

A Festa Preta do Lagarto

INTRODUÇÃO

Talvez o título escolhido para esse texto possa despertar certa curiosidade, e eu espero mesmo que sim. A festa de que trata o título é em louvor a São Benedito. Ela aparece adjetivada de preta, por ser tradicionalmente, e nesse caso não foi diferente, uma devoção particularmente identificada com a população negra no Brasil, desde os tempos da Colônia. E esta festa preta de que tratarei neste artigo, acontecia na pequena vila de Nossa Senhora da Piedade do Lagarto, agreste-sertão da província de Sergipe. Cidade que ficou depois conhecida apenas por Lagarto, daí o dito Lagarto do título. As cerimônias festivas, objeto desse artigo, serão analisadas a partir de fontes dispersas na segunda metade do século XIX.

Tendo como fonte principal a descrição feita por Mello Moraes Filho, e de forma subsidiária as informações sobre a festa de São Benedito que constam no Termo de Compromisso e no Livro de Receitas e Despesas da Irmandade promotora da festa, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Este trabalho buscará, a partir de uma perspectiva antropológico-histórica, destacar e analisar a festa do santo de tez escura a partir da discussão das categorias conceituais como: religião, identidade étnica e ritual.

As aproximações entre a Antropologia e a História vinham sendo ensaiadas desde a década de 1950, e entre a História e a Antropologia podemos dizer que de certo modo desde a Escola dos Annales. Mas a intensidade do diálogo entre estas disciplinas se deu, de fato, a partir da década de 1970. E daí em diante, muitos foram os ganhos para ambas as áreas do conhecimento. Só para citar algumas: “a alteração no sentido de aculturação e de tradição, com a priorização das ideias de circulação, apropriação e ressignificação cultural, valorizando não apenas as atuações, mas também os interesses e os significados que os povos e indivíduos atribuíam às mudanças por eles

experimentadas.”¹ Este trabalho pretende se inserir nesta vertente, seguindo um caminho na direção apontada pelo diálogo entre História e Antropologia. Ou seja, buscando não juntar, sobrepor a análise antropológica à histórica, mas sim, articular os conhecimentos duma ciência à outra.

E A FESTA COMEÇA ...

As comemorações em louvor ao santo aconteciam em três etapas diferentes, três momentos distintos: no primeiro acontecia o cortejo do mastro consagrado a São Benedito; tinha ainda o momento da missa cantada na igreja e por fim a procissão que terminava numa animada quermesse com fogos de artifícios e a realização de leilões e loterias. Neste trabalho, buscarei centrar-me no prólogo da festa solene, no cortejo que antecedia a missa.

Celebrado oficialmente, com missa cantada na igreja matriz, aos seis dias do mês de janeiro, a devoção a São Benedito parece ter sido bem difundida e muito popular na Vila do Lagarto. Além do relato de sua festa espetacular, muitos bebês, principalmente, filhos de escravos, receberam seu nome na pia batismal². O Santo também é o único que possui uma imagem nas duas igrejas da cidade, na Matriz, dedicada a Nossa senhora da Piedade e na capela de Nossa Senhora do Rosário³. De fato, a imagem do santo esteve relacionada às camadas mais pobres, e aqui no Brasil,

¹ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. História e Antropologia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo. *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. pp. 156-157.

² SANTOS, Joceneide Cunha dos. **Entre farinhadas, procissões e famílias**: a vida de homens e mulheres escravos em Lagarto, Província de Sergipe (1850-1888). Salvador, 2004. Dissertação (mestrado em História). UFBA. p. 76.

³ As imagens tanto da Matriz, como da capela são do século XIX. A primeira tem traços mais refinados, já a segunda sugere ter sido confeccionada por um santeiro não especializado. Vide *O Inventário Nacional dos Bens Móveis e Integrados Sergipe\Alagoas*. Módulo II. Vol 12. São Benedito(1): SE\ 02-0038.0031. São Benedito(2): SE\02-0038.0039.

houve uma particular identificação entre a população negra, a escrava principalmente, e sua devoção⁴.

A história de vida do santo pode ser um meio explicativo. Segundo sua hagiografia, São Benedito nasceu na Sicília, numa pequena aldeia agropastoril. Ele era filho de pais escravos africanos que tinham se convertido ao Cristianismo. No entanto Benedito teria nascido liberto devido a uma promessa que foi feita pelos senhores de seus pais. Com 21 anos de idade, o jovem Benedito tornou-se eremita, e aos 38 anos ingressou na ordem dos Frades Menores, de observância franciscana. Isto por conta de uma determinação papal, que obrigava os eremitas a dispersarem-se ou ingressarem em ordens religiosas. Na ordem ele foi recebido como irmão leigo, exercendo a função de cozinheiro, depois de guardião do convento de S. Maria, em Palermo, além de vigário do convento e mestre dos noviços. Retornando novamente a função de cozinheiro. Morreu aos 63 anos, em 1589, sendo canonizado somente em 1807⁵.

São os atributos relacionados à postura e ao comportamento (abnegação e humildade) de São Benedito que fazem dele uma espécie de tipo ideal a ser difundido pela Igreja Católica. Note-se que o Santo assume uma representação de servo. São suas características de humilde, obediência e resignação que o notabilizam, que o santificam. E no intento de incluir as populações africanas e afrodescendentes na construção de uma Cristandade⁶, a Igreja estimulou o culto a santos como: Santo Elesbão, Santa Efigênia, Nossa Senhora do Rosário, Santo Antônio do Categeró e São Benedito.

⁴ PINTO, Tânia Maria de Jesus. **Os Negros cristãos católicos e o culto na Bahia Colonial**. Salvador, 2000. Dissertação (mestrado em História). UFBA. pp. 84-108.

⁵ **Vida dos Santos de Butler**, vol IV, Petrópolis: Vozes, 1984, p. 48-49. Esta obra foi publicada pela primeira vez em 1756-59, foi revista em 1926-38 por Herbert J. Thurston, S. J. e em 1956 por Herbert Thurston e por Donald Attwater.

⁶ Aqui me refiro a Cristandade como um conjunto de relações entre Estado e Igreja, pelos quais ambos se legitimam no interior de uma determinada sociedade. Falar da construção de um sistema de Cristandade é considerar todas as injunções econômicas e sócio-culturais que influenciaram na constituição entre das relações entre Igreja e Estado. In: OLIVEIRA, Anderson José M. de. **A Santa dos pretos: apropriações do culto de Santa Efigênia no Brasil colonial**. Afro-Ásia, Salvador, nº. 35, 2007. p. 237.

É certo que a religião não ocupava uma posição marginal nas sociedades na América portuguesa, uma vez que já em Portugal, a religião tinha papel extremamente importante⁷. Freyre em 1963, por exemplo, pontua que a centralidade da religião no mundo português, e ibérico de modo geral, é algo marcado inclusive na concepção de tempo desses povos e nas sociedades por eles formadas. Embora esse texto tenha ganhado notoriedade principalmente – e crítica também - por conta do tom escrachadamente elogioso ao modo de colonização dos ibéricos, é a abordagem que Freyre faz da relação do homem ibérico com o tempo que ganha destaque aqui. Nas palavras do autor...

It seems that the Christian calendar has been followed for centuries by the Iberian Catholics in a way that has meant an intimate association of the ritual meaning of religious, popular festivals with a whole conception of life: exactly the conception of life that has made it possible for the Iberian or Hispanic man to find something in common between his feeling for time and the Chinese, the East Indian, the African, the Amerindian feelings for time.⁸

Considerando, portanto o lugar e a importância da religião, inclusive na sociedade da pequena vila do Lagarto, tem lugar agora, antes de seguirmos com a descrição e análise da festa propriamente dita, uma breve discussão acerca da natureza do fenômeno religioso, sua definição e constituição.

Com o objetivo de encontrar as causas sempre presentes de que dependem as formas mais essenciais do pensamento e da prática religiosa, Durkheim analisou formas elementares de prática religiosa, e constatou que a existência duma ordem sobrenatural e/ou mesmo de uma divindade não podem ser pontuadas enquanto fator sempre

⁷ Pose-se afirmar que o caráter central do sentimento religioso em Portugal esteve presente desde sua origem. Tratando do caráter específico da sacralidade real em Portugal, que teria sido forjada na luta contra os inimigos da Cristandade, Hermann aponta o "milagre de Ourique" como o mito fundador da configuração do reino português. HERMANN, Jaqueline. **No Reino do Desejado**. A Construção do Sebastianismo em Portugal (séculos XVI e XVII). São Paulo: Cia. das Letras, 1998. P. 148-149.

⁸ FREYRE, Gilberto. *On the Iberian Concept of Time*. The American Scholar, Vol 32, Nº 3 (Summer, 1963), p. 419. Published by: The Phi Beta Kappa Society. Article Stable URL: <http://www.Jstor.org/stable/41210059>

recorrente e necessário para a constituição do que pode ser considerado como religião. Para Durkheim, a religião é sobremaneira algo social. Assim, as representações religiosas são representações coletivas que expressam realidades coletivas. A religião teria contribuído não apenas para produzir conhecimentos, mas também para formar o modo como esses conhecimentos são elaborados, ou seja, para a configuração, formulação das chamadas categorias do pensamento, como tempo, espaço, causalidade e etc.⁹

O caráter coletivo, social da religião postulado por Durkheim também está presente em Cliford Geertz, bem como o aspecto de representação efetiva da realidade. Para ele, a religião seria :

Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de factualidade que as disposições e motivações parecem seguramente realistas¹⁰.

Há que se ratificar, que neste esquema de definição existe uma relação dialógica entre um determinado modo de viver e um tipo de metafísica específica. Sendo assim, o pensamento religioso ajuda os homens a efetivar sua capacidade de criar, de dar respostas, sua habilidade de produzir interpretações sobre o mundo. E ao mesmo tempo se apoia nessa realidade criada, há, portanto, uma relação de empréstimo de autoridade entre estilo de vida real e formulações do pensamento religioso. Para o autor essa congruência¹¹ revela um caráter cultural da religião¹¹.

⁹ DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 36-39.

¹⁰ Geertz, Cliford. "A religião como sistema cultural". A interpretação das culturas. LTC, 1989. p. 68.

¹¹ A proximidade das definições conceituais entre cultura e religião dá conta dessa perspectiva. Pois para Geertz a cultura é definida como um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas e expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. (Op cit, p. 66)

Vê-se que tanto para Durkheim quanto para Geertz, a religião é caracterizada como um fenômeno que se realiza efetivamente no âmbito social e que é potencialmente capaz de engendrar modos de concepção, de interação e/ou interpretação do mundo e da vida coletiva. Pensar a partir dessas relações ajuda a problematizar a iniciativa da evangelização. A tarefa da conversão – e aqui vou me restringir ao caso dos povos africanos e de seus descendentes, os na condição de escravizados, principalmente – pode se revelar como uma via de compartilhamento de expectativas de modelos de ser, de estar e de se colocar no mundo.

Expectativas de um projeto que, de acordo com as relações de poder e dominação inerentes ao escravismo, visava em primeira e última instância os interesses do colonizador, do senhor. Mas que muitas vezes não foi concretizado com a eficácia desejada, uma vez que o conteúdo transmitido (os dogmas e conhecimentos da religião) pode acabar sendo lido e relido, apropriados e re-apropriados a partir também das experiências e da agência dos grupos subalternos. E geralmente foi o acabou acontecendo por toda a parte.¹² O ritual festivo promovido pela irmandade do Rosário em Lagarto pode ser considerado como um exemplo, nesse sentido? Para tentar saber, vamos à festa!

Fechando o ciclo das janeiras, a festa oficial de São Benedito tinha, como disse antes, lugar na Matriz de Lagarto no dia 6 de janeiro. Mas a festa de que me ocuparei aqui começava uns dias antes, mais precisamente no dia primeiro de janeiro. Num dia de céu claro, imagino eu, pela época do ano, os festeiros de São Benedito iam até o Largo do Rosário para retirar um mastro bem alto e pesado consagrado a este santo, que ficara lá fincado desde a festa do ano anterior. Lá em cima, no topo do mastro, flinando tranquilamente tinha uma abandeira branca com a figura do homenageado. Melo Moraes

¹² Para citar alguns exemplos em que a conversão ao Catolicismo implicou processos de apropriação e ressignificação: OLIVEIRA, Anderson José M. de. *A Santa dos pretos: apropriações do culto de Santa Efigênia no Brasil colonial*. Afro-Ásia, Salvador, n.º. 35, 2007. p. 237. MELLO E SOUZA, Marina. *Santo Antônio de nó-de-pinho e o Catolicismo Afrobrasileiro*. Tempo, Rio de Janeiro, 7letras, 2002, v. 6, n. 11, pp. 171-188.

Filho, afirma ainda que esta “folia, esta festança preliminar era exclusivamente dos negros”.

Se havia ou não essa exclusividade, as outras fontes disponíveis não dão conta de confirmar claramente. Diante disso, vamos ao que os indícios podem informar. Há, por exemplo, sinais que apontam para uma posição marginal desta devoção ao santo negro na irmandade. No termo de compromisso da irmandade¹³, por exemplo, na seção sobre as ocasiões festivas, apenas a festa em louvor a Senhora do Rosário é citada. A única menção sobre a festa de São Benedito está já no fim do documento, lá nas disposições finais. E enquanto a festa de São Benedito pode contar somente com o dinheiro de seus esmoleres fieis. A festa de Nossa Senhora do Rosário recebe o financiamento direto da Irmandade. Numa análise dos depósitos recebidos como doação, por exemplo, é possível perceber certa diferença entre a bolsa da padroeira da irmandade promotora da festa, a Virgem do Rosário, e a bolsa de São Benedito.

A seguir um pequeno quadro demonstrativo que informa sobre os investimentos direcionados às bolsas de Nossa Senhora e São Benedito durante os anos de 1874 e 1875¹⁴ a partir do livro de receitas e despesas da irmandade do Rosário de Lagarto¹⁵. Num total de quarenta e oito doações recebidas neste período, apenas dezoito tiveram sua destinação especificada. Destas, cinco foram para Nossa Senhora do Rosário e treze para São Benedito. Vejamos no quadro a soma total destas doações identificadas.

Tabela 1 - Doações feitas para Nossa Senhora do Rosário e para São Benedito (1874/1875)

Doações feitas por não irmãos à	Doações feitas por não irmãos
---------------------------------	-------------------------------

¹³ IHGES: Termo de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da villa do Lagarto. In: Compilação das Leis Provinciais de Sergipe, sancionadas e publicadas nos anos de 1835 – 1880. Nº. 17 A. vol I. p. 433 - 442). Ref. 555816.

¹⁴ A escolha por esse espaço temporal para a feitura dessa pequena amostragem foi feita levando em consideração o fato de estes anos terem as doações recebidas e as esmoladas tiradas mais bem identificadas.

¹⁵ AGJSE: Livro de Contas, Receitas e despesas Da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Lagarto, Cartório do 2º. Ofício de Lagarto, RG: 1289.

bolsa de Nossa Senhora do Rosário	para a bolsa de São Benedito
59\$000 (<i>cinquenta e nove mil reis</i>)	33\$600 (<i>trinta e três mil reis e seiscentos</i>)

Vê-se que as doações para o santo, mesmo tendo uma frequência 80% maior em relação às doações para a Virgem do Rosário, não conseguem angariar mais fundos. São doações mais recorrentes, porém em valores baixos. O que pode ser um indício sobre o perfil dos devotos do santo. Um perfil de pessoas com menos recursos, mais pobres, talvez escravos e libertos em sua maioria.

Outra pista que sugere que claramente que a devoção ao santo preferido pelos escravos ocupava uma posição de margem dentro da referida irmandade é a diferença considerável nos investimentos para a promoção da festa. Tomemos por exemplo o ano de 1873:

Tabela 2 - Despesas para a festa de Nossa Senhora do Rosário

Período	Descrição	Valor
1873	- Limpar e caiar da frente da igreja	2\$280
	- Armador da festa	2\$000
	- Ao leiloeiro	2\$000
	- Objetos comprados para o leilão	11\$000
	- Incenso e ornamento de (...) na frente da igreja	1\$000
	- 1 algre de cal	3\$600
	- Música de barbeiros	4\$000
	- Sacristães	3\$000
	- Aos padres	10\$000
	- Música	16\$000
	- Pra a ceia	12\$000
Total	-----»	64\$880

Tabela 3 - Gastos com a festa de São Benedito

Período	Descrição	Valor
1873	- Compra de velas para o terço	1\$000
	- Lavagem de capas	1\$400
	- Ilegível	1\$840
Total	----->>	4\$240

A partir dessa comparação, percebemos que o dinheiro investido pela irmandade na festa de São Benedito não chegou nem a 7% do montante gasto na festa de Nossa Senhora do Rosário. Havia, portanto, distinções bem claras entre uma festa e outra. E de acordo também com o relato de Mello Moraes Filho, há que se considerar que muito provavelmente esta devoção abarcava a população negra de Lagarto, e entre esta, principalmente os cativos.

Voltemos à folia! Vestidos como de costume para a ocasião, orgulhosos de seu padroeiro, os devotos arrancavam do chão do Largo do Rosário o enorme e pesado caibro, e o levavam carregado em procissão pelo entorno da igreja e pelas ruas da cidade, cantando e dançando, despreocupados. Melo Moraes diz ainda em seu registro que os escravos eram liberados por seus senhores para irem folgar com os seus nesta festa. A festa constituía, portanto, um importante ritual no calendário religioso lagartense, que dificilmente conseguiria a indiferença, seja dos homens e mulheres livres, libertos ou dos escravos.

A festa é pensada aqui como um ritual, na medida em que é uma atividade simbólica ao contrário do comportamento instrumental do dia-a-dia¹⁶. E também porque ela emerge dentro de um grupo que reunido, e também porque evoca maneiras de agir que se destinam a manter ou a refazer estados mentais¹⁷. Ora, o festeiro de São

¹⁶ ASAD, Talal. Toward a genealogy of the concept of ritual. In: Genealogies of the Religion: discipline and reasons of power in the Christianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993. p. 55.

¹⁷ DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa. São Paulo: Paulinas, 1989. p. 38-39.

Benedito, se realizava enquanto devoto festivo ao estar entre os seus iguais. Constituíam um grupo reunido, e festejar o santo de um modo bem específico frente aos outros, como eles faziam, poderia funcionar como um meio de fazer\refazer laços de identidade, de solidariedade, ou noutras palavras, “estados mentais”, como sugere Durkheim.

A festa era uma interrupção no cotidiano. O cortejo alegre e barulhento que desfilava pelas ruas da cidade mostrava originalidade, exibia o modo de viver a religião à maneira do povo negro. No cortejo havia negras trajadas de branco, um rancho de mulatas Taieiras¹⁸ e muita gente. Mas a animação não ficava apenas a cargo das mulheres, os homens dos Congos também entoavam suas músicas para a alegria dos foliões. Eles cantavam:

Meu São Benedito

É santo de preto

Ele bebe garapa,

Ele ronca no peito!...

Também cantando, o grupo das Taieiras a isto respondiam...

Inde ré, ré, ré,

Ai! Jesus de Nazaré!...

A presença dos *Congos* na festa mostra a força e o vigor da presença negra nesta ocasião. Os reinados do Congo e suas cortes festivas foram estudados por Marina de Mello e Souza numa perspectiva transatlântica. A autora pesquisou a presença destes em África e em Portugal, além do Novo Mundo. Para ela, a partir de conexões culturais estes reinados e suas cortes foram forjados enquanto um elemento da cultura e identidade. Uma africanidade que se reinventou na experiência do cativo. Uma festa

¹⁸ As Taieiras eram, e ainda hoje o são, um grupo composto quase sempre exclusivamente por mulheres vestidas de branco. Que costumava se apresentar com seus cantos acompanhados de tambor e ganzás nas festas em louvor de Santos como: São Gonçalo, São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. A primeira referência às Taieiras aparece em Calmon, quando este faz a descrição de uma festa realizada em Santo Amaro da Purificação, em 1760. CALMON, Francisco. Relação das faustíssimas festas. 1982. Rio de Janeiro: Funart.

que a cada ano comemorava o mito fundador de uma comunidade católica negra na qual a África ancestral era invocada em sua versão cristianizada, representada pelo reino do Congo. Para a autora, constituíram-se aí espaços para a (re)construção de identidades e de expressão de poderes e hierarquias¹⁹.

A corte festiva do Congo em Lagarto é, portanto um indício do prevalecimento de matizes da cultura centro-ocidental entre a população negra de Lagarto. Entre os africanos identificados na segunda metade do XIX, os classificados como Angola formam maioria, exigindo também aqueles que eram identificados como Jeje e outros como Nagô. No entanto os africanos constituíam apenas uma pequena parte da escravaria. Os crioulos, escravos nascidos no Brasil, compunham a esmagadora maioria, 95% do total.²⁰

Sobre essas classificações (Angola, Jeje, Nagô) é importante pontuar que são produto da escravidão, eram feitas muitas vezes nos portos de embarque dos homens e mulheres escravizados por seus mercadores. Portanto não correspondem, quase sempre, a origem real destas pessoas, não traduzem o pertencimento que era mantido por esses indivíduos nas aldeias em África. Mariza de Carvalho Soares pontua que essas nomenclaturas de classificação geral, são na verdade nomes de grupos de procedência. Um termo dado pelos comerciantes que equivaliam às áreas do perímetro comercial de escravos, mas que paulatinamente teria sido apropriado e ressignificado pelos africanos na experiência do cativeiro. E que não abarca, portanto, a especificidade do grupo étnico correspondente ao local em que esses africanos declaravam ter nascido, nem contém os significados elaborados por esses africanos na experiência da comunidade autóctone.²¹

¹⁹ SOUZA, Marina de Mello e. Reis Negros no Brasil escravista. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. pp. 208-217.

²⁰ SANTOS, Joceneide Cunha. Idem. pp. 42-44.

²¹ SOARES, Mariza de Carvalho Soares, *Devotos da Cor*. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000, p. 116. _____. A “nação” que se tem e a “terra” de onde vem. Estudos Afro-asiáticos. Ano 26, 2004/2. p. 303-330.

Esses dados são importantes para problematizarmos a questão da formação duma comunidade étnica em Lagarto. Pois se entendermos, como eu aqui proponho, que a identidade das mulheres e homens negros de Lagarto era reconstruída e reforçada também a partir das ocasiões festivas em torno do santo preto, temos que entender que este processo se dava nos moldes propostos por Weber, nos quais a formação duma comunidade se dá considerando mais o interesse comum numa ação, política na maioria das vezes - e que acaba gerando a crença numa afinidade de origem comum - do que na possibilidade de homogeneidade do grupo, de fato.²²

De acordo com essa perspectiva, considero que os homens e mulheres de cor de Lagarto puderam ter elegido a devoção a São Benedito e a participação em sua festa (nessa parte da festa, o cortejo do mastro, principalmente) como um sinal diacrítico, como um critério, um fator para a identificação do pertencimento a uma comunidade étnica, a comunidade negra lagartense. Pensando a partir de Barth, para quem é a fronteira que define o grupo étnico. Uma vez que é ela que em situações de interação vão operacionalizar os processos de exclusão e incorporação, característicos dos grupos étnicos.²³ Afirmo mais uma vez, ser relevante considerar que no caso dos negros lagartenses, a participação na festa em torno e para São Benedito acabou por se tornar um sinal de pertencimento a uma dada comunidade, a um determinado grupo. Para tanto levo em conta a iniciativa e os esforços em meio às dificuldades (inclusive de financiamento, conforme mostrado mais atrás) para a realização da festa. Importante afirmar que não era qualquer santo, era um santo com passado ligado à escravidão, um santo que *“bebia garapa e roncava no peito”*.

A cantiga entoada pelos festeiros, sugere mais uma vez que os negros da vila do Lagarto recorreram à figura do Santo de tez negra para forjar uma identificação, uma identidade. Karacsh propõe uma hipótese de interpretação. Para ela esta canção

²² WEBER, Max. relações Comunitária étnicas. In: _____. Economia e sociedade. Brasília: editora da UNB, 1994. p. 270.

²³ BARTH, Frederick. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2000. pp. 25-36.

proclama certa igualdade, aproximação entre São Benedito e os próprios negros, ou seja, ele, o Santo bebia o que eles bebiam e aceitava suas simples oferendas²⁴. São Benedito era rogado como um “*santo de preto*”. Um santo que como vimos poderia, para esses festeiros, beirar a igualdade das circunstâncias de formação e das condições de vida que eles próprios viviam.

São Benedito está presente na bandeira em cima do mastro, na canção, na intenção dos que contribuem com doações para a festa, no nome de muitos dos filhos dessa gente, enfim, o santo pode ser percebido como um símbolo religioso, ele é um símbolo sagrado. Para Geertz, os símbolos religiosos funcionam para compendiar o *ethos* e a visão de mundo de um povo. E a identificação e a presença frequentemente evocada do santo sugere que ele próprio constituía um símbolo, na medida que pode colaborar pra sintetizar um estilo, uma qualidade de vida, disposições estéticas e morais²⁵.

Após ocupar parte do espaço urbano da vila, o cortejo do mastro fazia o caminho de volta. E a parada final era exatamente o mesmo lugar em que tudo se iniciara, no Largo da Igreja da irmandade do Rosário. O que revela proximidade com uma percepção de tempo tradicional, que ao contrário da concepção ocidental moderna de tempo, marcada como se fosse uma linha pontuada por acontecimentos irreversíveis, constitui um ciclo que termina e recomeça, como que retornando ao mesmo ponto de partida²⁶.

Chegando aí, o dito mastro era fincado e enfeitado novamente, punha-se nele uma nova bandeira de São Benedito e recebia também frutas, garrafas de vinho, caixas de doces, etc. Que lá das alturas aguçariam o desejo do povo miúdo, da molecada. No

²⁴ KARACSH, Mary C. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro**. São Paulo, Companhia da Letras: 2000. p. 324.

²⁵ Geertz, Cliford. “*A religião como sistema cultural*”. **A interpretação das culturas**. LTC, 1989. p. 66-67.

²⁶ CAVALCANTI, Maria Laura. *Os sentidos no espetáculo*. Revista de Antropologia. XV. 45, n. 1, pp37-80. USP: São Paulo, 2002.

dia seis de janeiro, enquanto a procissão se desenvolvia noutros pontos da vila, no largo do Rosário, o mastro untado de sebo, atraía a patuleia. E ao redor do mastro “pretos e pé rapados” promoviam outra festa com muita algazarra e barulho.

Informa-nos o relato que “quando um molecote, para ganhar um prêmio, trepava a custo, subia até mais de meio, e, ao alarido geral, às pateadas, aos assobios, às vaías, escorregava lá de cima, a sentar-se no chão, com as pernas arreganhadas e disfarçando o tombo. A imitação, está claro, era contagiosa; e daí o maior entretenimento para aquela ordem de povo, que preferia este aos outros festejos.” A bagunça organizada pelo populacho os divertia, os inseria numa outra realidade espaço-temporal.

O ritual festivo realizado pelos devotos tinha a capacidade de colocá-los para fora da estrutura, e de fazê-los adentrar na *Communitas*. Para Turner, enquanto a estrutura é tomada como um sistema bem estruturado e frequentemente hierárquico de posições político-jurídico-econômicas, com tipos de avaliações que separam os homens a partir de noções de “mais” ou “menos”. A *Communitas* representa uma sociedade não estruturada e relativamente indiferenciada, uma comunidade de indivíduos iguais²⁷. O rito festivo era capaz de por os foliões em contato com uma atmosfera bem menos rígida hierarquicamente, onde a solidariedade, a identificação comum e a camaradagem tendiam a reger as relações. Proporcionava assim, certa inversão, ou pelo menos descontinuidade na ordem das relações estabelecidas comumente no dia-a-dia. Estar na festa implicava, por exemplo, uma pausa na rotina pesada de trabalho.

A realização de festas negras, como essa de Lagarto, foi, principalmente durante os tempos do Império, alvo de uma política que ora as permitia, ora as reprimia. A postura repressiva buscava justificativa no medo da organização de levantes, no desejo civilizatório à moda europeia, e nos prejuízos causados aos negócios. Já a postura permissiva partia do pressuposto que tais festas constituíam válvulas de escape,

²⁷ TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974. p. 118-119.

um meio seguro para se evitar desordens provocadas pelo enrijecimento das práticas escravistas²⁸.

Considerar a necessidade de uma relação dialética entre Estrutura e *Communitas* para o funcionamento adequado de uma sociedade, conforme Turner pontua²⁹, é acrescentar além da perspectiva histórica, uma perspectiva antropológica para pensarmos a questão da realização das festas negras, como esta que os devotos de São Benedito promoviam na pequena vila do Lagarto. Festas que foram capazes de produzir solidariedades e ajudar a criar e recriar identidades dos povos africanos e de seus descendentes frente às contingências que lhes foram impostas pela diáspora forçada. Do mesmo modo que as noções de grupos étnicos propostos por Weber e Barth enriquecem a análise da história destes povos. Uma vez que ajuda a problematizar intenções e significados possíveis que estes atores sociais, que estes sujeitos históricos puderam agenciar.

Assumir uma postura interdisciplinar na produção histórica não precisa, e acredito realmente que não deva, ser encarado como uma tarefa de justaposição de conhecimentos oriundos de diferentes áreas do conhecimento. Antes, a partir duma proposta que pretenda articular esses conhecimentos, dando-lhes um caráter de complementariedade, de aprofundamento das questões a ser pensadas. E este trabalho intentou seguir esta proposta, articulando categorias conceituais importantes na Antropologia à confecção da narrativa e análise histórica, no sentido de pensar a questão dos significados e funções que a festa negra realizada na pequena vila de Nossa Senhora da Piedade do Lagarto pode abarcar.

²⁸ REIS, João José. Tambores e temores: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. In: **Carnavais e outras F(r)estas: Ensaios de História Social da Cultura**. CUNHA, Maria Clementina Pereira. Campinas: Editora da Unicamp, Cecult, 2002.

²⁹ Idem, ibidem. p. 157.

Fontes Manuscritas

AGJSE: Livro de Contas, Receitas e Despesas Da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de Lagarto. Cartório do 2º. Ofício de Lagarto, RG: 1289.

Fontes Impressas

IHGSE: Termo de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da villa do Lagarto. In: Compilação das Leis Provinciais de Sergipe, sancionadas e publicadas nos anos de 1835 – 1880. Nº. 17 A. vol I. p. 433 - 442). Ref. 555816.

FILHO, Melo Moraes. **Festas e tradições populares do Brasil**. 3ª. Ed. Rio de Janeiro: Briguiet & Cia, 1946. p. 97-107.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *História e Antropologia*. In: CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo. **Novos Domínios da História**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. pp. 156-157.

ASAD, Talal. *Toward a genealogy of the concept of ritual*. In: **Genealogies of the Religion: discipline and reasons of power in the Christianity and Islam**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993. p. 55-79.

BARTH, Frederick. *Os grupos étnicos e suas fronteiras*. In: **O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2000. pp. 25-36.

CALMON, Francisco. **Relação das faustíssimas festas**. 1982. Rio de Janeiro: Funart.

CAVALCANTI, Maria Laura. **Os sentidos no espetáculo**. Revista de Antropologia. XV. 45, n. 1. pp 37-80. USP: São Paulo, 2002.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 29-74.

FREYRE, Gilberto. **On the Iberian Concept of Time**. The American Scholar, Vol 32, Nº 3 (Summer, 1963). Published by: The Phi Beta Kappa Society. Article Stable URL: <http://www.Jstor.org/stable/41210059>

Geertz, Clifford. “*A religião como sistema cultural*”. In: _____. **A interpretação das culturas**. LTC, 1989. p. 69-91.

HERMANN, Jaqueline. **No Reino do Desejado**. A Construção do Sebastianismo em Portugal (séculos XVI e XVII). São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

KARACSH, Mary C. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro**. São Paulo, Companhia da Letras: 2000.

OLIVEIRA, Anderson José M. de. **A Santa dos pretos**: apropriações do culto de Santa Efigênia no Brasil colonial. Afro-Ásia, Salvador, nº. 35, 2007. P. 237-262.

PINTO, Tânia Maria de Jesus. **Os Negros cristãos católicos e o culto na Bahia Colonial**. Salvador, 2000. Dissertação (mestrado em História). UFBA.

REIS, João José. *Tambores e temores*: a festa negra na Bahia na primeira metade do século XIX. In: **Carnavais e outras F(r)estas**: Ensaio de História Social da Cultura. CUNHA, Maria Clementina Pereira. Campinas: Editora da Unicamp, Cecult, 2002.

SANTOS, Joceneide Cunha dos. **Entre farinhadas, procissões e famílias**: a vida de homens e mulheres escravos em Lagarto, Província de Sergipe (1850-1888). Salvador, 2004, Dissertação (mestrado em História).

SOARES, Marisa de Carvalho, **Devotos da Cor**. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.

_____. *A “nação” que se tem e a “terra” de onde vem*. Estudos Afro-asiáticos. Ano 26, 2004/2. p. 303-330.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis Negros no Brasil escravista**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. *Santo Antônio de nó-de-pinho e o Catolicismo Afrobrasileiro*. Tempo, Rio de Janeiro, 7letras, 2002, v. 6, n. 11, pp. 171-188.

TURNER, Victor. **O processo ritual**: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974. pp. 116-159.