

## **Devoção e diversão: Expressões contemporâneas de festas e santos católicos**

Luciana Chianca<sup>1</sup>

### **Resumo**

De origem européia, a festa junina recuperou no Brasil a sua expressão de festa laica e popular, mesmo com a influência da Igreja Católica desde sua colonização no século XVI. Ligada ao poder coercitivo do Estado, a Igreja católica não aniquilou experiências religiosas cotidianas e muito particulares aos fiéis. Em Natal (RN), cidade do Nordeste, percebemos como alguns rituais contemporâneos de origem eclesial foram ressignificados pelas culturas locais, gerando tradições particulares da festa que se exprimem de modo solene ou jocoso, mas revelando sempre a presença dessa religiosidade nas práticas festivas e quotidianas dos cidadãos.

**Palavras-chave:** festas juninas, São João, catolicismo, ritual, sociabilidade urbana.

---

<sup>1</sup> Professora Assistente do Departamento de Antropologia, UFRN/CCHLA, Campus Universitário Lagoa Nova 59072-970 Natal (RN). E-mail: [luchianca@cchla.ufrn.br](mailto:luchianca@cchla.ufrn.br). Agradecimentos aos bolsistas Janaina Hallais e Rafael Barros (UFRN).

## **Abstract**

The Brazilian tradition of celebrations in honor of Catholic saints during the month of June (São João) has recovered its secular and popular tradition, even under the influence of the Catholic Church since the colonization beginning in the XVI century. Although associated with the coercive power of the Nation, the Catholic Church hasn't annihilated the peculiar daily lives' religious experiences of the population. In Natal (Rio Grande do Norte state), it is possible to realize how some contemporary rituals with ecclesiastic origin were re-signified by the local culture. It has generated particular traditions which are expressed in a solemn or playful fashion, revealing the presence of this religiosity in the festive practices of the daily lives of the population.

**Key words:** June festivals, São João, Catholicism, ritual, urban sociability.

Para os fins desse artigo<sup>2</sup> apresentaremos as comemorações religiosas relativas ao São João (ou ciclo junino) brasileiro que se inicia na véspera do dia de santo Antônio (12 de junho) e se estende até o dia 29 do mesmo mês (dia de são Pedro). O são João é festejado nos dias 23 e 24, véspera de e dia do santo<sup>3</sup>. Sabemos que as festas católicas foram trazidas ao Brasil ainda no século XVI pelos padres jesuítas como o frei Fernão Cardim (1584) e que a sua aceitação foi imediata pelo conteúdo estético dos fogos e fogueiras.

Entretanto, como salientou Lima (1961:18), um outro aspecto viabilizou a sua ampla aceitação pela população brasileira: "O São João é,

---

<sup>2</sup> Esse artigo se origina de uma pesquisa realizada em 2001 sobre a festa aos santos católicos de junho em Natal e que forneceu subsídios para uma tese de doutorado defendida na Université Bordeaux 2 em 2004.

<sup>3</sup> A perspectiva adotada nesse artigo é etnológica, pois privilegia a análise dos dados etnográficos extraídos de uma pesquisa de campo que compreendeu observação direta e também pesquisa histórica (século XX) e da memória local, em Natal (RN) Brasil, no ano de 2001.

particularmente entre nós, uma festa do lar, da casa, da família. É uma boa ocasião de reunir a família e os amigos mais próximos: nesse aspecto ela possui uma função sexual bem definida”. C. Cascudo (1988:404-6) também afirma que “a fogueira acesa diante de cada residência é uma responsabilidade familiar”, e que essa festa é celebrada “com abundância de alimentos, músicas, danças, bebidas e uma tendência sexual marcada nas comemorações populares”.

Assim, o São João é uma festa coletiva na qual uma comunidade estreita sua identidade através de símbolos e práticas que reafirmam este pertencimento. A dimensão e a extensão da rede social é o que garante o sucesso da festa. Esse aspecto grupal e identitário é o elemento que permite que essa festa seja considerada por muitos migrantes residentes nas grandes cidades como a ocasião para um retorno às suas localidades de origem<sup>4</sup> a tal ponto que quando se aproxima o São João “alguns trabalhadores preferem se demitir a ter recusados alguns dias de férias” segundo Morice (1993).

Em Natal, até 2006, as festas do ciclo junino são postuladas por diversas instituições sociais de conotação religiosa, como o noivado, casamento e compadrio, ‘civilizado’ a sexualidade e a paixão amorosa, constantes dessa festa de união e associação.

Observaremos aqui como essas festas religiosas foram ressignificadas pelos seus atores ao longo do século XX na cidade de Natal, e como até o presente a sua expansão envolve uma religiosidade católica amplamente difundida e partilhada numa sociabilidade cotidiana fundamentada nos vínculos familiares e vicinais. Embora as autoridades eclesiásticas locais emitam frequentemente restrições ao modo de festejar local, pode-se perceber que para seus atores não existe tensão entre a experiência festiva eclesiástica/oficial e laica, sendo ambas acionadas em contextos específicos. Assim, o calendário festivo dedicado aos santos é marcado por momentos alternados de devoção e diversão, com predominância circunstancial de um ou outro aspecto conforme o momento histórico e a experiência pessoal de cada ator/situação, como veremos a

---

<sup>4</sup> Vários autores discutem essa questão, em geral acessória. Ver Chianca (2006), Estrela (1998), Menezes et al. (1990), Morice (1993), Rigamonte (1999), Santana (1998), Souza (1980).

seguir. Ao invés de exprimir um paradoxo, essa dualidade é presente ao longo da história dessa festa, como será explicitado a seguir.

## **Festa e liturgia junina em Natal no século XX**

Nesta cidade desde o início do século XX as festas juninas eram fortemente pontuadas pelos rituais oficiais da Igreja católica, como revela a presença de temas religiosos na imprensa local. Nestes artigos se discutia o significado religioso das celebrações correntes nesse período, sendo as historiografias dos santos (suas histórias exemplares) um dos temas mais presentes. O principal jornal diário daquela época, - a *República* - revela como a Igreja católica tinha um papel importante no seio da dinâmica sociocultural da cidade.

Entre 1900 e 1920<sup>5</sup> os três santos de junho (São João, Santo Antônio e São Pedro) eram festejados com missas e procissões, que louvavam o santo Antônio nos dois bairros da cidade, ou seja, Cidade Alta e Ribeira. Este último e o São João eram ruidosamente celebrados com missas, novenas e procissão, esta última saindo da Igreja do Rosário<sup>6</sup>. Apenas São Pedro era festejado de modo mais discreto, aparecendo pouco ou quase nada na imprensa.

Mas as festas juninas de então não se limitavam aos rituais oficiais católicos: durante esse período certos serviços da cidade ferriam por causa da festa, como o jornal ele mesmo, que suspendia duas edições dos dias 13 e 23 de junho. A festa profana acontecia também em paralelo à festa oficial da Igreja e ocupando espaços sociais diferentes. Era frequente que os fiéis passassem desta última à primeira, logo que terminavam os ofícios. A festa também profana era celebrada, então, como um momento de sociabilidade familiar e vicinal, ou seja, nas imediações e residências e ultrapassando o espaço doméstico, indo ocupar as ruas da cidade que, como salienta Martin (1998:348-9) nessa época “ne dispo-

---

<sup>5</sup> Os anos de 1919 e 1927 não puderam ser cobertos por nossa pesquisa, por causa de uma lacuna nos arquivos de imprensa do Arquivo Público Estadual e no Instituto Histórico Geográfico do Rio Grande do Norte.

<sup>6</sup> AR: 26/06/1900. Os jornais locais serão citados por suas iniciais. AR significa *A República*, TN é o *Tribuna do Norte* e DN é o *Diário de Natal*.

saient pas d'espace intermédiaire entre le privé et le public. Le chemin d'accès (calçada) n'était qu'une extension de la maison autant qu'un lieu privilégié des relations informelles". Ruas e calçadas eram o espaço de uma sociabilidade festiva convival que acontecia primordialmente 'fora de casa'.

A religiosidade local se exprimia também através de uma forma literária bastante corrente no início do século XX, os almanaques. Esta literatura particular pouco praticada nos dias de hoje veiculava textos acessíveis às famílias letradas da cidade, sugerindo por ocasião da festa alguns títulos que testemunhavam suas ligações com a festa, através da evocação de sua periodicidade ("A Estrella de Junho") ou do alimento de base da festa ("A Espiga" – de milho)<sup>7</sup>. Os almanaques também eram conhecidos como revistas 'da sorte', pois eram redigidas de modo a satisfazer a demanda própria das festas de Santo Antônio e São João (namoros, noivados e casamentos)<sup>8</sup>. Assim eles traziam ditados, curiosidades meteorológicas e astrológicas, jogos, prosa e poesia nos quais os amores e a fertilidade davam a tônica, tal qual revela o quotidiano local *A República* (21/05/1905):

Casarei? – Serás feliz no futuro, dentro em breve casarás/ e o teu marido asseguro/ te amará cada vez mais/ disseram-me teus vizinhos/ e teu primo Possidônio/ que, com medo dos sobrinhos/ amarraste o Santo Antonio.

Esse versinho se refere à prática conhecida ainda em nossos dias de impor castigos físicos ao santo Antonio, o qual nesse caso foi amarrado. Esse costume parte da crença de que o santo 'achador' pode ajudar as

<sup>7</sup> Editada em Recife pelo *Diário de Pernambuco*. O milho verde é o alimento típico deste período festivo constituindo hoje um dos seus símbolos.

<sup>8</sup> Dos anos 1920 a 19401 circulavam no meio 'letrado' e culto de Natal as últimas publicações do tipo 'almanaque', sendo que *A canjica* e *Milho Verde* substituíram as antigas *A Espiga* e *Estrella de Junho*. Recheadas de poemas, adivinhações de casamento e temas ligados à fecundidade, elas se dirigiam a um público essencialmente feminino e jovem (além de solteiro). Segundo Mello Moraes Filho (1843), tais publicações eram bastante consumidas no final do século XIX e várias são citadas em sua obra, como *O oráculo das damas*, *Os dados da fortuna* e *A Roda do Destino*.

donzelas a encontrar um pretendente ao casamento e testemunham da relação pessoal e jocosa entre homens e santos, característica do catolicismo popular brasileiro<sup>9</sup>.

As festas aos três santos de junho cresceram em importância em Natal durante as décadas seguintes, ultrapassando os lugares de culto tradicional e alcançando as ruas, nas quais as procissões se tornavam acontecimentos cada vez mais importantes. Nos anos 30, além dos rituais religiosos voltados ao santo Antônio, já conhecido em 1934 como 'santo casamenteiro', a Igreja se engaja em festas caritativas<sup>10</sup>. Para São João Batista se celebravam tríduos<sup>11</sup>, missa e uma procissão com a bandeira do santo nas ruas dos bairros tradicionais: Cidade Alta e Ribeira. Aos poucos o São João passa a designar o conjunto do ciclo junino<sup>12</sup>, que vai se chamar "festas de São João".

Enquanto a festa junina se revestia de um caráter cada vez mais lúdico, sobretudo a partir dos anos 1940, a Igreja católica assistia impotente à queda de seu poder de mobilização neste período. Na imprensa, os artigos sobre a vida dos santos e sobre o sentido religioso das celebrações populares caíram em frequência e chegaram a desaparecer. Nesse período, as únicas reportagens que se referiam aos eventos litúrgicos se limitavam a assinalá-los de modo respeitoso, mas descomprometido, revelando uma mudança radical das relações entre a imprensa e o clero católico local. Paralela à urbanização da cidade, a identificação crescente da festa com o 'universo rural' e as transformações da tradição festiva citadina ocorrida nas últimas décadas desgastaram a associação frequente do século XX entre a festa e os santos católicos Antônio, João e Pedro.

---

<sup>9</sup> Sobre o assunto, ver Freyre (1933).

<sup>10</sup> Podem-se destacar, entre elas, as celebrações do aniversário de 700 anos da morte do santo em 1931.

<sup>11</sup> Um tríduo é uma seqüência de orações que se repetem por três dias consecutivos.

<sup>12</sup> Essa noção de ciclo é retomada de Van Gennep (1949) como um conjunto de cerimônias que "ocorrem durante períodos mais ou menos longos e correspondem mais ou menos às estações [...] embora em alguns lugares se constate uma convergência dessas cerimônias e dos santos especificamente pastoris". (Van Gennep 1999:707)

Se o lúdico consistia no elemento central da adesão popular, a Igreja não tardou a perceber que ele também poderia ser uma perspectiva de recuperação da sua influência. Assim ela investiu nas festas nos 1940 a 1960, quando as paróquias citadinas promoveram suas festas nos pátios das igrejas em seguida às celebrações litúrgicas, reunindo fiéis, familiares, curiosos e convidados<sup>13</sup>. A laicização crescente dos santos de junho também pode ser percebida pelo sucesso vertiginoso que Santo Antônio conquistou como ‘santo casamenteiro’. Se esse é um dos seus atributos populares mais antigos e remonta à tradição portuguesa, o santo se tornou também um promotor do comércio em Natal, através da sua identificação com o “dia dos namorados”. No seu dia, os casais trocam promessas de casamento e juras de amor, mas também alianças, presentes e outros bens materiais que aquecem as vendas. Reforçando essa associação, alguns jornalistas retomam antigas fórmulas da tradição popular que elegeu esse santo como padroeiro das moças solteiras e republicam artigos retomando o estilo dos almanaques.

Em 1944 e 1946, a Igreja de Santo Antônio seguia o modelo da quermesse, combinando novenas, missas, procissões e barracas<sup>14</sup> numa mesma programação. Nesses stands comerciais o comércio informal propunha alimentos, artigos religiosos e festivos que compunham uma sociabilidade convival acrescida de um benefício financeiro. A adoção desse modelo com barracas permitiu também alguma independência financeira às paróquias, que entraram definitivamente no universo comercial que caracterizará a festa a partir de então. Nesse período, o sentido popular e familiar da festa recuperou sua importância, e a religiosidade se reafirmou como uma de suas referências fundadoras: foi assim que muitos fiéis se reaproximavam da Igreja católica, vindo dividir seu tempo festivo entre diversão e liturgia.

Até os anos 1980 a Igreja seguiu sua fórmula de quermesse numa relação tensa entre padres e organizadores de outras festas populares sem vínculos com a Igreja, que eram consideradas excessivamente ‘mundanas’ pelos primeiros. Ora, embora as festas de quermesse reunissem uma

---

<sup>13</sup> Como diante da Igreja de São João em Lagoa Seca, em 1941.

<sup>14</sup> Barracas são pequenos stands de vendas de produtos diversos, muito presentes nas festas populares e nos quais são comercializados alimentos, bebidas, fogos de artifício, roupas, artigos religiosos, etc.

boa parcela de fiéis, sua capacidade de congregação não se equiparava a das festas unicamente laicas. O único evento litúrgico que atraía uma grande afluência de pessoas era a procissão de barcos em homenagem a São Pedro no rio Potengi, de tal modo que de 1986 a 1989 o seu dia foi decretado feriado (ou semi-feriado) na função pública municipal<sup>15</sup>. A paróquia de São Pedro organizava ainda seus ofícios litúrgicos associando-os à sua quermesse com barracas, apresentação de quadrilhas<sup>16</sup>, sorteios, parque de diversões e pescaria<sup>17</sup>.

Santo Antônio havia então perdido uma parte de seus fiéis e mantinha pouco espaço na imprensa para a divulgação dos eventos religiosos em sua homenagem, sendo mais um sinônimo de “festa dos namorados” que de celebração litúrgica. Mais que uma evocação religiosa, São João se tornou um sinônimo do ciclo festivo e uma festa laica em homenagem ao interior na capital Natal.

Com a expansão dos arraiais ao longo dos anos 1990 e até 2001<sup>18</sup>, a participação crescente da Prefeitura e dos investidores privados nas festas populares, o aspecto religioso do São João pôde resistir graças ao relativo sucesso das quermesses da Igreja: assim o culto aos santos no mês de junho resistiu paralelamente aos arraiais laicos, publicidades, comércio e concursos diversos. Para São Pedro, a procissão marcava o ponto culminante das suas celebrações, mas seu prestígio se atenuou com o passar dos anos; mesmo se sua data não constituísse feriado

---

<sup>15</sup> É importante salientar que São Pedro não é o Padroeiro de Natal, mas N.Sra. da Apresentação, festejada no dia 21 de novembro. No entanto, ele é patrono de dois dos seus bairros mais antigos e com forte história pesqueira: Rocas e Alecrim. Por isso, crêem que ele é o padroeiro da cidade.

<sup>16</sup> Dança típica da festa junina que envolve diversos casais numa contradança na qual se reproduz um baile de casamento; o casamento matuto, que será discutido a seguir. Nessa dança os casais se posicionam em filas que se movimentam coordenadamente, seguindo os comandos de uma pessoa que dirige a seqüência. Sobre quadrilha, ver Chianca (2001, 2004).

<sup>17</sup> A pescaria é uma brincadeira que envolve a habilidade motora dos seus praticantes. Ela consiste na captura com uma vara, à distancia, de pequenos peixes (geralmente confeccionados em papel) e enterrados em um depósito preenchido com areia. Alguns desses peixes sinalizam prêmios e presentes para os bem sucedidos e sortudos pescadores.

<sup>18</sup> Ano no qual se encerrou nossa pesquisa.

municipal oficial desde os anos 1990, algumas instituições mantinham o hábito de suspender suas atividades. Aos poucos, outros rituais também vieram se adicionar ao seu culto, além da procissão, novena, missas e quermesses com quadrilhas e barracas de comidas e bebidas: em 2001, por exemplo, sua igreja foi palco de um casamento coletivo no dia 28 de junho, inaugurando em Natal uma celebração freqüente em outras cidades do Brasil e do mundo católico<sup>19</sup>.

O 'santo dos namorados' recupera em parte seu prestígio do início do século com a disputadíssima 'Missa dos namorados' no final da tarde do dia 13 de junho, seguida também de uma quermesse com barracas e representações diversas (teatro, música). Outro acontecimento litúrgico importante à intenção do santo é a missa da manhã do dia 13 de junho conhecida como a 'Missa dos pobres', e que se conclui com a distribuição caritativa de cafés da manhã e cestas básicas (chamadas de 'feiras') para famílias em grande precariedade econômica. Apesar de guardar em comum com o balaio<sup>20</sup> o aspecto da fartura e redistribuição alimentar generosa, é preciso não confundir a «feira» com aquele, já que os primeiros propõem unicamente produtos festivos supérfluos, ao contrário das feiras que são 'cestas básicas', compostas de produtos alimentares cotidianos como o arroz, o feijão, a farinha de mandioca, o óleo de soja, o açúcar, o café e o leite em pó.

É interessante perceber que com o crescimento de certos arraiais, as festas de quermesse atraem um público saudoso de festas mais familiares e de público restrito. Foi assim que a paróquia de São João decidiu reabilitar sua programação festiva em 1997 – depois de 25 anos de suspensão – aproximando o litúrgico e o lúdico numa missa a céu aberto e fogueira oficial acesa em solenidade com a bênção do pároco. Tudo isso festejado com fogos de artifício e apresentação de grupos folclóricos<sup>21</sup>. Essa programação particularmente conciliatória com a face laica da festa combi-

---

<sup>19</sup> Comum, sobretudo nos casamentos coletivos de Santo Antônio.

<sup>20</sup> Os balaio são cestos que evocam o imaginário de abundância alimentar presente na festa, presenteados com farta escolha de gêneros alimentícios festivos. Chianca (2006)

<sup>21</sup> Com esse gesto esta comunidade recupera os conselhos do Concílio de Trento (século XVI) associando os fogos populares ao santo católico e seus representantes eclesiásticos.

nava uma procissão e um arraial<sup>22</sup> em frente à igreja de São João, certos de forró, barracas de jogos e venda de produtos, cujos benefícios eram integralmente revertidos à Igreja. Até 2001 essa paróquia vinha organizando uma programação combinando sempre duas vertentes paralelas: a ‘religiosa’ e a outra ‘sócio-cultural’.

As festas de São João e sua relação com a Igreja são um tema sensível à grande maioria do clero natalense<sup>23</sup>, que procura o equilíbrio entre a expectativa popular (religiosa e lúdica) e os aspectos litúrgicos formais da Igreja. É o que revela a entrevista ao jornal local *Tribuna do Norte* de uma autoridade local sobre o assunto: “Há uma enorme confusão em relação aos católicos que buscam através da religiosidade popular meios de festejarem o São João sem levar em conta o que há de fato nos evangelhos” (25/06/1995)<sup>24</sup>.

A distância entre as duas versões festivas; a popular e a eclesiástica, leva muitos estudiosos a afirmar que “o São João de junho, o das festas populares, não é o precursor do Cristo, o místico Batista.”, como (Bettencourt 1947:17). Ora, como compreender a passagem de uma celebração piedosa em honra aos santos católicos<sup>25</sup> para uma festa onde toda a simbologia sugere a fertilidade e a reprodução humana? Esse aparente paradoxo só poderia ser mais bem compreendido pelos teólogos e folcloristas acima citados se pudéssemos explicitar como as festas juninas

---

<sup>22</sup> Um arraial é o território próprio da festa, montado provisória e exclusivamente para recebê-la. É a festa junina em si porque a consagra e instaura. Ver Sanchis (1983), Chianca (2006).

<sup>23</sup> Assim, nossas tentativas de aproximação para uma entrevista foram delicadamente recusadas pelas autoridades da paróquia de São Pedro e pelo Convento de Santo Antônio. Essas duas recusas chamaram especialmente a nossa atenção porque foram as únicas (entre as mais de 30 entrevistas) que conhecemos durante nossa pesquisa de campo, em 2001. O Padre Robério (da paróquia de São João) não pôde ser entrevistado naquela ocasião porque se encontrava em férias. Apenas o padre Sabino Gentile (responsável da paróquia de Conceição, em Mãe Luiza) nos recebeu e concedeu um generoso e esclarecedor depoimento.

<sup>24</sup> Professor de “Religiosidade Popular” na Escola Superior de Educação Religiosa (Eser) de Natal e adjunto no Instituto de Teologia Pastoral de Natal (Itepan).

<sup>25</sup> É importante lembrar que os santos são festejados à data de sua morte, e não do nascimento, exceção feita unicamente à São João Batista, o São João dos festejos juninos (Chianca 1991).

buscam suas inspirações simbólicas na Europa, em pelo menos duas fontes religiosas historicamente distintas e fundamentalmente diversas: o paganismo pré-cristão e o catolicismo da Igreja romana.

## Um percurso original

Um primeiro elemento de resposta vem do simbolismo original da festa, em oposição clara com o simbolismo da Igreja católica dos Evangelhos. Se a origem solistial ou solar do ciclo não é objeto desse artigo, a referência à fertilidade e à reprodução, facilmente visíveis na festa, nos permitem afirmar que pelo menos em grande parte do Nordeste trata-se de um ciclo voltado à fecundidade<sup>26</sup>.

Na verdade, o cristianismo ressignificou antigas práticas relativas ao fogo para criar uma festa sincrética. Considerando as fogueiras como sobrevivências do paganismo, a Igreja retomou a distância de seis meses entre os nascimentos de Jesus Cristo e João Batista e instituiu a data de comemoração a este último de tal maneira que as festas do solstício de verão europeu com suas tradicionais fogueiras se tornaram “fogueiras de São João”<sup>27</sup>.

Mas a festa do fogo e da luz (o solstício de verão celebra o dia com maior duração da luminosidade do sol, na Europa) não foi imediatamente associada ao São João Batista, homem austero, comedor de mel e gafanhotos. Desde o séc. XIV algumas práticas tradicionais da festa (como banhos, danças e cantos) foram perseguidas localmente por monges e bispos obstinados em erradicar todos os ritos associados à religiosidade pagã, como observa Pelt (1988). Somente no Concílio de Trento (1545-1563) a Igreja resolveu enquadrar esses rituais em torno do fogo e associá-los à doutrina cristã, como testemunha o Catecismo de Bossuet, bispo de Meaux, que elabora um jogo de perguntas e respostas:

---

<sup>26</sup> Que nutre uma polêmica interminável cuja síntese foi proposta por Chianca (1991).

<sup>27</sup> O solstício de inverno aproximará as festas pagãs do “dia mais curto” do ano (com menos luminosidade solar) com as celebrações pelo nascimento de Jesus, no ciclo natalino.

[...] -Pourquoi l'Église témoigne tant de joie à la naissance de saint Jean-Baptiste?[...] est-ce pour cela qu'on allume les feux de joie?[...] -Oui, puisque dans plusieurs diocèses, en particulier dans celui-ci, plusieurs paroisses font un feu qu'on appelle ecclésiastique. [...] pour en bannir les superstitions qu'on pratique aux feux de la saint-Jean. [...comme...] Danser à l'entour du feu, jouer, faire des festins, chanter des chansons déshonnêtes, jeter des herbes par-dessus le feu, en cueillir avant midi ou à jeun, en porter sur soi, les conserver au long de l'année, garder des tissons ou des charbons du feu et autres semblables. (Van Gennep 1999:1493)

A Igreja encontrou então essa dificuldade fundamental: dissociar o fogo – característica pagã essencial da festa – do simbolismo do fogo carnal e sensual. Ela denuncia assim o que Pelt (1988:162) chamou as “dissolutions qui se passent dans la nuit, à l'occasion du feu, tant en actes qu'en paroles.”. Julgadas excessivamente licenciosas, todas as práticas populares que não se inscreviam na doutrina cristã foram chamadas “profanas” e convidadas a desaparecer. O fogo que aquece, civiliza e anima o homem é, para a Igreja, o fogo da perdição que enquanto se espalha destrói tudo que o Criador construiu. Em contrapartida, dominado e produzido pelo homem segundo suas conveniências, o fogo nos aproxima da condição divina. Na Idade Média, a simbólica ambivalente do fogo se transferiu da fecundação à purificação pelas cinzas, tornando possível o retorno à ordem divina. O fogo será associado à água, que simbolicamente também possui virtudes purificadoras (Bratu 1992:94-5). Esses dois veículos ideais (a água e o fogo) e suas práticas rituais atravessaram os oceanos: no Brasil, a Igreja também tentou, mas não conseguiu afastar o simbolismo pagão vinculado à fecundidade, no simbolismo *pivotable* (porque ambivalente) da água e do fogo.

Encontramos poucas informações sobre as festas juninas na historiografia colonial brasileira, época da transposição local dos festejos católicos portugueses, mas podemos esboçar aqui alguns contornos desse passado que nos ajuda a compreender a profundidade e o alcance dessa festa no presente.

Segundo Frei Fernão Cardim, o São João foi rapidamente integrado nos hábitos locais, quando ele conta em 1584 que

Três festas celebram estes índios com grande alegria, aplauso e gosto particular. A primeira são as fogueiras de São João, porque as aldeias ardem em fogos, e para saltarem as fogueiras não os estorva a roupa, ainda que algumas vezes chamusquem o couro [...]. (1584: 156)

Além da impressão feérica da festa que impressionou os nativos, Moura (1992) salienta como a prescrição jesuítica de uma nova leitura do sagrado modificou a relação dos indígenas com a música, a dança, e suas práticas corporais como um todo, como consequência da rigidez das posturas católicas. Foi no aspecto lúdico manifestado pela fogueira, luzes e fogos de artifício que os nativos reencontraram suas referências corporais, o que teria facilitado a aproximação dos jesuítas aos pagãos dos trópicos. A dificuldade de evangelização e o papel da festa são inclusive evidenciados poucos anos depois, pelo jesuíta V. do Salvador que confessa ser muito “trabalho labutar com este gentio com a sua inconstância [...] Só acodem com muita vontade nas festas em que há alguma cerimônia, porque são mui amigos de novidades, como no dia de São João Batista, por causa das fogueiras e capelas.” (1627:344)

O São João também se torna um acontecimento de sucesso no meio urbano colonial, ligando os dois principais focos da sociabilidade pública: as ruas e igrejas. Nos dias do santo as cidades se iluminavam especialmente enquanto o chão era decorado com pétalas de flores e as janelas com tecidos e potes de flores<sup>28</sup>. As igrejas reuniam o público em torno de encontros esporádicos para os quais todos acorriam desejosos de ver e serem vistos, mas também para assistir às representações teatrais, cantos e danças, para conversar, e mesmo tomar sorvetes, como conta G. Freyre (1933): parece claro que a fé cristã não constituía o foco dos interesses da população urbana.

Esta distância do público constituía uma preocupação da Igreja de tal maneira que no final do século XVII o Arcebispo da Bahia editou uma versão local das novas decisões do Concílio de Trento na qual estavam prescritas as regras a serem respeitadas nas igrejas, sobretudo durante as festas religiosas:

---

<sup>28</sup> Tais como descrevem Algranti (1977), Tedim (1990) e Westphalen (1992).

[...] sob pena de graves inculpações, encarregamos os padres e outras pessoas que cuidam das igrejas que elas sejam por ocasião destas noites bem iluminadas, e que eles sejam vigilantes para que no seu interior não haja motivo de escândalo. (Del Priore 1994:94).

Por precaução, a partir de então algumas práticas rituais oficiais foram suspensas à noite, como as rezas, missas e mesmo as vigílias de velórios. Tudo era estritamente vigiado: tanto o modo como os fiéis se vestiam como as letras e cantos das missas, as procissões e danças que não deveriam mais sugerir a mínima licença sexual. Mas as ordens da polícia, do clero e do Rei não bastaram para modificar as práticas mágico-religiosas da população: os fogos de artifício e fogueiras foram proibidos pela polícia em 1641, restrição que precisou ser renovada em 1869 por duas cartas Régias. Numa de suas poesias Gregório de matos evoca entre outras coisas

[...] o braço de um enforcado, dois dentes, quatro de siso, penugem de lobo marinho, sangue de pombo, um olho de gato preto, um rabo de touro preto [...] valem um reino se se sabe aproveitar delas nas noites de São João. (Bettencourt 1947:149)

Embora caricaturadas nessa citação, receitas da natureza ainda se aplicavam em 1769, quando o Santo Ofício condenou à morte um escravo e uma mulher; um por ter curado, e outro por predizer casamentos olhando os contornos do desenho feito pela clara de ovo quebrado dentro de um copo em noite de São João<sup>29</sup>. Para alguns historiadores do Brasil Colonial, as festas exprimem “uma cultura dirigida, conservadora e [...] urbana” (Del Priore 1994:15), na qual se manifesta a relação das autoridades com a população, como em São Paulo no século XVII, onde cidadãos eram obrigados a participar de festas públicas sob pena de multas e outras punições (Westphalen 1992).

Outros autores como Guimarães (1992) lembram também que o papel centralizador da Igreja católica atingia também outras festas populares não-religiosas e outras manifestações oficiais. De fato, a Igreja e o

---

<sup>29</sup> Esse tipo de narrativa testemunha a vitalidade de certas práticas oraculares próprias do ciclo junina, já que até o presente registra-se essa “adivinhação” na festa junina.

Estado estavam estreitamente ligados desde o século XVI, impondo sobre a população “um véu protetor e repressivo [...] que só se coloria com exuberância por ocasião das festas” (Del Priore 1994). Percebemos como além da sedução lúdica e estética, a via coercitiva – recurso suplementar de poder – impulsionou a inscrição dessas festas nos hábitos locais (Del Priore 1994:94). Com relação às festas juninas urbanas anteriores a 1808<sup>30</sup>, um relatório da Câmara Municipal de São Paulo (de 1743) fornece um exemplo de uma festa de São João diante da residência do Sr. Conde Geral, onde a população se reunia:

[...] brancos e negros, escravos e homens livres, ricos e pobres, camponeses, estrangeiros, todos lá, à beira da fogueira, com a noite fresca, experimentando punch perfumado, esperando talvez a tradicional procissão da meia-noite, quando se lava o santo no rio mais próximo. (Guimarães 1992:149-50).

Este testemunho sucinto descreve elementos da festa dessa época, sobretudo com a historicamente onipresente fogueira e a convivialidade em seu entorno, numa descrição que subentende uma harmonia e suspensão de fronteiras sociais nesse momento festivo. Reencontramos assim com a questão colocada por Del Priore (1994) sobre a harmonia social e ‘pacífica’ que geralmente se depreende das descrições coloniais. Nesse relato oficial, ressaltamos ainda a coexistência e seqüenciamento das celebrações litúrgicas e laicas: depois do *punch* e das conversas em torno da fogueira vinha a procissão com os banhos à imagem de São João.

Com a chegada da família real ao Brasil em 1808, as festas urbanas (inclusive as religiosas) ganham novo vigor quando “o povo do Rio de Janeiro assistiu, maravilhado e estupefato, a uma série de festas e cerimônias que se prolongaram até 1818” (Mesgravis 1992:33). Se os hábitos festivos da Corte portuguesa não eram os mais difundidos na Europa, Portugal possuía excelente reputação pela beleza dos seus fogos de artifício importados da China, o que marcou o gosto estético e lúdico da população urbana – e permanece presente na festa junina. Além do brilho das fogueiras e fogos de artifício, outras novidades trazidas pelas

---

<sup>30</sup> Ano da transferência da família real para o Brasil.

famílias portuguesas foram rapidamente adaptadas, notadamente no que diz respeito à música e danças de salão<sup>31</sup>.

## **Os compadrios de São João ou batismo de fogueira**

Essa forma de parentesco espiritual é muito comum na tradição cristã<sup>32</sup> e se manifesta também no Brasil rural e urbano<sup>33</sup>. Também conhecidos como “compadrios de São João” ela é uma prática presente em Natal, segundo obtivemos de nossos informantes, desde os anos 1920 e permanece praticada até os dias presentes. Ainda segundo alguns entrevistados, nos anos 1930-1940 já se utilizavam a estrofe cantada em simultâneo pelos futuros compadres que face a face se davam as mãos direitas para saltarem a fogueira três vezes seguidas alternadamente e repetindo as palavras rituais: “São João disse, São Pedro confirmou/ vamos ser compadres/ que São João mandou. Viva São João, viva São Pedro e viva nós dois, compadre!”. No fim um se encontrava no lugar do outro e se consideravam como “compadres de fogueira”, relação que implica respeito e consideração entre as partes, podendo mesmo incluir algumas obrigações recíprocas no que se refere à ajuda mútua. Por isso, este tipo de compadrio é chamado de ‘horizontal’: como não há uma hierarquia entre as partes ele reforça as relações igualitárias já existentes no grupo, construídas sobre a amizade e a consangüinidade<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> O que foi objeto de artigo sobre as quadrilhas juninas, publicados em Chianca (2001).

<sup>32</sup> Esse aspecto da tradição religiosa européia é explicitado por Fine (1994) e Christina (1989) favorecendo nosso exercício de comparação.

<sup>33</sup> Diversos pesquisadores da religiosidade e das relações sociais de reciprocidade intrínsecas a esse sistema apresentaram suas interpretações desta instituição dentre as quais ressaltamos aquelas de Agier (2000), Cândido (1987), Lanna (1995), Sarti (1995), e, mais aplicada à realidade local de Natal, a de Souza (1981).

<sup>34</sup> Diferentemente do compadrio ‘vertical’ que implica uma relação assimétrica na qual a reciprocidade entre compadres é desequilibrada pela autoridade do padrinho sobre o compadre e/ou afilhado. A respeito da instituição do compadrio no Nordeste brasileiro, inclusive nas festas de santos católicos, ver Lanna (1995). Sobre suas repercussões na festa junina urbana, ver Chianca (2004).

Este compadrio, de natureza especificamente cristã, tem um valor confirmado de parentesco espiritual, “face aux autres liens de parenté, en particulier ceux de l’alliance, toujours exposés à la déception ou à la trahison” (Fine 1994:200). Para evitar esse perigo – crescente depois do reforço dos laços de amizade –, a proibição sexual entre compadres é uma regra com expressão variável segundo os lugares e épocas, mas que se impõe também sobre estes compadres especiais – como para o batismo cristão. Agnès Fine (1994) estabeleceu uma relação entre o compadrio de fogueira e o personagem bíblico de São João Batista, que se tornou “o patrono dos padrinhos” e o fundador emblemático da proibição do incesto no texto bíblico <sup>35</sup>:

En faisant du compérage et du parrainage une parenté dont les règles s’ajoutent à celles des relations entre parents, le christianisme multiplie les réseaux entre familles, qu’il enrichit de liens plus efficaces. (Fine 1994:222)

No entanto, a violação desse tabu permanece possível e se “des nombreux compère et commères peuvent se livrer à l’acte charnel sans subir les sanctions prévues par les légendes, c’est que, selon l’une d’elles, on peut s’amuser sans craindre la colère de saint Jean pendant les trois jours de la fête parce que le Seigneur le plonge à ce moment-là dans un sommeil profond” (Fine 1994:186). É por isso que em Natal alguns cantam na noite de São João: “acordai, acordai, acordai João”, enquanto os demais respondem em coro: “São João está dormindo. Não acorda, não!”. Outra lenda brasileira relativa ao desprezo do tabu preconiza que como punição aos compadres ‘pecadores’ – que podem ser também, exemplarmente, um padre e uma mulher – eles se transformarão em Batatão, Boitatá, Mula sem Cabeça ou Fogo Fátuo (Queiroz 1987:53), nomes diferentes de criaturas encantadas, “luz azul-avermelhada muito brilhosa que gira em torno de um círculo e que se divide em várias partes, sempre girando antes de desaparecer.” (Casculo 1988:239). A fertilidade humana implica, portanto, que os santos do ciclo vigiem o respeito às interdições sexuais.

---

<sup>35</sup> Ele foi decapitado por causa de sua reprovação da relação entre Herodes Antipas e Herodíade, cunhados.

## **Os Mastros juninos (paus) e as “bandeiras de santo” (estandartes)**

Presentes no Brasil nas procissões e festas religiosas desde o século XVI, as bandeiras e estandartes valorizam as imagens dos santos e anunciam também a imagem social da homenagem ali rendida; familiar, profissional, eclesiástica ou corporativa. A sua mobilidade torna as bandeiras de santo muito freqüente nas procissões. Assim, seu uso e porte são objetos de uma vigilância atenta, e indicam geralmente a posição social hierarquicamente superior daquele que as empunham.

No litoral da Paraíba e em alguns municípios do Rio Grande do Norte (em Touros) há relatos de que essas bandeiras estejam presentes até os dias atuais. Nessa última cidade ela aparece com o nome de ‘bandeirinha de São João’, como um estandarte de tecido no qual é bordada uma representação do santo batista, e guia uma procissão de fiéis para um banho coletivo noturno – reservado às mulheres – na noite de 23 de junho. Realizado de modo informal nesse município pelo menos até 2001 esse ritual sofreu algumas modificações: o aspecto lúdico parece ganhar importância sobre o litúrgico com o esquecimento de certas proibições, no que toca, por exemplo, à exclusividade da participação feminina no banho.

Embora no presente sejam pouco encontrados na zona urbana de Natal, os paus de santo (ou mastros) também eram presentes na festa urbana dos anos 1920-1940: fixos em frente às casas e ao lado da fogueira, os mastros eram um sinal de devoção dado pelo festeiro aos seus vizinhos indicando que naquela casa havia orações (geralmente novenas) até a véspera do dia do santo, quando as preces davam lugar à festa. Invertendo provisoriamente a função da rua, que é tradicionalmente profana e pública, o mastro anunciava a visita transitória do sagrado e convidava vizinhos e amigos ao restabelecimento do cotidiano, quando a rua recuperava suas funções sociais ordinárias.

Diferentemente das bandeiras e estandartes, os mastros são fixos e marcam o local onde uma cerimônia se desenrola: diante de residências, praças ou igrejas. Os mastros podem ser erigidos para todos os santos, mas é, sobretudo, nas festas de São João e Santo Antônio que eles são

presentes<sup>36</sup>. Acreditamos que essa relação se deve ao simbolismo de fecundidade ao qual se referia Lima (1961), e que associa cada santo desse ciclo a uma posição específica na lógica associativa e reprodutora humana. Deste modo em Natal e em várias outras localidades do Brasil, Santo Antônio é correntemente conhecido como ‘santo casamenteiro’ sendo requisitado para assuntos de namoro e noivado. São João é o santo dos casamentos, prática ritual particular que será descrita mais adiante. São Pedro, o ‘chaveiro do céu’ é responsável pelas chuvas, elemento fecundador por excelência.

Assim, enquanto as bandeiras e estandartes marcam a festa católica, a sua contrapartida laica seriam os paus de santo. Trata-se de um tronco de árvore retirado da mata, subtraído de galhos e ramificações e fixado ao solo, o qual é decorado com muito cuidado; se possível com pinturas, papel e bandeiras coloridas. Segundo Bettencourt (1947:79) e Mello Morais Filho (1979:76), no seu cume seriam suspensas espigas de milho, flores e frutas como laranjas e limões por curtos barbantes. Lá também se fixam também uma bandeira com a imagem do santo homenageado. Perto do mastro geralmente se constrói a fogueira, a qual depois de inteiramente consumida terá suas cinzas empregadas no próprio mastro que será então transformado em um “pau de sebo”; objeto de brincadeiras de crianças e jovens, que tentarão as provas da vitalidade natural no alto do mastro escorregadio: frutas, flores e espigas. Identificados aos cultos agrários europeus na literatura folclórica brasileira, os mastros de São João remetem ao simbolismo da fertilidade através das frutas e legumes suspensos e também através do próprio ‘pau de sebo’, jogo de competição essencialmente masculino que ressalta certas qualidades socialmente valorizadas na competição sexual, como a habilidade física e a destreza, manifestadas publicamente e socialmente exibidas nessa noite. Assim um pau de santo se torna pau de sebo, repetindo o princípio do *pivotemen du sacré* de que falava Van Gennep (1909), posto que segundo a sua posição nesse ritual de fecundidade esse tronco de árvore conhece duas naturezas: uma do cerimonial oficial e outra laica.

---

<sup>36</sup> Nós tivemos a ocasião de testemunhar sua presença na frente de algumas residências durante as festividades do São João de 1998, próximo à Santa Cruz, na micro-região da Borborema potiguar, assim como na região de Solânea, micro-região do Brejo paraibano, no ano de 2001.

## **O casamento junino (ou casamento caipira, matuto)**

Outro ritual bastante comum na festa junina põe em cena um casal de jovens “rurais”<sup>37</sup> – conhecidos como caipiras (ou matutos). A piada e a derrisão são os elementos principais dessa representação teatral que repercute na festa junina de Natal até o presente.

Trata-se de um cenário que se constrói através do seguinte roteiro<sup>38</sup>: um jovem rapaz engravida sua namorada e se recusa a casar diante dos seus pais e dos da noiva – geralmente compadres pertencendo a níveis sociais hierárquicos diferentes. Geralmente um dos pais é “coronel”, “prefeito” ou “fazendeiro”. Por isso a atitude do noivo contrasta com a da noiva, que espera ansiosamente pela união. A presença do conjunto da comunidade (os convidados) e suas principais autoridades civis e religiosas (policiais, juiz de direito e padre), além dos pais de ambos os nubentes não são suficientes para coagir o noivo que tenta inúmeras vezes fugir do enlace. A presença – prudente – de autoridades policiais é ineficaz até que, sob ameaça de facas, revólveres (e até canhões) ele desiste de escapar e aceita seu destino de homem casado – e futuro pai de família. A ‘honra’ da noiva e de sua família estão salvas<sup>39</sup>.

Enquanto ritual festivo, esse casamento revela seu mecanismo, consistindo em imitar a Natureza e o Caos social, representado aqui pelas metáforas da gravidez entre indivíduos de diferentes classes sociais ou – quando do mesmo nível hierárquico – pela desregulação das leis sociais e católicas dominantes, preconizando o casamento de uma noiva virgem com a reprovação prévia de ambas as partes e suas famílias. O casamento recupera a ordem social e restabelece através da celebração religiosa e civil de duas pessoas. O padre lembra das virtudes morais da ordem e

---

<sup>37</sup> Correntemente associados no discurso festivo de São João ao camponês, agricultor e interiorano, entre outros. Sobre a questão ver Yatsuda (1987), Jesus e Silva Filho (1998), Chianca (2006, 2007).

<sup>38</sup> Aqui brevemente descrito e que pode contar com inúmeras variações locais, já que pertence à tradição oral. Em Chianca (2004) está registrada uma versão completa encenada em 2001 por um grupo de Natal.

<sup>39</sup> Depois dessa encenação os personagens dançam a quadrilha (Chianca 2001, 2004).

garante o restabelecimento moral da sociedade, reintegrando os fiéis na Civilização e nas regras que governam os costumes locais.

Esta encenação se apóia sobre um texto extremamente malicioso que objetiva divertir a todos: personagens e público. Esses casamentos podem ser considerados como espetáculos cômicos da cultura popular, tal qual a define Bakhtine (1970 16, 317). Aqui os personagens (matutos ou caipiras) não são “des acteurs qui [jouent] leur rôle sur une scène”, eles representam “une forme particulière de la vie, à la fois effective et idéale [...] à la frontière de la vie et de l’art.”. Com seu corpo arredondado pela gravidez a noiva configura a representação popular do corpo fecundado: “considérée du point de vue de sa propagation effective, il est encore prédominant [...] dans le langage non-officiel des peuples, surtout là où les images corporelles ont un lien avec les injures et le rire”.

Segundo Lima (1961:21) mesmo se o malicioso casamento caipira “não é tão antigo no nosso folclore, ele é hoje em dia tão integrado às festividades que nós não poderíamos não considerá-lo como um dos seus autênticos complexos culturais”. Cascudo (1954) identifica esse casamento a uma diversão cujas origens remontam às cerimônias rurais diante da fogueira de São João na presença de noivos, pais, padres e convidados, o que não nos parece histórica, mas ‘miticamente’<sup>40</sup> bastante plausível.

## A promessa ao santo

Durante nossa pesquisa de campo junto a um grupo de quadrilha de Natal, em 2001<sup>41</sup>, buscamos perceber como seus membros<sup>42</sup> percebem o grupo de dança enquanto espaço de afirmação e interlocução que extrapola sua comunidade, seja através de outros grupos, pessoas ou instituições da cidade de Natal, e com isso se projetam inclusive no

<sup>40</sup> Sobre a construção do ‘rural’ como universo simbólico de origem da população citadina (ver Chianca 2006b).

<sup>41</sup> O Arraial Filhos da Mãe, do bairro de Mãe Luiza, em Natal (RN).

<sup>42</sup> Perfazendo um total de aproximadamente 70 jovens dos quais 90% havia entre 16 e 21 anos, em 2001.

espaço divino, através do caso específico das promessas de alguns dançarinos.

Esses jovens representam uma experiência religiosa híbrida, correspondendo a relações pouco rígidas e ortodoxas com a Igreja Católica que envolvem o recurso a outras religiões ou práticas que às vezes lhe são exógenas. Se o catolicismo não era a única referência religiosa desse grupo<sup>43</sup> alguns de seus símbolos faziam referência explícita aos santos católicos e seu Deus, como seus hinos e gritos de guerra<sup>44</sup>.

Com o objetivo explícito de atrair a vitória dessa quadrilha em alguns dos principais concursos da cidade, alguns de seus membros que até então guardavam uma certa reserva em expor suas convicções religiosas, iniciaram um processo de visibilidade e mesmo de super-exposição de sua fé católica. As promessas realizadas individualmente e mantidas em discrição e segredo até então foram divulgadas amplamente quando esse grupo foi consagrado campeão de uma daqueles que eles consideravam “mais importantes” da cidade. Era preciso então “pagar sua promessa” e revelar os detalhes dos sacrifícios corporais auto-impostos, descritos com minúcias e orgulho por revelar para todos a generosidade individual e o dom de si para todo o grupo.

O princípio de uma promessa exige do fiel um pagamento, manifestando um sacrifício pessoal que pode ser financeiro, mas que deve implicar em investimentos extraordinários para aquele que executa. Quando o dinheiro não está diretamente envolvido nessa troca, temos o corpo-domínio no qual se impõem penas e dores. A reza de um crucifixo completo de joelhos sobre os grãos de milho ou feijão era claramente majoritária entre os membros do grupo de quadrilha observado em 2001. Aqueles que não apreciavam o álcool por temerem seus efeitos e outros que não o consumiam costumeiramente beberam juntos á cachaça, alguns até a embriaguez outros pelo menos até a indisposição física<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Que contava com ex-protestantes e espíritas.

<sup>44</sup> Tanto os ‘hinos’ como os ‘gritos de guerra’ consistem em palavras de auto-homenagem cantadas pelos membros e apoiadores de um grupo durante sua apresentação. Os hinos têm música de fundo e uma forma coordenada previamente conhecida, enquanto os ‘gritos de guerra’ consistem em frases avulsas, podendo ser espontâneos e circunstanciais.

<sup>45</sup> Os comportamentos de autoflagelação estão centrados na culpabilidade, para a qual o prazer deve ser compensado com sofrimento.

Um dos dançarinos parou de cortar as unhas das mãos durante alguns meses, pelo menos de junho a dezembro daquele ano enquanto outra dançarina prometeu não cortar mais os cabelos até a festa junina do ano seguinte: ora, essas duas partes do corpo são regularmente objeto de cuidados especiais como cortes e lavagens. Símbolos de força vital natural, ambos crescem permanentemente: abandoná-los a si mesmos significa deixá-los selvagens e aceitar psicologicamente essa regressão social.

Este conjunto de práticas revela que a relação que se estabelece entre os dançarinos da quadrilha e os santos é o resultado amplamente socializado de um culto coletivo próprio ao grupo, que se torna um 'totem' dos quais os intercessores são os santos, posto que ao grupo foi devotada a energia vital de cada membro durante todo o ano de preparação da dança: as promessas ritualizam o dom de si e por isso são públicas.

Como pudemos ver, o familiar São João é uma festa pagã européia que se tornou cristã e que recuperou sua expressão de festa laica e popular por um desvio de rota pela América do Sul. Tal processo é significativo das relações que as festas populares guardam com suas fontes religiosas e a vida cotidiana.

A grande importância da Igreja católica na festa junina no Brasil pode ser confirmada pela resistência de alguns rituais contemporâneos de origem eclesiástica que foram reapropriados pelas culturas e modos de vida locais, gerando tradições particulares da festa. Algumas dela estão presentes na festa contemporânea de Natal, através de rituais e instituições católicas que se exprimem de modo solene ou jocoso, mas que revelam a presença dessa religiosidade nas práticas festivas e cotidianas dos cidadãos.

## **Bibliografia**

AGIER, Michel. 2000. *Anthropologie du Carnaval: la ville, la fête et l'Afrique à Bahia*. Marseille: Parenthèses.

BETTENCOURT, Gastão de. 1947. *Os três Santos de Junho no folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Agir.

- BRATU, Anca. 1992. "Du feu purificateur au purgatoire: émergence d'une nouvelle image." *Terrain*, 19:91-102.
- BAKHTINE, Mikhail. 1970. *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance* Paris: Gallimard
- CANDIDO, Antônio. 1987. *Os Parceiros do Rio Bonito* São Paulo: Livraria Duas Cidades.
- CARDIM, Fernão. 1980. *Tratados da gente e da terra do Brasil*. Belo Horizonte, São Paulo: Itatiaia/Edusp.
- CASCUDO, Luis da Câmara. 1988. *Dicionário do folclore brasileiro*. Belo Horizonte, São Paulo: Itatiaia/Edusp.
- CAZENAVE, Michel (dir.). 1996. *Encyclopédie des symboles*. Paris: Le Livre de Poche.
- CHIANCA, Luciana. 1991. *Viva São João: o santo e sua festa*. (Dissertação de mestrado em Ciências Sociais) João Pessoa: UFPB.
- \_\_\_\_\_. 1996. "São João no Nordeste: tradição e reinvenção." *Odisséia*, 4:23-32.
- \_\_\_\_\_. 1999. "Para onde vai a cidade? Festa junina em Natal-RN." *Vivência*, 13(1):55-69.
- \_\_\_\_\_. 2001. "Quadrilhas juninas." *Galante* 1(3, vol. II).
- \_\_\_\_\_. 2004. *Autres lieux, autres feux: quadrilhas de la Saint-Jean et migration à Natal (Rio Grande do Norte)*. (Tese de doutorado) Bordeaux: Université Bordeaux 2.
- \_\_\_\_\_. 2006. *A festa do interior: São João, migração e nostalgia em Natal no séc. XX*. Natal: Edufrn.
- \_\_\_\_\_. 2007. "Quando o campo está na cidade: migração, identidade e festa." *Sociedade e Cultura*, 10(1):45-60.
- CHRISTINAT, Jean-Louis. 1989. *Des parrains pour la vie parenté rituelle dans une communauté des Andes péruviennes*. Neuchâtel, Paris: L'Institut d'Ethnologie/ Maison des Sciences de l'Homme.
- DEL PRIORE, Mary. 1994. *Festas e utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense.
- DO SALVADOR, Frei Vicente. 1965. *História do Brasil: 1500-1627*. São Paulo: Melhoramentos.

- ESTRELA, Ely Souza. 1998. "Os sampauleiros: memórias do deslocamento." *Travessia*, 32:11-3.
- FINE, Agnès. 1994. *Parrains, marraines: la parenté spirituelle en Europe* Paris: Fayard.
- \_\_\_\_\_. 1995. "La parenté spirituelle: lieu et modèle de la bonne distance." In *La parenté spirituelle en Europe*, pp. 51-81. Paris, Bâle: Éditions des Archives Contemporaines.
- GUIMARÃES, Dulce P. 1992. "A Festa do Colonizado: aspectos das comemorações brasileiras do séc. XVIII." In *A Festa – vol. I* (Comunicações Apresentadas no VIII Congresso Internacional sobre a Festa – 1992), pp. 143-58. Lisboa: Universitária Editora.
- JESUS E SILVA FILHO, Thadeu. 1998. "Festa junina e Brasília: que relação é essa?" *Pós: Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais*, 2(1):7-29. Jornal *A República*, Natal (RN).
- Jornal *Tribuna do Norte*, Natal (RN).
- LANNA, Marcos. 1995. *A dívida divina*. Campinas: Unicamp.
- LIMA, Rossini Tavares de. 1961. "Alguns complexos culturais das festas juninas." *Revista Brasileira de Folclore*, 1:17-28.
- MARTIN, Jean-Yves. 1998. *Identités et territorialités dans le Nordeste brésilien: le cas du Rio Grande do Norte* (Tese de Doutorado) Bordeaux: Université Bordeaux 3.
- MELLO MORAIS FILHO, Alexandre José de. 1979. *Festas e tradições populares no Brasil*. Belo Horizonte, São Paulo: Itatiaia/Edusp.
- MENEZES, Marilda Aparecida de et alii. 1990. "O retorno para a festa." *Travessia – Revista do Migrante*, vol. 3, n. 7:9-12.
- MESGRAVIS, Laima. 1992. "A festa política e a política da festa na corte de D. João VI." In *A Festa – vol. I* (Comunicações Apresentadas no VIII Congresso Internacional sobre a Festa – 1992). Lisboa: Universitária Editora.
- MORICE, Alain. 1993. "Une légende à revoir: l'ouvrier du bâtiment brésilien sans feu ni lieu." *Cahiers de Sciences Humaines*, 29(2-3):349-71.
- MOURA, Carlos E. Marcondes de. 1997. *O teatro que o povo cria*. Belém: Secult.
- NORTON, Luis. 1930. *A corte de Portugal no Brasil*. São Paulo: Livraria Editora Nacional.

- PELT, Jean-Marie. 1988. *Fleurs, fêtes et saisons*. Paris: Fayard.
- QUEIROZ, Renato da Silva. 1987. *Um mito bem brasileiro*. São Paulo: Poli.
- RIGAMONTE, Rosani Cristina. 1996. "Severinos, Januárias e Raimundos" In MAGNANI, José Guilherme C. (org): *Na metrópole* pp. 230-51. São Paulo: Edusp.
- SANCHIS, Pierre. 1983. *Arraial: festa de um povo – as romarias portuguesas*. Lisboa: Dom Quixote.
- SANTANA, Charles D'Almeida. 1988. "Memórias de trabalhadores rurais na cidade." *Travessia*, 32:41-3.
- SARTI, Cynthia Andersen. 1995. "São os migrantes tradicionais?" *Travessia*, 23:11-3.
- SOUZA, Itamar de. 1980. *Migrações internas no Brasil*. Natal, Petrópolis: Fundação José Augusto/ Vozes.
- \_\_\_\_\_. 1981. *O compadrio: da política ao sexo*. Natal, Petrópolis: Fundação José Augusto/ Vozes.
- TEDIN, José Manuel. 1990. "Festas barrocas no Brasil Colonial." In *V Simposio Hispano-Portugues de História del Arte*, pp. 273-77. Valladolid.
- VAN GENNEP, Arnold. 1981. *Les Rites de passage*. Paris: A. et J. Picard.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Le Folklore français*. Paris: Robert Lafond.
- WESTPHALEN, Cecília Maria. 1992. "Festas na Capitania de São Paulo: 1710-1822." In *A Festa – vol. I* (Comunicações Apresentadas no VIII Congresso Internacional sobre a Festa – 1992), pp. 95-114. Lisboa: Universitária Editora.
- YATSUDA, Enid. 1987. "O caipira e os outros." In BOSI, Alfredo (org.): *Cultura brasileira: temas e situações*, pp. 103-13. São Paulo: Ática.

Recebido em outubro de 2007  
Aprovado para publicação em novembro de 2007