

A Festa do Cururuquara/SP: conflitos religiosos, territoriais e raciais na construção de uma tradição festeira¹

Maria Clara Guiral Bassi² (Museu Nacional/UFRJ)

Palavras-chave: samba de bumbo; festa; tradição

Introdução

No limite do município de Santana de Parnaíba com Barueri, na região metropolitana de São Paulo, acontece anualmente a Festa do Cururuquara, organizada pelo Ponto de Cultura Grupo Treze de Maio do Samba de Bumbo do Cururuquara³, sempre no sábado mais próximo do dia 13 de maio de cada ano. Ao som de muito samba de bumbo, ali se relembra a abolição da escravidão e se celebra São Benedito.

O Samba do Cururuquara e a Festa do Cururuquara estão intimamente conectados e, como explicam os sambadores e as sambadeiras, um não poderia existir sem o outro. Organizadora desta Festa e do Samba, a família do Cururuquara tem um tronco comum de antepassados escravizados no bairro homônimo, e se divide em diferentes grupos. Essa família se constrói principalmente na relação de seus membros com o Samba e com a Festa. Isso quer dizer que não basta fazer parte do Samba para ser da família do Cururuquara, mas é preciso também ter um certo nível de dedicação a ele e à Festa.

As reflexões trazidas aqui tomam a Festa do Cururuquara de 2022 como “festa-modelo” (MENEZES, 2000), durante a qual foi feito o principal trabalho de campo sobre a celebração. Ao mesmo tempo, mantém a festa de 2023 ao lado, a fim de corroborar ou refutar as análises traçadas.

A família do Cururuquara

A Festa do Cururuquara é uma festa de santo e uma festa de família, assim como o Samba do Cururuquara é da família, conforme ela mesma descreve. Cabe portanto explicitar como essa família é produzida e construída. Marcelin, ao estudar as famílias negras do Recôncavo Baiano, aponta que “Noções como a de família, de parentesco, de

¹ Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2024).

² Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ.

³ É importante notar que ter o certificado de Ponto de Cultura demonstra como o grupo se articula politicamente, uma vez que alcançou este reconhecimento concedido pelo Ministério da Cultura através do Programa Cultura Viva desde 2004.

casa, etc, são ao mesmo tempo categorias culturais e analíticas. Elas carregam consigo uma cosmologia, uma concepção.” (MARCELIN, 1996, p. 136).

Falar em família do Cururuquara é recuperar uma categoria êmica na intenção de analisá-la e entendê-la. “Família” é usada num sentido largo, que ultrapassa o espaço da casa e as relações biológicas ou consanguíneas. É comum que, ao falar sobre a Festa ou sobre o Samba, as relações de parentesco e, em menor grau, de compadrio, se sobressaiam. Se explica que tal sambadeira é filha de fulana, neta de ciclana, esposa de beltrano. Tem também a madrinha, que é filha dessa primeira sambadeira. E aquele sambador, que é filho da ciclana, e pai de fulano. Sem contar aquele outro, que não é da família, mas já é da família.

Penso a família a partir da festa, durante a qual foi comum que as pessoas me apresentassem a outras explicitando a relação de parentesco: essa é minha prima, ou essa é minha filha, etc. Tomo o que Comerford (2003) chama de “mapas da família” e entendo que este é um gesto generoso de meus interlocutores que me ajudam, como pesquisadora, a me localizar entre eles. É uma forma de explicitar as relações de parentesco e assim facilitar a compreensão de alguém de fora naquele lugar, com aquela família.

Além disso, ao abrir o que o antropólogo chama de “parênteses”⁴ para localizar cada pessoa mencionada ou apresentada nas histórias cotidianas, também se produz uma história, e a temporalidade toma forma. Se cria e se passa adiante, através da oralidade, mapeamentos que são a construção da história da família, transmitidos em conversas e apresentações formais ou informais, que refazem os laços presentes e passados. São nesses momentos que, conforme os conceitos de Carsten (2014), os espessamentos e as diluições entre parentes se evidenciam. Conta-se quem já foi do Samba e não o frequenta mais – especialmente depois da morte de algum familiar –, ou então quem já faleceu e motivou a entrada de outra pessoa. “Entrei no samba pela minha mãe”, “Eu continuo no samba pela minha avó” são frases corriqueiras e assim se constrói o parentesco. Elas não apontam meras relações familiares, mas proximidades e distanciamentos, afinidades, sentimentos, saudades e até esperança e vislumbres sobre o futuro do próprio Samba e da Festa, e sua íntima relação com a família: “Quando eu morrer, quem vai continuar o samba do nosso lado [da família]?”, “A

⁴ “Essa necessidade de situar novos atores/personagens no quadro das famílias fica evidente também em muitas das conversas cotidianas, frequentemente interrompidas por “parênteses” para situar os personagens que “entram” nas narrativas, de modo análogo ao processo de tentar situar aqueles que, como o pesquisador, “entram” na comunidade (...)” (COMERFORD, 2003, p. 33).

geração⁵ vem forte”, etc. Carsten elucida como essas relações se constroem também através das temporalidades:

Ao longo de vários anos, tenho me interessado pela temporalidade como um meio de apreender as gradações e acumulações de parentesco, assim como suas rupturas e dissoluções. Alguns desses trabalhos têm envolvido a reflexão sobre as ausências e as memórias de parentesco através de temas como casas, adoção e fantasmas. (CARSTEN, 2014, p. 106).

Isso ajuda a entender uma concepção de família singular e o que é família para este grupo. Mas mais importante do que apresentar a família, os “mapeamentos” e “parênteses” aqui tratados produzem as pessoas e a própria família. Como traz Marcelin (1996), a ideia de família *organiza*: apresentar e definir quem é da família, e quais são as relações de parentesco, é uma forma de dar ordem à Festa do Cururuquara, às pessoas que estão ali e ao grupo como um todo. Se as pessoas da família não se encontram a todo momento, naquela celebração é certo: elas se encontrarão. A Festa reúne a família e a família se faz conhecer por quem é *de fora*, mas também faz com que os *de dentro* se conheçam e se reconheçam. Se produz e reproduz uma família muito particular, que se relaciona entre si através também da Festa e do Samba. A Festa do Cururuquara se revela um importante momento ritual de cristalização das relações de parentesco de uma família, conforme sua própria concepção de família. Essa categoria se constrói a partir do reconhecimento de determinadas pessoas como família, o que leva a mais um aspecto.

Há quem não seja parente consanguíneo, mas seja tanto do Samba quanto da família. “Agregados”, “assumidos”, “não é mas é” são formas de falar sobre essas pessoas que são da família do Cururuquara sem passar por uma relação de consanguinidade ou de casamento, mas pelo compromisso e dedicação à Festa e ao Samba. Isto é também uma dedicação às pessoas, uma vez que a Festa é feita e mantida em nome da família e de uma tradição familiar. Dedicar-se à Festa e ao Samba é se tornar família.

A celebração se mostra central na aproximação entre os familiares: é durante a Festa que as relações de parentesco são reforçadas, além de produzidas. Ela determina um tempo e um espaço específicos que podem agregar ou desagregar pessoas dentro da família. A Festa produz parentesco e os próprios laços familiares. Ali, muitas pessoas da família passam a se conhecer, é onde se dão encontros familiares que não acontecem em nenhuma outra festa da família – como aniversários, casamentos ou festas de Natal. A

⁵ “Geração” é a maneira corriqueira entre os sambadores e sambadeiras do Cururuquara de se referir aos mais novos, as crianças.

família do Cururuquara se produz em parte a partir da morte, do desejo de sucessão, de construção de futuro, assim como a partir da manutenção de laços com os vivos – e a família também produz esses laços. Participar do Samba, da Festa e então da família leva à construção de novos laços, e de espessamentos entre as pessoas. Romper com o Samba e com a Festa cria e revela, por outro lado, uma diluição do parentesco.

É ainda notável a leitura racial do grupo a partir da recorrência de demarcações explícitas de que tais pessoas brancas são da família. Reforçar que esta ou aquela pessoa “já é da família” acontece com parentes não consanguíneos, os “assumidos” ou “agregados” que, em muitos casos, são pessoas brancas. Isso explicita que, aqui, a família é uma categoria que ultrapassa, mas considera e é atravessada por marcadores raciais, que apontam diferenças entre os parentes, mas não definem quem é de fora ou quem é de dentro. Não se trata aqui de ignorar os conflitos raciais, mas de entender que a interracialidade faz parte desta família e como os laços familiares se constroem. Ser da família do Cururuquara tem a ver com uma dinâmica social, um compromisso e uma dedicação ao Samba e à Festa que não se limitam a definições genéticas, jurídicas ou apenas raciais.

A festa através do tempo

A origem da Festa do Cururuquara é frequentemente lembrada e contada pelos sambadores e sambadeiras do grupo. Tento contar a origem da Festa do Cururuquara englobando as variações típicas das narrativas dos mitos (cf. especialmente LÉVI-STRAUSS, 2015 [1955] e SILVA, 2010). Me interessa focar especialmente na capacidade de conexão entre as diferentes temporalidades que o mito tem (LÉVI-STRAUSS, 2015 [1955])⁶ e retomar Tambiah (2018 [1985]), quem aponta que os mitos – e os encantamentos – são “um conhecimento vivo associado às atividades tecnológicas e sociais.” (Ibid., p. 52)

Conta-se que em 13 de maio de 1888, Leandro Manoel de Oliveira, Elisário (ou Lizário) e Eliseu, até então escravizados no Cururuquara, confabulavam sobre o futuro. Depois da assinatura da Lei Áurea naquele mesmo dia, pensavam com o que iriam trabalhar a partir de então. Foi no meio das incertezas que decidiram fazer uma festa, em frente a uma pequena capela, de paredes de barro, construída pelas pessoas

⁶ “Um mito sempre se refere a eventos passados, “antes da criação do mundo” ou “nos primórdios”, em todo caso, “há muito tempo”. Mas o valor intrínseco atribuído ao mito provém do fato de os eventos que se supõe ocorrer num momento do tempo também formarem uma estrutura permanente, que se refere simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro.” (LÉVI-STRAUSS, p. 224, 2015 [1955]).

escravizadas dali, a Capela de Santa Cruz. Mestra Eny Soares⁷, bisneta de Leandro, conta a motivação da festa: “Vamos fazer uma festa, depois a gente pensa o que a gente vai fazer da vida nossa agora”.

Ao longo de três dias e três noites – a quantidade de dias e de noites não é um consenso –, as dúvidas sobre o futuro foram embaladas pelo som e pela dança do samba de bumbo. Os três homens homenagearam também São Benedito, o santo negro a quem os donos da festa pediam socorro nos momentos de dor. Como parte da comemoração, eles plantaram ali algumas palmeiras – a quantidade varia segundo os relatos –, motivo pelo qual a Capela de Santa Cruz também é hoje conhecida como Capela das Palmeiras. As palmeiras se tornaram a herança material daqueles homens e daqueles dias de festa.

É assim que, dentro do Grupo Treze de Maio do Samba de Bumbo do Cururuquara, se conta que nasceu a Festa. Desde então, ela é organizada anualmente em lembrança ao fim da escravatura e em homenagem ao santo de devoção. Quem realiza são os descendentes de Leandro, Elisário e Eliseu, que chamei de *família do Cururuquara*. Depois da primeira Festa do Cururuquara, seus fundadores permaneceram no bairro. Hoje, seus descendentes continuam realizando a festa, mas já não moram mais naquelas terras.

Se há variações nas narrações do mito, há também muitos elementos invariáveis. O 13 de maio de 1888, os três antepassados, as várias noites e vários dias de festa, o samba de bumbo, o louvor a São Benedito, a Capela de Santa Cruz, as palmeiras plantadas: todos esses elementos são comuns aos relatos, eles surgem e se transformam, de uma maneira ou de outra, no decorrer da festa. Se conhece o mito e se conhece o rito. Ao pensar mitos e ritos, Leach (2000 [1996]) propõe:

Existem, sem dúvida, algumas finalidades para as quais é útil distinguir, dentro desse complexo [de palavras e ações], ações que são rituais, palavras que são encantamentos e palavras que são mitos. Mas não é que as palavras sejam uma coisa e o rito outra. A pronúncia das palavras é em si um ritual. (LEACH, 2000 [1966], p. 163).

Tendo em mente a importância do que Leach faz ao aproximar mito e rito, Peirano traz um contraponto:

(...) por se manter fiel ao estruturalismo como orientação, Leach aproximava demais em excesso, o ritual do mito, fazendo com que ele perdesse sua especificidade: como o principal objetivo do ritual era transmitir e perpetuar o conhecimento socialmente adquirido, tanto o rito quanto o mito estavam igualmente inseridos na ordem da mente humana. (PEIRANO, 2001, p. 22)

⁷ Uma das atuais mestras do Samba de Bumbo do Cururuquara.

A partir dessa ideia, entendo que quando se conta e se transmite, oralmente, o mito de origem da Festa do Cururuquara, se realiza uma parte do ritual da festa em alguma medida. Isso porque falar da festa é fazer a festa, é explicar como ela deve ser feita e falar da sua razão de ser. Ao mesmo tempo, a realização da festa também atualiza seu mito⁸.

Ainda, esse mito é representado na bandeira do Samba do Cururuquara, onde braços desenhados tocam um bumbo e rompem uma corrente. Além disso, há pontos do samba que remetem à história da origem da festa⁹ e o próprio nome do grupo vincula o Samba ao episódio da abolição. Existem então diferentes formas de tratar o mito de origem que passam ou não pela verbalização e de absorvê-lo dentro da realização, hoje, da Festa do Cururuquara.

Inspirada pela análise de DaMatta (1979), que propõe interpretar o Dia da Pátria como um “rito histórico de passagem” marcado por uma performance que separa dois tempos históricos da nação, faço o exercício de pensar a Festa do Cururuquara como um rito que se conecta tanto com um fato histórico nacional quanto com um evento familiar. Aqui, a repetição da celebração traz o fato histórico também como mito de origem da festa.

Não se trata de uma festa nacional, não se celebram, nem se constroem, nem se consolidam heróis nacionais, mas é uma festa familiar, onde há a performance celebrativa de um rito que lembra, todo ano, uma data com registro histórico nacional – o 13 de maio de 1888. É uma data de rompimento e de transição legal, quando se passa de uma sociedade onde a escravidão é legalizada para uma sociedade onde ela é ilegal. Há uma interseção entre a representação nacional e a representação familiar dessa data na medida em que, nestas duas dimensões, a data é importante e marca um rompimento. Se no Brasil ela marca uma mudança de ordem jurídica na sociedade, para a família de Leandro, marca uma mudança de relações com o trabalho, com o futuro, com a terra e com a própria vida. A festa surge num momento de suspensão e transformação profunda

⁸ O ato de *contar* o mito de origem da Festa do Cururuquara dialoga com Peirano (2001): “(...) a fala é um evento comunicativo e deve ser colocada em contexto para que seu sentido seja compreendido. Não é possível, portanto, separar o dito e o feito, porque *o dito é também feito*. Considerando-se esta dimensão básica, é preciso então ressaltar que a etnografia é bem mais que um mero descrever de atos presenciados ou (re)contados – a boa etnografia leva em conta o aspecto comunicativo essencial que se dá entre o pesquisador e nativo, o “contexto da situação”, que revela os múltiplos sentidos dos encontros sociais.” (PEIRANO, 2011, p. 11)

⁹ “*Eu sambei a noite inteira / pra saudar o padroeiro / Na frente da Capela / eu plantei oito coqueiro*”.

tanto de uma história nacional, quanto de histórias individuais, familiares, das pessoas do Cururuquara.

O mito de origem da Festa do Cururuquara traz uma importante problemática do pós-abolição, que é hoje enfaticamente levantada pelos movimentos negros e antirracistas, pela historiografia, pela antropologia, que tem suas consequências atualmente, e que poderia ser resumida nas perguntas: e agora, o que se faz com o fim da escravidão neste país? Como se vive, quando se é negro, a partir do dia 14 de maio de 1888, no Brasil?

Quero chamar a atenção para como o mito de origem da festa se constrói e se atualiza em reflexões atuais sobre a falta de estrutura no nosso país para pessoas que foram escravizadas e seus descendentes. Não significa que isso não estivesse formulado de outra maneira no passado. Assim a festa se torna uma resposta a essas questões na medida em que as explicita. E ela é ainda uma celebração da liberdade onde pessoas antes escravizadas, agora livres, se tornam protagonistas da história. Diante do incerto, elas respondem com uma festa de santo, uma festa que traz proteção, uma festa onde sua autonomia e seu protagonismo são exercidos, uma festa que é uma forma conhecida de produzir vida. É assim que a história da festa conta e remete a uma história nacional. A tradição da festa se atualiza, como o mito, e absorve os novos elementos em sua manutenção.

A família, ainda, se apoia na própria construção de família, na fé, na devoção, em São Benedito, o que, nas festas dos dias de hoje traduz também nos conflitos na manutenção de uma tradição festeira. A Festa do Cururuquara tem seu mito de origem ancorado na celebração da libertação de pessoas escravizadas ao mesmo tempo em que surgem disputas e conflitos sobre a forma como a festa pode ou deve ser realizada. DaMatta (1979) nos ajuda a elucidar que a Festa do Cururuquara revela, além de uma história nacional, suas próprias particularidades e tensões locais.

A “comunidade” e a Família do Cururuquara

As pessoas da família do Cururuquara apontam diversas vezes os embates entre elas, os atuais moradores do bairro - a “comunidade” - e a Igreja no que diz respeito à forma de organização e realização da festa. Muitos desses embates aparecem nos relatos sobre o momento em que a “comunidade” e a Igreja tentam se apropriar da festa e, para a família, passam a descaracterizá-la.

Atualmente, a família do Cururuquara mora em diferentes bairros e municípios, fora dali. Ela se divide em três núcleos: um que vive em Santana de Parnaíba, outro em Itapevi, município vizinho, e outro no Grajaú, bairro periférico no extremo sul de São Paulo. Mesmo que haja membros da família que morem em outros municípios – como Barueri e Guarulhos, por exemplo –, entende-se que eles pertencem a algum desses três núcleos, o que demonstra que eles são e não são territoriais. Eles se reúnem principalmente na Festa do Cururuquara.



Mapa 1. Dispersão dos núcleos familiares. Realizado a partir dos mapas fornecidos pelo DataGEO – Sistema Ambiental Paulista.

A família conta que, em determinado momento não especificado, já depois dos anos 2000, ela foi excluída da organização da Festa, tomada pela “comunidade” e por representantes da Capela de São Benedito. Nesse período houve uma série de enfrentamentos explícitos, quando moradores do Cururuquara se referiram à família como “pretos macumbeiros” e “essa negrada querendo fazer macumba”, como contam alguns sambadores.

Este período de “apropriação” da festa, em que sua organização foi tomada por pessoas de fora da família e realizada de formas que ela discordava e denunciava¹⁰ se encerrou em 2017, quando a celebração foi “devolvida” à família do Cururuquara e os moradores do bairro e os representantes da Igreja se retiraram de sua organização. Para fins analíticos, chamarei este período de “recuperação” da festa pela família.

Com a recuperação da festa, a família do Cururuquara pretende manter a tradição festeira. Por outro lado, os moradores do bairro defendem que a família não estava lá antigamente. No famoso estudo de comunidade, Elias e Scotson identificam a separação entre um grupo de estabelecidos e outro de *outsiders*, onde o primeiro, com uma maior “coesão grupal, uma identificação coletiva e normas comuns” (ELIAS & SCOTSON, 2000, p. 21) e a partir do princípio de antiguidade, se entende como superior ao segundo grupo. A relação de poder que se perpetua é mutável. Lá, os estabelecidos, por estarem no bairro inglês há mais tempo, entendem os *outsiders* como “de fora”. No Cururuquara, a relação “de dentro” e “de fora” também opera dos dois lados: tanto a comunidade enxerga a família como “de fora”, por não morarem mais ali, como a família do Cururuquara entende a comunidade como “de fora”, porque a família é mais antiga no bairro do que seus atuais moradores.

Em 2022, a plantação de uma pequena e jovem palmeira no lugar de outra corroída por cupins dá pistas importantes para pensar estes pontos. Foi feito um acordo com a Prefeitura, segundo o qual a família do Cururuquara replantaria outra árvore da mesma espécie no dia da festa. A notícia foi comemorada: as próximas gerações poderão contar quem foi que plantou esta palmeira, assim como se fala hoje sobre seus antepassados e as árvores mais antigas e ainda vivas. Assim, a herança familiar se atualiza e permanece. Durante a festa de 2022, foi a renovação da tradição que se deu ali mesmo, um fragmento do mito de origem que se recuperou e ainda se reforçou a presença tão antiga da família naquele bairro.

Mauss (2017) já trouxe, ao desenvolver os conceitos de *mana* e *hau* no clássico “Ensaio sobre a dádiva”, que as coisas e as pessoas se confundem. Tendo em mente a ideia de que as coisas carregam um pouco de cada pessoa, entendo que as palmeiras são presentes dos mais antigos para os mais novos, de uma geração para outra, e isso indica que as palmeiras carregam um pouco dos mais velhos. Não é à toa que plantar uma nova palmeira é um legado positivo para as próximas gerações. É um pouco das pessoas de hoje para as pessoas do futuro. Através das palmeiras e de tantas outras coisas deixadas

¹⁰ O documentário *Samba do Cururuquara*, dirigido por Renato Coutinho em 2012, retrata este período.

ali, de geração a geração, a família permanece no bairro, ao contrário do que pode pensar a comunidade moradora.

As sambadeiras mobilizam também a sensibilidade e aspectos religiosos para pensar a relação de antiguidade com aquele lugar. É nesse sentido que se torna interessante também trazer as ideias de parentesco, as concepções de corpo e pessoa. Com Mauss, entendemos que o corpo ausente não é, necessariamente, pessoa ausente. Isso ajuda a pensar o Cururuquara enquanto território tradicional e religioso. Ainda que o corpo das pessoas da família do Cururuquara não estejam ali diariamente, o pertencimento e a identificação da família com o território existem e a presença dos antepassados é sentida pela família durante as festas. A presença das pessoas se faz de outras formas. Tambiah (2018 [1985]) traz a ideia de magia incorporando-a ao ritual e atribuindo a ela o caráter de “ato analógico e performativo” (TAMBIAH, 2018 [1985], p. 93) e acrescenta

(...) na medida em que os ritos mágicos tentam efetuar uma transferência, frequentemente eles também buscam alcançar resultados práticos – tais como a cura de uma doença ou a produção de uma boa colheita – tanto quanto buscam alcançar resultados sociais. (Ibid, p. 93)

Essa relação mágica com o Cururuquara passa também pela presença dos antepassados que se foram, mas permanecem naquela terra. Leda Maria Martins (2021), traz a dimensão do espaço e do lugar quando analisa as Congadas do Jatobá. Ao privilegiar a construção das narrativas congadeiras a partir do saber dos próprios congadeiros, ela descreve os espaços por onde o congado passa, levando em conta os gestos – e portanto o corpo – e os conhecimentos transmitidos oralmente entre as gerações, remontando a um conhecimento negro.

Faz parte do campo do sensível a compreensão de que o Cururuquara é um lugar único, e só ali acontecem coisas que em outros lugares seriam impossíveis. Essa característica especial tem a ver com a antiguidade da família naquele território e com a realização do Samba e da Festa no mesmo lugar onde seus antepassados sambaram e festejaram.

A Reza Cabocla

A Festa do Cururuquara se inicia com a Reza Cabocla ou Reza Cantada, conduzida por pessoas da família do Cururuquara. A reza é composta por orações a santos católicos e é prática obrigatória na Festa do Cururuquara, mas não é *exclusiva* dela.



Figura 1. Concentração e devoção durante a Reza Cabocla, na Capela de baixo, na Festa do Cururuquara de 2022, 14/05/2022.

Durante a Reza Cabocla, há uma renúncia de qualquer autoridade eclesiástica ao mesmo tempo que a família é indispensável. Trata-se de uma prática católica específica desta família. É extensa a literatura que pensa o pluralismo dos catolicismos (cf. ZALUAR, 1983; MONTEIRO, 1974; MENEZES, 1996; BRANDÃO, 1985; MAUÉS, 1987; MONTERO, 1999; entre outros). Ainda, são inúmeras as etnografias que trazem práticas católicas de devotos que dispensam e até mesmo repelem a participação de autoridades eclesiásticas em seus rituais (MAUÉS, 1987; ZALUAR, 1983; MONTEIRO, 1974; WAGLEY, 1957, etc.). Ao estudar o catolicismo no Brasil, Maués (1987) demonstra como, nas práticas que observa, o sacerdote é importante mas não indispensável, na medida em que as festas de santo acontecem independente de sua presença ou autorização. Foco da devoção e portanto, razão das práticas rituais, o santo é que se torna essencial nestas práticas que se dão independente de autoridades eclesiásticas, assim como se vê na Reza Cabocla.

Há uma identidade católica que é predominante entre os sambadores. Isto não significa, de maneira alguma, que não haja também múltiplos pertencimentos, que não haja praticantes e pertencentes a outras religiões, mas o catolicismo, assim como a

presença e a devoção a São Benedito é essencial para a realização da festa. A Reza Cabocla é um ponto-chave para perceber isto.

Palavras rituais: falar errado e rezar direito

A importância das relações de parentesco nas práticas católicas já foram ressaltadas em estudos de Zaluar (1983), Monteiro (1974) e Menezes (1996) e diversos relatos das sambadeiras recolhidos ajudam a perceber como a Reza se relaciona com a família, já que as lembranças são atreladas a ela. Mestra Adriana¹¹ faz questão de fazer cópias coloridas do papel original com os cânticos, para que se vejam as suas manchas amareladas e se possa ler bem as indicações de condução da reza, feitas à mão, por sua avó. Ela constrói uma ideia de herança e de antiguidade a partir da família: ela *herda* o papel original de sua avó, o que lhe dá legitimidade em relação à tradição da festa.

Para ajudar a pensar nessa relação, chamo atenção a forma que se fala durante a Reza e que as próprias mestras ressaltam. O que elas apontam como *falar errado* se refere especificamente aos trechos da Reza Cabocla em que se fala, por exemplo, “arma” ao invés de “alma”, “mortar” ao invés de “mortal”, “cramores”, ao invés de “clamores”. Mestra Eny atribui essa forma de falar aos antepassados que foram escravizados e reivindica esta forma de falar, “que não é errada”.

As marcas orais dos antepassados da família permanecem no falar, no rezar – e até na escrita. O uso do *r* no lugar do *l*, típico do interior de São Paulo, registra o modo de falar caipira/caboclo e é adotado durante a Reza. Essas marcas orais são uma forma de resistência, se concretizam num momento de rito e trazem consigo uma noção de eficácia própria ao ritual. Não apenas *saber* que as palavras fogem da norma culta, mas ativamente defender que elas não sejam alteradas – nem na oralidade, nem na forma escrita – é uma maneira de distinguir, nos termos de Tambiah (2018 [1985]), a linguagem sagrada da linguagem profana.

A distância entre o falar corriqueiro da família e o falar ritual da Reza Cabocla muito se dá na intensificação da linguagem ritual. A eficácia ritual acontece na forma de se falar naquele momento específico (TAMBIAH, 1985). A delimitação espaço-temporal da Reza Cabocla não apenas permite, mas *exige* que as palavras rituais sejam verbalizadas de uma determinada maneira que se diferencia do uso cotidiano, ou do uso segundo a norma culta da língua, destacando seu caráter performativo (KEANE,

¹¹ Junto com Mestra Eny, é uma das atuais mestras do Samba de Bumbo do Cururuquara.

1997). Assim, é imperativo seguir falando como os antepassados durante a Reza Cabocla, como condição do próprio ritual.

Quando as mestras Eny e Adriana reforçam que sabem que as palavras estão “erradas” na Reza Cabocla, elas apontam justamente para a forma *correta* de se rezar. Pensando a partir das sugestões de Tambiah, a Reza Cabocla é uma forma de comunicação. Ela comunica, por um lado, com o sagrado – com os santos, com a santíssima trindade – mas também com os antepassados da família. É comum que a família sinta a presença dos ancestrais já falecidos tanto durante a Reza Cabocla quanto durante o samba de bumbo *no* Cururuquara. A linguagem que se adota ali demarca o que se percebe, dentro da própria família, como um ritual (PEIRANO, 2001). Ali, se *deve* falar “arma minha” ao invés de “alma minha”, “nossos cramos” ao invés de “nossos clamores”, enfim, que se deve falar *como* os antepassados. Trata-se ainda de entender que as palavras “erradas” são citações indiretas dos antepassados.

Keane (1997) chama a atenção para o protagonismo da origem das palavras no pensamento mágico-religioso. Neste caso, interessa apontar para os ancestrais, criadores da Reza Cabocla, desconhecidos e ao mesmo tempo conhecidos – ninguém sabe quem criou a Reza Cabocla, mas todos sabem que é uma reza de família e, portanto, que as pessoas criadoras são ancestrais da própria família, e que existe então uma linhagem de parentesco. Foram eles quem instituíram *estas* palavras, tais quais devem seguir sendo ditas da mesma forma desde o princípio aos dias de hoje e no futuro. A alteração da Reza Cabocla, de suas palavras rituais, está sob pena, como conta Mestra Adriana, de interferências e correções dos próprios ancestrais, como fez uma vez Dona Alice Preta, em espírito. A Reza Cabocla comunica com a família, em carne ou não.

Essa maneira de falar compõe palavras desviantes que fazem pensar nas formas que a resistência cotidiana se constrói (DE CERTEAU, 1994): falar *errado*, especialmente durante a reza, é também resistir às normas da língua culta. É resistir a possíveis imposições e alterações sugeridas por quem é “de fora” para “corrigir” a reza, e assim, se torna uma forma também de lembrar os antepassados. Aqui, a peculiaridade do falar caboclo/caipira se dá ao transformar-se num falar sagrado, numa linguagem ritual enquanto é também produção de uma fala de antepassados escravizados. Apresentar a reza de maneira escrita para aqueles que vêm participar da festa é ainda, uma forma de se fazer ver, uma forma de apresentar para quem é *de fora*.

Considerações finais

Ao analisar a tradição festeira no Cururuquara tornou-se impossível desviar dos conflitos que se dão em torno dela. Em primeiro lugar, trouxe elementos que ajudam a pensar a construção da família do Cururuquara, que se dá principalmente na relação de seus membros com o Samba e com a Festa, ultrapassando as relações de consanguinidade ou casamento. Assim aponto como a Festa produz a família e a família produz a Festa.

Apontei ainda a importância de pensar o mito da Festa, uma vez que isso ajuda a perceber como ela acontece hoje e é tratada pelos sambadores e pelas sambadeiras. Ao olhar pro passado, Glissant (2005) defende: “O passado não deve somente ser recomposto de maneira objetiva (ou mesmo subjetiva) (...). Deve também ser sonhado de maneira profética, para as pessoas, comunidades e culturas cujo passado, justamente, foi ocultado.” (GLISSANT, 2005, p. 102). Trazer o mito de origem desta Festa ajuda a perceber como ela olha para o passado e constrói o seu presente e futuro. Nos embates para manter a tradição da festa entram os conflitos com os atuais moradores do Cururuquara, que disputam a antiguidade daquele território com a família.

Enfim, as características que fazem do Cururuquara um espaço religioso e tradicional tem a ver com a antiguidade da família naquele território e com a realização do samba no mesmo lugar onde seus antepassados sambaram. A Reza Cabocla se revela um ritual familiar e uma tradição passada de geração a geração: os antepassados faziam, os adultos hoje fazem e as crianças devem continuar fazendo no futuro. Se a Reza não é exclusiva da Festa do Cururuquara, é ali especialmente e no momento da sua realização que os antepassados são reunidos entre os vivos. No momento da Reza Cabocla, no bairro do Cururuquara, na Capelinha de baixo, durante a procissão, os antepassados estão presentes novamente onde estiveram também em vida. Assim a Reza Cabocla se demonstra não apenas como uma expressão de fé católica, mas também como uma forma de se relacionar com os ancestrais da família, com as novas gerações e de se fazer ver para aqueles de fora da família e do Samba, para aqueles de fora do Cururuquara mas que vão ali participar da festa e de seus vários momentos. Por fim, a preocupação com a manutenção da tradição festeira do Cururuquara passa pela preocupação também com a manutenção dessa reza.

Referências bibliográficas

- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A Festa do Santo de Preto**. Funarte/Instituto Nacional do Folclore. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 1985.
- CARSTEN, Janet. A matéria do parentesco. In: **Revista de Antropologia da UFSCar**, 6 (2), jul./dez. 2014: 103-118.
- COMERFORD, John. **Como uma família: Sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.
- DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: Para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- DE CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**. Vol. 1. Petrópolis: Ed. Vozes, 1994.
- ELIAS, Norbert & SCOTSON, John L. **Os estabelecidos e os outsiders**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005 [1995].
- KEANE, Webb. Religious Language. In: **Annual Review of Anthropology**, (26): 47-71 1997.
- LEACH, Edmund. Ritualisation in Man. In: **The essential Edmund Leach** (Stephen Hugh-Jones & James Laidlaw, eds.). New York: Yale University Press. v. 1, pp. 158-165, 2000 [1966].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A estrutura dos mitos. In: **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2015 [1955].
- MARCELIN, Louis Herns. **A invenção da família afro-americana: família, parentesco e domesticidade entre os negros do Recôncavo da Bahia, Brasil**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Rio de Janeiro, 1996.
- MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá**. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza, 2021
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. **A Tensão Constitutiva do Catolicismo – Catolicismo Popular e Controle Eclesiástico**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de pós-graduação em antropologia social. Rio de Janeiro, 1987.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Ubu, 2017 [1950].

- MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Ubu, 2017 [1950].
- MENEZES, Renata de Castro. **Devoção, diversão e poder: um estudo antropológico sobre a Festa da Penha**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Rio de Janeiro, 1996.
- MONTEIRO, Duglas Teixeira. **Os errantes do Novo Século: Um estudo sobre o surto milenarista do Contestado**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1974.
- MONTERO, Paula. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, S. (Org.). **O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)**. v. 1: Antropologia. São Paulo: Sumaré/Anpocs; Brasília: Capes, 1999, p. 327-367.
- PEIRANO, Mariza. **O dito e o feito. Ensaio de Antropologia dos rituais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- SILVA, Rubens Alves da. **Negros católicos ou catolicismo negro? Um estudo sobre a construção da identidade negra no congado mineiro**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.
- TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. **Cultura, Pensamento e Ação Social: uma perspectiva antropológica**. Rio de Janeiro: Vozes, 2018.
- WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.
- ZALUAR, Alba. **Os Homens de Deus. Um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.