, articula a sua *performance* com o restante de suas atividades sociais, de maneira a manter e aumentar o seu prestígio no grupo.

Para isso, há de se considerar não apenas o fato de Dona Cidinha ser uma *performer* competente, como também as especificidades da sua pessoa, uma mulher que nunca se casou, pertence à elite local e há mais de 40 anos vem trabalhando na igreja, no contexto de uma comunidade que, como já foi lembrado, é fortemente influenciada pelo catolicismo tradicional, dividindo-se, grosso modo, em duas classes sociais. Enfim, trata-se de procurar relacionar a figura ritual que representa a síntese do discurso ascético, Nossa Senhora, à pessoa real de Dona Cidinha, dentro do contexto de Santa Rita, de modo a compreender como assumiu as funções que exerce hoje, como realiza a sua *performance*, e como a articula em um campo social mais amplo, adquirindo o reconhecimento da comunidade.

Nossa Senhora como modelo para o comportamento da mulher de origem latina é um tema que já vem há algum tempo sendo discutido entre cientistas sociais (Stevens, 1973; Feldman-Bianco, 1976 e Reily, 1984). Evelyn P. Stevens refere-se mesmo à "síndrome" marianista na América Latina, afirmando que aí o marianismo tomou a sua forma mais evidente (1973, p. 91). A partir do desenvolvimento da imagem "ideal" da mulher, baseada na figura de Maria, as latinas passariam a ver-se como espiritualmente superiores aos homens (Stevens, 1973), posto que, numa contínua negação do prazer, todos os seus atos adquirem o caráter de uma nobre manifestação de sacrifício (Reily, 1984). Deste modo, o marianismo como modelo de comportamento feminino, representa a outra face tanto do machismo, nas relações horizontais (intra-familiares e intra-classes) (Stevens, 1973), quanto do paternalismo, nas relações verticais de mulheres das elites com homens e mulheres de classes de renda mais baixa (Feldman-Bianco, 1976, p. 6). Tratando-se, contudo, de Dona Cidinha, a versão peculiar do marianismo envolvida, em que a manifestação do seu "dom" artístico aparece como indicação da sua condição de "escolhida", adquire dimensões parti-

cularmente importantes. Na manifestação tangível desta condição, mostra a sua distinção com relação aos outros membros da comunidade: seus sacrifícios demonstram a sua obediência perante a escolha de Deus.

Apesar de ser possível distinguir diversos aspectos do marianismo na atuação de Dona Cidinha, em cada uma de suas atividades eles aparecem interligados articulando um todo característico. Por exemplo, Dona Cidinha idealiza o plano dos andores, porém tem diversos auxiliares para ajudá-la na confecção dos artefatos. Embora a comunidade de Santa Rita acredite que não haja "quem ponha uma procissão na rua como Dona Cidinha", ela, de fato, não realiza seu trabalho sem que haja "quem doe os andores, quem os carregue, quem "saia de destaque"; etc. Assim, a exibição do seu "dom nato" depende da sua possibilidade de aliar-se à população que, por sua vez, dele depende. Contudo, por não ocupar sequer uma posição ritual institucionalizada na Festa, ela manifesta assim sua "superioridade espiritual", na expressão "sacrificada" do seu dom, que todos reconhecem e do qual todos se beneficiam.

Embora não caiba discutir aqui se de fato existe esta "coisa" chamada de "dom", para a população de Santa Rita (como provavelmente para o mundo ocidental de um modo geral), um dom é algo desejável. Tende a ser associado a uma dádiva divina, sendo que, por alguma razão, determinadas pessoas são privilegiadas por Deus, recebendo uma habilidade especial, relacionada, em geral, ao domínio de representações simbólicas<sup>6</sup>. Ou seja, através de um saber particularmente desenvolvido em um campo restrito, aqueles que são capazes de exprimir determinados conceitos do senso-comum com especial eficácia são considerados dotados. Com relação à atuação de Dona Cidinha, os moradores de Santa Rita sabem o que é um andor e sabem também qual o seu significado, mas nem todos se julgam capazes de confeccionar tal objeto, pelo menos não "tão bem" quanto Dona Cidinha. Sendo o andor um artefato ritual que representa uma dádiva da humanidade para Deus em prol da conquista da vida eterna, através da sua *performance*, Dona Cidinha utiliza a forma cristalizada no senso-comum para afirmar a sua condição de representante do grupo diante do sobrenatural.

Quando, aos treze anos de idade, começou a ajudar na confecção dos andores para as festas locais, já começou também a assegurar a sua posição na estrutura organizacional da Festa. Durante os seus dois anos como aprendiz, adquiriu a habilidade técnica necessária à confecção dos artefatos rituais, aprimorando-se depois ao longo dos anos, na prática. Mas em 1944, aos 15 anos de idade, ao confeccionar seu primeiro andor sem orientação, expôs à comunidade a sua capacidade artística própria: como "agradou à população", passou a ser continuamente solicitada para confeccionar outros, de modo que hoje já produz aproximadamente quinze artefatos por ano para as muitas festas e procissões de Santa Rita.

Por sua vez, Dona Cidinha procura ativamente manter a sua imagem de pessoa dotada, tornando as suas confecções cada vez mais elaboradas, mais numerosas e sempre diferentes, seja aumentando o número de motivos repetitivos que enfeitam os andores, seja aumentando o número de "destaques" e andores, seja reciclando

material coletado ao longo dos anos. Desta forma, faz com que se torne cada vez mais difícil surgir alguém com a mesma capacidade, reforçando a sua imagem de "escolhida", enquanto, concomitantemente, parece que está se sacrificando ainda mais para assegurar a vida eterna aos membros da comunidade.

Os exemplos nesse sentido são inúmeros. Note-se que, para cada cortejo, Dona Cidinha idealiza uma nova ala para enfeitar o "santo do dia" daquela procissão. Nas procissões seguintes, continua incorporando a mesma ala, apesar desse grupo passar a enfeitar um andor menos prestigioso. O efeito cumulativo é marcante sendo que não é mais possível enquadrar todos as alas já idealizadas numa só procissão. Isto, então, lhe permite variar o visual dos cortejos, selecionando grupos diferentes de um evento para o outro, o que demonstra à população a sua incrível capacidade criadora.

Dona Cidinha também se assegura da sua posição limitando o aprendizado de suas auxiliares, de modo a eliminar qualquer espécie de concorrência. Assim, por exemplo, em certa ocasião ela dizia que sentia muito a falta de iniciativa de sua principal auxiliar — afirmação que viria a repetir inúmeras vezes ao longo da pesquisa. Contudo, chegando alguns minutos depois à igreja, onde a ajudante havia tomado a iniciativa de "dispor" as flores num andor, vimos que Dona Cidinha, não aprovando a opção da auxiliar, tirou cada flor e reiniciou o serviço.

Estes são alguns aspectos da atuação de Dona Cidinha que permitem compreender como mesmo a expressão mais individualizada do seu "dom", pessoal e intransferível, através do qual demonstra na forma do "sacrifício", sua "obediência", em sua condição de "escolhida", pressupõe e ao mesmo tempo reelabora toda uma teia de relações sociais e de poder, por ela cuidadosamente articuladas para que se possa produzir sua *performance* na Festa. No entanto, não é apenas a esse nível que a condição de *performer* competente permite a Dona Cidinha manter e aumentar o seu prestígio junto à comunidade.

Um andor muito trabalhoso pode chegar a custar até 35 ORTNs, como o andor do Divino, enquanto um andor mais barato pode ser confeccionado por 20 ORTNs, o que, mesmo assim, é bem caro, levando-se em conta que a renda média da população de Santa Rita mal ultrapassa 7 ORTNs por mês. Além desses gastos, há também os custos da indumentária ritual para as alas novas de cada procissão. As vestimentas para cada uma das 20 meninas que carregavam cestos de flores do andor do Divino em 1983 custaram em torno de 8 ORTNs. É possível que os gastos anuais, só para a promoção das procissões da cidade, ultrapassem 28.000 ORTNs. E quem arca com esses custos e por que?

Os andores patrocinados pelos festeiros são financiados com os fundos arrecadados entre os devotos, mas alguns andores são financiados por uma só família, em cumprimento de uma promessa, ou como forma de colaboração espontânea a favor da alegria do povo na festa. Outros são doados por equipes de pessoas com o mesmo nome do santo homenageado, ou pela irmandade da qual o santo é padroeiro. A indumentária dos "destaques" novos é sempre financiada pela família da criança ou

adolescente que desfila.

Em conseqüência desse sistema de doação, o financiamento dos artefatos fica por conta de toda a população, mas o financiamento individual de alguns objetos rituais se limita à aquelas famílias com condições econômicas mais elevadas, pois só esses membros da comunidade teriam os meios de arcar com tais custos. Em conseqüência, a maioria dos doadores individuais pertence à elite local. Uma doação de uma equipe ou de uma irmandade indica, paralelamente, a condição econômica inferior dessas pessoas. Na relação de doadores, então, seja dos andores, seja da indumentária ritual, a procissão demarca as distinções entre "aqueles que têm" e "aqueles que não têm". Desta forma, o ritual reafirma o *status quo* da elite diante do resto da população: são os membros os principais financiadores dos artefatos rituais das procissões, enquanto o resto da comunidade aprecia o cortejo, como uma dádiva dos ricos, que assim se sacrificam em favor da vida eterna de todos.

Parece haver, contudo, uma relação nítida entre a maioria das pessoas que contribuem para os cortejos, principalmente tratando-se dos "destaques", e a sua proximidade social com Dona Cidinha. São, muitas vezes, parentes, compadres ou pessoas que estão vinculadas de alguma forma aos trabalhos da paróquia sob sua responsabilidade. Todos os doze apóstolos que seguem a Procissão em 1983 participam da Cruzada Eucarística, entre os quais havia dois dos 84 afilhados de Dona Cidinha<sup>7</sup>. Quase todas as meninas com cestos de flores participam de atividades por ela promovidas, as mais velhas na Cruzada e as mais novas no catecismo. Também quase todos os seus sobrinhos já participaram dos cortejos com algum papel ritual destacado, inclusive os que não moram em Santa Rita e a maioria dos seus afilhados, quase todos membros da elite<sup>8</sup>, já participaram dos cortejos com papéis rituais, muitos até em diversas ocasiões, cada vez com uma vestimenta diferente.

Comenta-se muito na cidade que "todo mundo já passou pelas mãos dela". Mas neste "todo mundo" há algumas limitações. Parece que a demarcação se estabelece a partir das diferenças sócio-econômicas, já que praticamente todos os seus afilhados e os membros da Cruzada Eucarística pertencem à elite. É também, predominantemente entre essas crianças, que recruta os participantes para muitas de suas atividades. Dando preferência às aquelas crianças e suas famílias, aumenta também o seu prestígio na comunidade, pois aqueles que querem afirmar-se no contexto da cidade através das procissões, aumentarão as suas chances vinculando-se de alguma forma a Dona Cidinha.

Mas a atuação de Dona Cidinha não se limita a

<sup>6</sup> Digo representações simbólicas, pois tende-se a atribuir um "dom" não só aos artistas, como também aos Chamans, e até em alguns casos aos esportistas.

<sup>7</sup> Charles Wagley constatou que, na comunidade de Itá, Amazônia, o número de afilhados de um membro da comunidade tende a indicar o grau de prestígio social desse indivíduo. Quanto maior o número de afilhados, maior o reconhecimento do padrinho/madrinha (1957, p. 221).



privilegiar essa classe social. As irmandades, como a Pia União das Filhas de Maria, a Congregação Mariana e a Irmandade de São Benedito, são compostas predominantemente por pessoas da classe de renda mais baixa. Através da doação de andores por essas entidades, o grupo participa dos donativos materiais do cortejo, mesmo sendo a colaboração relativamente pequena. Ainda mais, os membros das irmandades acompanham as procissões em posições destacadas, uniformizados e enfileirados ao lado dos andores. As crianças desse grupo também participam dos cortejos em posições de destaque ritual, muitas no papel de anjinhos. As roupas doadas à igreja pelos "destaques" de procissões anteriores lhes são emprestadas, para que possam cumprir as promessas feitas pelas suas mães.

Assim como se constata uma relação entre as famílias da elite que participam das procissões e a sua proximidade em termos de influência junto a Dona Cidinha, parece haver uma relação entre os membros da classe de baixa renda com maiores privilégios nos cortejos e o fato de estarem igualmente próximos dela. Ou seja, parece ser mais fácil para uma criança que participa ativamente das promoções eclesiais, como o catecismo ou até mesmo a Cruzada Eucarística, adquirir uma posição especial durante uma procissão, qualquer que seja sua origem social. Assim, entre os doze apóstolos que "enfeitavam" o andor de Nossa Senhora em 1983 havia, além dos afilhados de Dona Cidinha também dois meninos da classe desprivilegiada da cidade, ambos membros da Cruzada Eucarística. Quase todos os anjos e damas com roupas emprestadas na Procissão participavam de alguma atividade religiosa sob a influência de Dona Cidinha. Na grande maioria dos casos, as mães destas crianças estavam também vinculadas a uma das irmandades adultas. São também, grosso modo, estas as famílias que mais se beneficiam com as doações, tanto de comestíveis como de brinquedos, que Dona Cidinha, algumas vezes conjuntamente com a Igreja, promove em ocasiões especiais. É, portanto, bastante provável que muitas famílias pobres da cidade procurem frequentar ao máximo as atividades eclesiais, a fim de obterem posições privilegiadas nas procissões e benefícios materiais na forma de donativos, além de utilizarem este espaço para a afirmação de sua fé.

### A GLÓRIA DO SACRIFÍCIO

Não por acaso, portanto, foi invocado o marianismo na explicação das atividades de Dona Cidinha. Através das múltiplas direções em que elas se desdobram, vê-se como, numa articulação horizontal, Dona Cidinha, pertencente ela própria à elite de Santa Rita, se utiliza de suas funções para reforçar a posição da sua classe

social na cidade, servindo-se das crianças da elite como "destaques" em vestimentas riquíssimas, e confeccionando os andores financiados por este grupo. Há, nesta relação, uma troca de benefícios, por assim dizer: a elite reconhece o seu "dom", e através do seu trabalho sacrificado, consolida-se o *status quo* deste grupo. Por outro lado, é ainda a mesma imagem marianista que utiliza nas suas transações verticais, com os membros das classes de baixa renda da comunidade, que transforma também em aliados permitindo a sua participação no cortejo, além de conferir-lhe outros benefícios.

Poder-se-ia pensar que essa "lógica do dom" pela qual se pauta a conduta de Dona Cidinha, pela própria natureza da *performance* no qual se realiza, se limitaria exclusivamente à sua influência na esfera religiosa. No entanto, além das suas atividades habituais na Festa, Dona Cidinha sempre procurou novas formas de "sacrifício", aumentando cada vez mais essa esfera de influência. Há, por assim dizer, um *continuum* nesse caminho, que pode ser percebido desde a sua infância, quando, na Cruzada Eucarística, organizava teatrinhos com suas colegas. Aos 15 anos, assumiu a zeladoria da Cruzada, cargo que ocupa até hoje<sup>9</sup>. Mais tarde, passou a organizar as "danças folclóricas" das festas da cidade e, ao ingressar no curso ginasial, aos 29 anos, assumiu a responsabilidade pelas festas cívicas da escola, dando continuidade a sua colaboração nestas atividades enquanto seguia o curso normal. Enfim, a partir de 1962, seu emprego no INPS também lhe proporcionou novas formas de atuação na comunidade, providenciando assistência àqueles de seus membros com problemas ligados à instituição. Com o emprego, vieram contatos com entidades que doam brinquedos e bens comestíveis para distribuição entre populações carentes, os quais passou a distribuir na igreja e da porta de sua casa. Terminando a faculdade de Educação Artística com mais de 40 anos, incorporou às suas atividades o magistério em duas escolas normais.

A sua posição de destaque, tanto na esfera eclesial como em relação aos seus serviços assistencialistas para com as camadas de baixa renda da comunidade, fez com que a ARENA-1 local a considerasse candidata a vereadora nas eleições de 1970. Sem se dedicar à campanha, elegeu-se como a segunda mais votada. Embora Dona Cidinha afirme que a estrutura administrativa da cidade não permite muita flexibilidade por parte dos políticos, no seu depoimento, indicou que suas principais preocupações durante o seu mandato se relacionavam com a melhoria das condições de vida do município: a limpeza das ruas, "casa pra gente pobre morar", a doação de uma rua para a construção de uma maternidade, melhor atendimento médico, etc. — em suma, as mesmas preocupações "maternas" refletidas nos depoimentos das mulheres-prefeitas na pesquisa de Eva Alterman Blay (1979).

Diante do sucesso anterior, em 1982, Dona Cidinha candidatou-se novamente a um cargo político: vice-prefeita pelo PDS-1. Não foi eleita, apesar de muitos habitantes da cidade afirmarem que certamente ganharia a eleição se tivesse sido candidata a prefeita. Embora não tenha vencido, a comunidade esperava que através de um cargo político, seus "sacrifícios" abrangeriam um campo ainda maior: "É que homem na política briga

muito e não faz nada". Quem sabe, nas próximas eleições Dona Cidinha se candidate tornando-se prefeita de Santa Rita. . .

Assim, *performer* competente reconhecida pela sua atuação na Festa Dona Cidinha faz dessa habilidade o principal instrumento de sua projeção social, no reconhecimento da comunidade como um todo. Mostrando tangivelmente à população a sua "insubstituível" capacidade artística, mostra também o quanto se sacrifica para obedecer a Deus. Incluindo, entre os seus sacrifícios, outras atividades, tanto na esfera religiosa como no domínio público-secular, aumenta ainda mais o espaço de sua atuação beneficente. O seu "dom", doado pelo "Dom", torna-a escrava do "dom", e em conseqüência, do "Dom", exigindo que a sua atuação compreenda a constante doação de si própria para o benefício da comunidade de Santa Rita, seja na conquista da vida eterna, seja na perpetuação da vida terrestre.

Na Procissão do Divino Espírito Santo, o cortejo de maior importância da cidade de Santa Rita, amalgamam-se as manifestações de marianismo na figura de Dona Cidinha, servindo, portanto, sua atividade nessa ocasião de exemplo simbólico de sua atuação com relação à comunidade durante todo o ano. Neste evento, dá a maior manifestação do seu "dom", distinguindo-se em meio ao resto da população da comunidade, mas permitindo, por outro lado, que ela novamente se amalgame em um mesmo todo, através da Procissão, cuja função principal é a de restabelecer o relacionamento da reciprocidade com a entidade divina, procurando perpetuar a vida de todos os devotos, sem distinção de classe. Essa oração pública dos fiéis de Santa Rita, todos iguais diante de Deus, passa a ter uma função unificadora também para a comunidade como um todo. Ao afirmar a humanidade dos devotos da cidade, apresenta uma comunidade que pode estruturar-se hierarquicamente na terra, mas que, no céu, é igualitária.

Como o produto do sacrifício da mulher atrás da Festa tem a tangibilidade de uma *performance*, por apresentar publicamente a habilidade de Dona Cidinha no manuseio do código do senso-comum da comunidade, toda ela se volta para essa manifestação do seu dom, contemporaneamente ao ato da oração coletiva. Ao passo que muitas das suas atividades se limitam a indivíduos ou pequenos grupos, a Procissão possui o "poder das massas". Não é, pois, uma coincidência que o poder assim conquistado possa transferir-se diretamente para a defesa pública. No evento da Festa, e principalmente na Procissão, a sua *performance* reforça a po-

sição de alguns membros da comunidade, mas abre um espaço para a participação de todos. Deste modo, afirma a "igualdade" de todos os membros da comunidade, levando-se ao sentimento de unidade e igualdade grupal — os fiéis diante de Deus. Se existirem desigualdades e injustiças na sociedade, elas poderão ser corrigidas por um assistencialismo que apenas restabelece a ordem igualitária de Deus na face da terra.

Controlando a Procissão em Santa Rita Dona Cidinha — a "senhora do Divino" — encontrou um veículo muito poderoso para afirmar a sua própria distinção na comunidade. Não só a glória de Dona Cidinha é seu sacrifício: seu sacrifício também é sua glória.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAHAMS, R. Personal power and social restraint in the definition of folklore. In: PAREDES & BAUMAN, org. *Toward new perspectives in folklore*. Austin, University of Texas Press, 1975. p. 16-30.
- ABRAHAMS, R. & BAUMAN, R. Ranges of festival behavior. In: BABCOCK, org. *The reversible world*. Ithica, N.Y., Cornell University Press, 1978. p. 193-208.
- ARANTES, A.A. A Sagrada família: uma análise estrutural do compadrio. *Cadernos IECH*, 5, 1975.
- ARAÚJO, A.M. de. *Folclore Nacional*. São Paulo, Melhoramentos, 1964.
- AZZI, R. *O catolicismo popular no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1978.
- BAUMAN, R. Verbal art as performance. In: BAUMAN, org. *Verbal art as performance and other essays*. Rowley, Mass., Newbury House, 1977. p. 3-58.
- BLAY, E.A. The political participation of women in Brazil. *Sings*, 5(1):42-59, 1979.
- BRAGA, T. *O povo português nos seus costumes, crenças e superstições*. Lisboa, Livraria Ferreira, 1885.
- BRANDÃO, C.R. *Cavalhadas de Pirenópolis*. Goiânia, Oriente, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Sacerdotes da Viola*. Petrópolis, Vozes, 1981.
- DANTAS, B.G. *A taieira de Sergipe*. Petrópolis, Vozes, 1972.
- FELDMAN-BIANCO, B. *Sex, class and power: women's role in Brazilian local level politics*. 1976. mimeo.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- HÄGGLUND, B. *História da teologia*. Porto Alegre, Concórdia, 1966.
- LEACH, E. Nascimento Virgem. In: MATA, R., org. *Edmund Leach*. São Paulo, Ática, 1983. p. 116-38.
- MORAES FILHO, M. *Festas e tradições populares do Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1979.
- REILY, S.A. Nossas Senhoras: o modelo e as cópias. *Comunicação e Sociedade*, 12:65-77, 1984.
- SMITH, R.J. *The art of the festival*. Lawrence, University of Kansas Press, 1975.
- SPADLING, W. *Tradições e superstições do Brasil*. Rio de Janeiro, Organização Simões, 1955.
- STEVENS, E.P. Marianismo: the other side of machismo. In: PESCATELLO, org. *Female and male in Latin America*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1973. p. 89-101.
- TINHORÃO, J.R. *Música Popular, um tema em debate*. Rio de Janeiro, Saga, 1966.
- TURNER, V. *O processo ritual*. Petrópolis, Vozes, 1974.
- WAGLEY, C. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*. São Paulo, Nacional, 1957.
- ZALUAR, A. *Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.
- ZÖCKLER, O. Mary, mother of Jesus Christ. In: JACKSON, org. *The new Schaff-Herzog encyclopidia of religious knowledge*. Grand Rapids, Michigan, Baker Book House, 1950. v. III, p. 220-25.

<sup>8</sup> Em suas pesquisas, Antônio Augusto Arantes percebeu que o papel de padrinho/madrinha tende a ser exercido por pessoas do mesmo nível sócio-econômico da família da criança a ser batizada (1975, p. 16-17).

<sup>9</sup> É interessante notar que, no final de maio (mês de Maria), comemorou-se em Santa Rita, o Jubileu dos 40 anos de Dona Cidinha como zeladora da Cruzada Eucarística. As festividades se prolongaram por cinco dias, incluindo, nesse período, a data da coroação da Santa, no último sábado do mês.