

A Festa de São Sebastião em Catingueira: transformações e permanências dez anos depois¹

Flávia Pires

University of Sheffield

RESUMO: Este artigo é um exercício de compreensão de uma festa religiosa católica e, ao mesmo tempo, é uma reflexão sobre o trabalho antropológico, na medida em que reinterpreta textos já publicados. Estes estudos anteriores, baseados em trabalho de campo nos anos de 2000 e 2002, discorrem sobre como uma festa de padroeiro, particularmente um leilão de galinha assada, poderia ser iluminada a partir da teoria da dádiva de Marcel Mauss e de uma análise na qual a galinha era vista como uma representação cômica da sociedade. Entretanto, duas outras voltas à festa, em 2009 e 2010, trouxeram dados novos que complexificaram a análise. Em suma, este artigo reflete sobre festas e temporariedade e analisa o papel da pesquisa científica, vocalizando a questão da permanência e da validade do conhecimento antropológico.

PALAVRAS-CHAVE: Festa religiosa, trabalho de campo, Marcel Mauss, antropologia, catolicismo.

Introdução

Marisa Peirano conclui o texto “A Favor da Etnografia” (1992) com uma provocação que, embora direcionada aos sociólogos e aos cientistas políticos, está longe de ser óbvia para os antropólogos. Ela afirma que rigor científico e ruído etnográfico não são incompatíveis. Na verdade, o

ruído etnográfico é prova de rigor científico, na medida em que uma boa etnografia é aquela em que “os dados não são oferecidos apenas para esclarecer ou manter um determinado ponto de vista teórico”, mas ultrapassam a pergunta principal da pesquisa e, por isso mesmo, possibilitam reanálises. O artigo aqui apresentado segue esta inspiração: é um exercício de reanálise de dados.

A Festa de São Sebastião, na cidade de Catingueira (PB), havia sido objeto da minha monografia de fim de curso em Ciências Sociais na Universidade Federal de Minas Gerais, defendida em 2000, e da minha dissertação de mestrado em Antropologia Social, defendida no Museu Nacional, na Universidade Federal do Rio de Janeiro, em 2003.² Neste texto, apresento os dados de campo observados nos anos de 2000 – para a elaboração da monografia – e de 2002 – para a redação da dissertação de mestrado – agora iluminados pela passagem do tempo e por duas voltas à festa, em 2009 e 2010. Em 2000, realizei um período de campo de apenas uma semana e, em 2002, foram dois meses de permanência em campo.³ Já nos anos de 2009 e de 2010, passei somente seis dias na cidade, do dia 15 ao dia 21 de janeiro de cada ano.

Neste artigo, pergunto-me sobre a questão da temporalidade, no sentido da história e das mudanças sociais. De um lado, estou interessada em discutir a permanência da festa ao longo dos anos: em que medida a festa muda, em que medida a festa é a mesma? É claro que há transformações ao longo dos anos, nenhuma sociedade está parada, para evocar Lévi-Strauss, em seu célebre livro *Raça e História* (1978 [1952]). Mas indago: O que muda? O que permanece? Ao responder a estas perguntas, analiso também o papel do conhecimento científico, colocando em discussão a questão da permanência e da validade do conhecimento, sobretudo, o antropológico. Até que ponto o conhecimento produzido a partir de dados concretos baseados em um momento histórico particular – como sempre é o caso em antropologia – continua válido no

decorrer dos anos? Neste sentido, me deterei a pensar, em larga medida, na natureza do conhecimento antropológico. Discorrendo sobre as festas analisadas em 2000, 2002, 2009 e 2010 – e dando destaque ao momento da festa chamado localmente de Leilão das Penosas, no qual galinhas assadas são arrematadas em função de uma rede de reciprocidade – espero trazer algumas considerações que serão do interesse dos pesquisadores das festas e das religiões, como também daqueles cuja atenção se volta para os caminhos, nem sempre retos, de uma pesquisa etnográfica.

Contextualização

No ano de 2009 e 2010, participei da festa não tanto como pesquisadora, mas como turista, categoria que designa os que estão de passagem pela cidade durante os dias do festejo. Os turistas são os visitantes das cidades vizinhas e as pessoas vindas de cidades distantes, que vêm passar uma noite ou um dia em Catingueira e aqueles que vêm para um período mais extenso. Dentro da categoria turista, encontramos a categoria “filho-ausente”. O “filho-ausente” designa aqueles que, tendo nascido na cidade, emigram por motivos de estudo ou emprego e que, em período de festa, retornam. A categoria ajuda a expressar a identidade autorreferente de parcela significativa dos que frequentam a festa.

Grande parte dos catingueirenses que tem oportunidade migra para um grande centro urbano, com vistas a oferecer sua mão de obra ou para completar a escolaridade pretendida. Um “filho da terra” que, tendo nascido ali, emigrou e conseguiu ser alguém na vida volta à cidade em época de festa. Este voltar é um signo de que aquele cidadão foi bem sucedido na sua trajetória pessoal e que acumulou o bastante (tanto simbolicamente quanto financeiramente) a ponto de poder voltar à cidade

a fim de visitar os parentes, apreciar a festa, honrar seu São Sebastião, aí incluindo, no caso dos homens, pegar no “pau de Bastião”.⁴ Só aqueles que foram bem sucedidos voltam na época da festa. Esta volta é, obviamente, temporária, uma vez que Catingueira ainda hoje é tida como uma cidade que não proporciona perspectivas profissionais para os cidadãos (para um panorama da cidade, veja Pires, 2008).

A festa de São Sebastião é, então, um momento especial na existência daquela comunidade, um grande marco, que inaugura um ritmo social diferente daquele do cotidiano, como descreve Mauss (1904, 1905) no seu estudo de morfologia social sobre a variação dos ritmos sociais da sociedade esquimó.⁵ Em Catingueira, por exemplo, casamentos e batizados na Igreja Católica são preferencialmente agendados para o período da Festa. Namoros e noivados são celebrados, decididos ou tornados públicos nessa época. Brigas (pessoais ou políticas), de um lado, e reconciliações, de outro, também acontecem de maneira mais intensa nesse período, assim como afirmações de pertencimento religioso, como em 2000, quando presenciei o desligamento de uma fiel da igreja Assembleia de Deus da sua comunidade de fé ao assumir publicamente um namoro, usar saia curta e frequentar a parte profana da festa de São Sebastião. Grandes compras familiares – como roupas para toda a família ou algum bem durável de alto valor, como geladeira – também são realizadas com vistas a esta ocasião. Além de tudo isso, migrações ocorrem geralmente depois da festa; ouvi muitas vezes as pessoas afirmarem que estavam planejando sua viagem, mas esperariam a Festa passar para embarcar.⁶ Gostaria de deixar claro que a festa funciona como parte importante do calendário da cidade, marcando o tempo e as atividades consideradas importantes para esta população (Perez, 2002; Alves, 2005; Chianca, 2006).

As festas dentro da festa

Discuti amplamente, tanto na monografia quanto na dissertação, quais grupos sociais participavam de cada expressão da Festa do Santo. Dentro da Festa existem momentos dedicados aos diferentes aspectos da celebração. Uma primeira classificação diz respeito à parte “religiosa” e à parte “profana” da Festa. A parte religiosa restringe-se, para os participantes, às festividades realizadas sob os auspícios da Igreja Católica. A parte profana é qualquer festividade que não pode ser enquadrada na primeira classificação, entre as que são preparadas pela prefeitura, ou pela iniciativa privada, ou pelas famílias.

A Festa de São Sebastião conta com um Leilão das Penosas, momento no qual as pessoas arrematam galinhas assadas para serem consumidas nas mesas do Pavilhão, que é montado em frente à Igreja Católica e conta com mesas, cadeiras e, às vezes, toldo contra chuva. O leilão é organizado pela Igreja, na figura de uma Comissão. Todo o dinheiro arrecadado é computado como parte do resultado financeiro do festejo, sendo gerido pela Igreja. Os leilões ocorrem depois da novena, da queima de fogos de artifício e do espetáculo dos balões (que deixaram de ser observados, em consonância com a legislação vigente que proíbe a atividade).

Outro espaço da festa é caracterizado pelas barracas de rua, com comidas (cachorro-quente, batata frita, pipoca, sorvete etc.), bebidas (bebidas alcoólicas, refrigerantes e outras) e jogos de azar diversos e brincadeiras (como tiro ao alvo). O parque de diversões também pode ser incluído nesta categoria. As barracas de rua funcionam⁷ desde o turno da manhã até tarde da noite, enquanto houver movimento pelas ruas.

Há também os bailes na quadra de esportes da cidade, onde o acesso se faz através de um ingresso pago e shows – públicos e gratuitos – organizados pela prefeitura em um palanque na rua principal. Os shows acontecem geralmente depois das 23h30 e, não raro, varam a madrugada.

da, terminando em torno das 5 horas. Embora predomine a população jovem, toda a cidade participa dos shows. O que pode ser observado é que o público varia no correr das horas. Nas primeiras horas, veem-se famílias e crianças, mas nas últimas horas, perto do raiar do dia, há casais e jovens, estes últimos geralmente bêbados.

Ao mesmo tempo, os bares da cidade também são transportados para o clima de festa, tocando música alta, convidando à dança e à paquera. Além disso, hoje em dia é comum os carros de passeio abrirem suas malas e acionarem seus aparelhos de som na potência máxima. Com isso, ao redor de carros, espalhados por todo o centro da cidade, formam-se grupos que dançam, bebem e divertem-se ao som das músicas. Aqui quem participa é a população jovem da cidade e de fora. Este tipo de diversão começa ainda pela manhã, mas só atinge seu ápice nas primeiras horas da noite. Quando começam os shows, observa-se um decréscimo no número de pessoas presentes.

Ocorrem também festas particulares, geralmente familiares. Nelas, a família prepara uma comida especial (churrasco e buchada de bode são pratos apreciados) e chama os convidados para almoçar e, se houver um sítio, para passar o dia lá. Grupos também sobem a Serra da Catingueira no período da festa, seja pelo divertimento, seja com o intuito de pagar promessas. Os que sobem por divertimento carregam bebidas alcoólicas e comidas, como farofa, pão, frango assado. É comum também que ambos os grupos levem fogos de artifício, os chamados foguetões, para soltar quando atingirem o Cruzeiro de São Sebastião, instalado no alto da Serra (Pires, 2011).

A festa, como vemos, é capaz de abarcar os que ali se apresentam, identificando cada participante, encaminhando as classes sociais, os grupos etários e familiares – enfim, os participantes – aos seus devidos espaços. Acredito ser possível afirmar que não estamos diante de uma “communitas”, no sentido dado por Victor Turner (1974 [1969]).

Os participantes da Festa não estão todos inseridos na antiestrutura⁸ ou, pelo menos, isto é claro, não estão todos inseridos da mesma maneira. Acredito mesmo que a Festa pode ser vista como uma representação da estratificação social, que prevê lugares adequados para os diversos grupos sociais. Como afirmei alhures, “cada macaco no seu galho” (Pires, 2000, p. 48; 2004, p. 67) ainda é o lema do local.⁹ É sobre isto que nos deteremos agora.

O leilão

No chamado Leilão das Penosas, discorri sobre a ausência da população local e dos considerados pobres. Falei da presença massiva dos de fora, entre eles os filhos-ausentes, os políticos e as pessoas da região consideradas ricas. Observei e relatei que aqueles considerados como os mais pobres do município, habitualmente moradores dos sítios, ficavam de pé observando a encenação que ali se passava.¹⁰ Essas pessoas não se sentavam às mesas, entretanto, objetivamente, nada as impedia. O fato é que havia uma clara demarcação social que indicava quem deveria se sentar. Esses moradores dos sítios que acorriam à cidade durante os dias de festa ficavam ao redor do pavilhão, olhando de longe, de braços cruzados, segurando o peso do corpo sobre uma perna. Os habitantes da zona urbana, também considerados pobres, sequer apareciam no Pavilhão e mostravam indignação quando perguntados sobre essa ausência, afirmando que sua presença ali seria uma forma de humilhação que eles preferiam evitar, já que não podiam participar efetivamente do ritual arrematando galinhas. Em poucas palavras: o Pavilhão era o lugar dos “ricões”. Outra distinção muito evidente era a faixa etária dos frequentadores. Pavilhão era lugar de adultos, poucos jovens se sentiriam à vontade no ambiente, e as poucas crianças vistas dormiam no colo dos seus

pais ou observavam entediadas o movimento, recostadas nas cadeiras ou nas próprias mesas.

Poderíamos pensar, a partir da análise dos rituais de rebelião da tradição etnográfica africana, que o ritual tem o efeito de manter a coesão social, encenar jogos de poder, sem nenhuma preocupação em relação à transformação social (Gluckman, 1987 [1958], 1974 [1969]), parecido com o Carnaval analisado por DaMatta (1979). O ritual seria, então, uma expressão do ténue equilíbrio social, real apenas nesta encenação. Entretanto, havia no leilão uma clara teia de solidariedade sendo tecida. Idealmente, aquele que arrematava uma galinha arrematava-a para que outra pessoa se servisse e não para consumo próprio. Esta outra pessoa é aquela que chamei de “amigo-rival” (Pires, 2004, pp. 69-70), um parceiro político, familiar ou econômico. Aquele que disputava o lance também desejava arrematá-la para oferecê-la a um amigo-rival. Uma pessoa que desse um lance alto e conseguisse arrematar a galinha não iria comê-la, iria, na verdade, oferecê-la para que outra pessoa a comesse. Assim, tão importante quanto quem comia era quem deixava de comer. Como existia frequentemente uma disputa pelo arremate das galinhas, havia para cada lance dois ou quatro interessados. Dois estavam dispostos a pagar por ela, para que seu amigo-rival pudesse apreciá-la e, consequentemente, para que o amigo-rival do seu inimigo não comesse a galinha. Assim, havia um conflito quanto aos que iriam pagar pela galinha e outro, que nascia do primeiro, dos que iriam comê-la.

Pagar a galinha mais cara indicava a extensão dos bens daquela pessoa, daquele partido político ou daquela família que o indivíduo representava. Receber a galinha indicava um laço estreito de relações já tecidos, a serem tecidos ou em vias de deterioramento. Assim, no leilão, estavam em jogo laços sociais a serem mantidos, a serem cultivados ou a serem salvos. Uma observação importante é que essas penosas eram ar-

rematadas a preços altos, que chegavam, em 2009, a R\$ 600. Outra constatação importante é que em *ano de política*, ou seja, ano eleitoral, o preço das galinhas subia consideravelmente, o que era percebido e comentado pela população e pelos turistas, corroborando o conceito de “tempo da política”, tão bem descrito pelo professor Moacir Palmeira (1996, 2001), um tempo que se impõe distinto do cotidiano, com suas particularidades e uma abrangência totalizadora.

Na monografia, analisei o leilão a partir das prestações da dádiva, descritas por Marcel Mauss (1974): o dar, o receber e o retribuir. Há um primeiro movimento do leilão que é entrar na disputa por uma galinha para ofertá-la a um amigo-rival. Dada a galinha, é preciso não recusá-la. Recusar é uma atitude que não está prevista no sistema das dádivas dos leilões. Mas ao não recusá-la, o sujeito obriga-se a retribuir. Galinha recebida não deve ficar sem retribuição. O costume é que isto seja feito na mesma noite, ou nas noites subsequentes. E a dádiva não para por aqui. É também comum arrematar a galinha em contradádiva a um preço superior ao daquela recebida como dádiva. Nas palavras do célebre intelectual francês: “Dar é manifestar superioridade, ser mais alto [...]; aceitar sem retribuir ou sem retribuir mais é subordinar-se, tornar-se cliente e servir, apequenar-se, rebaixar-se” (Mauss, 1974, pp. 174-175). Por isso, dádiva doada é dádiva retribuída.

No entanto, intrigavam-me os altos preços pagos pelas galinhas nada apetitosas na região considerada uma das mais pobres do país. Ao mesmo tempo, havia um desconforto pessoal considerável diante do estado de indignância social com o qual me deparei no trabalho de campo. A abundância no Pavilhão contrastava enormemente com a carência cotidiana. O objetivo era escrever uma dissertação que não terminasse por enfatizar os aspectos positivos do leilão que, como eu intuía, uma análise a partir de Marcel Mauss podia resultar, já que, na verdade, há um

celebrar, no texto sobre a Dádiva, de uma sociedade que se dedica ao desperdício sistemático dos bens, em comparação com a sociedade europeia, voltada para o *homo economicus* e para a poupança.¹¹

Para lidar com isso, elaborei uma leitura do pensamento de Mikhail Bakhtin (1987). No leilão das penosas na Festa de São Sebastião, afirmo que podíamos observar aspectos representacionais e simbólicos da sociedade catingueirense. Chamei a atenção para o fato de que a galinha não apresentava nenhuma qualidade ao paladar, era sem sal, seca e fria. Com isto ousei dizer, dialogando com a tradição francesa, que no leilão das galinhas a sociedade se representava a si própria. A penosa era, nas palavras de Bakhtin (1987), uma representação jocosa da sociedade catingueirense, uma piada de mau gosto. Uma galinha magra, fria, feia e seca era arrematada a preços altíssimos por aqueles que não participavam efetivamente (nem simbolicamente) da vida do sertanejo pobre e sofrido. Não. Eram os “ricões” que comiam a galinha naquele ritual de homenagem ao santo padroeiro, São Sebastião. A galinha magra representava a sociedade catingueirense. O dinheiro desperdiçado significava os de “fora”, na figura emblemática dos “filhos-ausentes”, do poder que oprime, da injustiça social. O leilão era, na verdade, um deboche dos “ricões”, que pagavam caro para consumir algo tão desprovido de valor.¹²

Gostaria de citar parte do artigo que foi publicado em 2004 na revista *Religião e Sociedade*, do ISER:

Sugiro pensar as galinhas oferecidas no leilão aos fazendeiros, aos comerciantes, ou seja, às classes dominantes da região, como uma representação, um reflexo invertido e cômico da sociedade catingueirense, da relação entre pobres e ricos, da pobreza alarmante que assombra todo o Nordeste. Tal como os filhos das famílias de pequenos agricultores ou trabalhadores urbanos, a galinha seria magra. Tal como a vida cotidiana daqueles que

tiveram poucas escolhas a fazer, a galinha seria sem gosto, insípida como o trabalho de todo dia. Tal como o campo quando a chuva tarda, a galinha seria feia e seca. A galinha magra, sem gosto, feia e seca, que representa a própria sociedade, é arrematada por aqueles que não vivem na pobreza. Aliás, os pobres nem são convidados a participar desse momento da festa; como já foi dito, aqui é o território dos que têm dinheiro para gastar. Vemos então o paradoxo: a sociedade ri de si mesma quando faz o rico comprar a pobreza a um preço exorbitante. É aquele que vive em constante abundância quem compra a miséria. Dessa forma, o leilão é um mecanismo de afirmação do prestígio da classe dominante. Entretanto, a despeito dessa afirmação de poder e *status*, no leilão debocha-se dos ricos [...] (Pires, 2004, p. 72).

A interpretação parecia razoável.

Porém, em 2002, a paróquia contratou um restaurante da cidade vizinha – Patos – para assar, cortar e servir as penosas. Esta mudança introduziu modificações – a galinha não era mais sem graça ao paladar dos festeiros. Vinha ainda quente às mesas, era cheirosa e saborosa! Este dado introduzido pela mudança social natural às sociedades, talvez este *imponderável da vida social*, colocou por terra minha interpretação. A galinha tinha mudado, não podia mais ser pensada como a representação de uma população em que o dado mais evidente era a sua carência material, uma vez que a galinha, objeto de disputas no leilão, não se prestava mais à metáfora do sertanejo pobre e sofredor.

Permita-me introduzir outras mudanças que tiveram lugar nas festas observadas em 2009 e 2010.

O dia 20/ ano de 2009

No ano de 2009, pelo segundo ano consecutivo, aconteceu algo que, poderia afirmar, subverteu a ordem dos acontecimentos do Pavilhão. O dia 20, consagrado a São Sebastião, começa com a alvorada às 5 horas, prossegue com a missa e a realização de batizados às 10 horas e deveria terminar com a procissão às 16 horas, descida da bandeira de São Sebastião e retirada do Mastro do Santo. Depois da descida da bandeira e da retirada do mastro há, tradicionalmente, um clima de tristeza e solenidade. É o fim da Festa. Agora é esperar o próximo ano. O clima de lamento e perda é evidente. Como de costume, no dia 20 à noite não há shows nem leilão. No entanto, um grupo de jovens “filhos-ausentes”, dando conta desta carência, propôs a realização de uma festa no Pavilhão. Porém, uma festa diferente: sem galinhas, sem leilão, sem ostentação.

A celebração de São Sebastião compreende dez dias de festa, com nove noites de novena.¹³ Cada uma destas noites corresponde a um noitário, responsável por abrilhantar a festa como julgar possível, com fogos de artifício, liturgia ornamentada, igreja enfeitada, banda de música etc. Dois jovens – que residem fora de Catingueira – tornaram-se noitários de uma noite atípica: ela ocorre fora do calendário da festa e, além disso, não segue os padrões da festa (não acontece depois da novena, não conta com a mesma estrutura ritual). Na verdade, os rapazes convidam talentos locais para se apresentarem ao público, o som é baixo, as músicas divergem do estilo corrente (geralmente MPB e sertanejo, enquanto nos outros dias predomina o forró eletrônico), e o público é basicamente jovem. Chamei a atenção para o fato de que o Pavilhão é lugar de adultos, mas no dia 20 a configuração é outra. Há muitos jovens, tanto nativos quanto turistas. Ousaria até mesmo afirmar a preponderância daqueles. A festa dos rapazes de fora é bem concorrida. As mesas ficam todas ocupadas, mas não é festa de virar a noite, termina cedo.

Compreendi, conversando com os rapazes, que esta festa poderia ser analisada como uma forma de aversão ao sistema: um protesto, uma maneira de prestar o depoimento de que a nova geração está farta de ver o “jogo de poder dos poderosos”, e que não deseja reproduzir a festa de São Sebastião tal qual a têm presenciado. A primeira medida tomada por estes jovens foi ausentar-se do Pavilhão. Outra medida foi fazer uma festa fora dos moldes, suprimindo as características que lhes desagradam, como a separação entre moradores da cidade e visitantes.

Todavia – e novamente a antropóloga se vê invadida pela realidade e pela mudança social – a pedido do novo pároco da cidade, no ano de 2010, a festa do dia 20 não foi realizada. Algumas manifestações de desgosto foram ouvidas, mas em geral parece que a festa do dia 20 não estava ainda estabelecida como parte essencial dos festejos a ponto de ser vivamente reivindicada. No entanto, a popularidade deste tipo de festa fora dos padrões, que ocorreu em 2008 e 2009, pode já ter sido um indício de terreno propício para as mudanças introduzidas em 2010 a partir da figura do novo pároco. É o que veremos a seguir.

O ano de 2010

A presença de um padre recém-ordenado trouxe transformações importantes para a festa. O padre, que apresenta um estilo marcante e tem uma inclinação litúrgica para a Renovação Carismática, tem causado, segundo a interpretação local, uma revolução¹⁴ na igreja e na cidade de Catingueira.¹⁵ Entre os fatos mais comentados, figuram a presença maciça dos homens no Terço dos Homens, realizado nas sextas-feiras, e a reconversão – a volta à Igreja Católica – de alguns evangélicos (antes católicos). Um feito realizado pelo padre, também muito comentado, foi o casamento de mais de 70 casais que já coabitavam, os “amanceba-

dos”. A cerimônia do casamento coletivo chacoalhou a cidade, que se empenhou na realização dos preparativos, desde os salões de beleza que trabalharam em ritmo acelerado aos proprietários de automóveis solicitados para conduzem os noivos à igreja. O padre, todavia, há menos de um ano na cidade e a ponto de celebrar a sua primeira festa de padroeiro, contou com alguma resistência, principalmente dos “filhos-ausentes”, quanto a duas mudanças que ele sugerira para os festejos de São Sebastião. A primeira delas era a proibição da venda de bebida alcoólica no Pavilhão, alegando que este tipo de comércio ia contra os princípios da Igreja. A segunda era o convite feito aos noitários para a redução dos gastos com os festejos (com fogos de artifício, banda de música, decoração etc.), visando ao fim da ostentação e das disputas pela festa mais luxuosa e, como consequência, ao incentivo à participação dos setores menos privilegiados.¹⁶ É relevante resaltar que a comunidade da igreja, as pastorais e grupos diversos apoiaram as sugestões do padre.

Das mudanças, a mais comentada, no entanto, foi a proibição da venda de bebida alcoólica. Havia um receio em relação à arrecadação financeira da festa, principalmente no que dizia respeito aos leilões que, historicamente, vinham produzindo o maior saldo para a festa. Receava-se que ninguém arrematasse galinha a altos preços sem o acompanhamento de bebidas e, com isso, temia-se que os leilões estivessem com os dias contados. Na verdade, a festa do Pavilhão era impensável sem as bebidas alcoólicas, o que colocava em risco toda a festa de São Sebastião. Além do mais, o padre convidou uma cidadã local, que auxilia na liturgia da igreja, para animar o leilão. A moça, uma jovem mãe de família, conta com o conhecimento de toda a gente e com uma desenvoltura nata, mas não é profissional do ramo,¹⁷ nunca apresentou um leilão. O fato é que (outra novidade) depois de cada novena havia “querresse”, nome dado à venda de *comes e bebes*,¹⁸ e também a realização de

bingos, que não terminavam antes das 23 horas. Os bingos eram intercalados com a música da banda contratada e a arrematação das galinhas, esta última só tendo ocorrido nos dias, 18 e 19, período final da festa. Enfim, novidades não faltaram nesta festa.

Com estas mudanças no Pavilhão, esperava-se que o leilão tomasse outra feição.¹⁹ Foi exatamente o que ocorreu e, por isso, a festa de 2010 foi chamada por alguns de a festa dos pobres, na medida em que os leilões deixaram de ser lugar só de ricos. Não eram os “ricões” que marcavam com afinco suas cartelas de papel, era gente dos sítios, das cidades vizinhas e moradores de Catingueira. Eram crianças, mulheres, jovens e adolescentes, gente que, tradicionalmente, não frequentaria o Pavilhão.²⁰ As famílias arrematavam as galinhas para consumo próprio e de outrem, mas os leilões não contaram com lances muito altos. As galinhas saíam a baixos preços, mas saíam em grande quantidade. Não houve comentários depreciativos sobre o sabor da galinha, mas houve comentários favoráveis aos quitutes vendidos na quermesse. Além dos leilões, a festa do Pavilhão e a arrecadação da festa foram compensadas com a venda dos *comes e bebes*, com os inúmeros bingos e com os envelopes arrecadados em nome dos *Soldadinhos de São Sebastião*.²¹ Contrariando algumas previsões pessimistas, o fato é que a festa rendeu um lucro superior ao dos últimos anos, terminando por confirmar a liderança do novo padre da cidade.

Diferentemente do que havia sido escrito a respeito das festas de 2000 e 2001, o Pavilhão era agora lugar de gente considerada pobre, e a galinha, além de saborosa, era consumida em outro sistema de dádivas, que não priorizava o amigo-rival, senão o consumo familiar e a oferta ao santo, na medida em que todo o dinheiro arrecadado nos leilões é entendido como dinheiro doado para São Sebastião.²²

Conclusões: De como a antropologia tenta driblar o tempo

Em 2009, sentada à mesa do Pavilhão, numa das mesas periféricas,²³ um assíduo e emblemático “filho-ausente” colocou-me uma questão delicada. Em tom de censura e inquisição, disse-me em público: “Olha, Flávia, aqui não tem nenhum pobre nos observando”. Eu poderia ter respondido: “É verdade, não tem, mas tinha”. Quando as observações foram feitas, em 2000 e 2002, a festa de São Sebastião era outra. O evento, tal como descrito, não existe mais.²⁴ Em situação parecida, já no ano de 2010, no momento da realização do bingo de um bode, o padre me disse que era preciso rever a tese que afirmava que no Pavilhão só havia lugar para os ricos.²⁵

Em 2000 e 2001, o fato de eu haver priorizado a festa do Pavilhão em detrimento de outras, como as familiares e as dos pequenos bares espalhados pela cidade, pode ter sido determinante para a construção da Festa de São Sebastião como uma reunião dos “ricos”. Pensar as festividades de 2008 e 2009 como pertencentes aos pobres é uma tentativa, sugerida pelos dados etnográficos e pelos apelos ouvidos durante o trabalho de campo, de dar atenção a outras vozes, abrir-me para outras perspectivas que não aquelas que foram priorizadas no primeiro bloco. Trata-se de pensar as margens da festa,²⁶ interpretações e perspectivas que talvez tivessem ficado subsumidas no primeiro bloco festivo analisado e que teriam vindo à tona no processo de análise dos anos posteriores.

Marisa Peirano afirma que “nem sempre os antropólogos envelhecem bem” (1992, p. 11), chegando a usar a expressão “esclerose antropológica” (1992, p. 12) para designar a precariedade de algumas análises antropológicas. Gostaria de, dialogando com a autora, afirmar que em antropologia os dados não envelhecem. As teorias caducam, mas os dados são sempre pulsantes e aptos de serem (re)compreendidos. Explico-me. O livro *Teoria Geral da Cultura*, de 1944, de Malinowski, é con-

siderado ultrapassado, ninguém mais proporia uma análise antropológica baseada nos conceitos de função e estrutura social nos termos deste autor. Por outro lado, nada é mais atual que o *kula* ou o *potlach*. Por isso, por mais que nossas teorias antropológicas sejam discutíveis e postas de lado, o dado, “o nativo de carne e osso”, “o melanésio desta ou daquela ilha”, captado através das técnicas metodológicas desenvolvidas ao longo dos anos, nunca envelhece, está sempre em estado de germinação intelectual, por mais que já tenha frutificado. Quando há observação e descrição bem-feitas, há possibilidade de produzir conhecimento antropológico, no presente e no futuro, já que as descrições podem ser retomadas no futuro pelo próprio pesquisador ou por seus pares.

Evoco a postura maussiana, como lembrado por Dumont (1985) e Brumana (1983), que ilustra esta forma de fazer ciência, a antropológica, na medida em que Mauss procurava aqueles dados que confrontavam as teorias, e não o contrário, como parecia fazer o sociólogo Emile Durkheim. Mauss buscava aqueles recantos da alma humana que não podiam ser explicados simplesmente pelas teorias existentes. Ao tomar esta direção, ele pôde estudar a dádiva, as técnicas corporais, a prece etc. Os fatos, para Mauss, aparecem como uma resistência ao real e a qualquer tentativa apressada da razão. Poderia dizer, inspirada em Mauss, que os fatos são muito complexos e “resistem” às teorias. Por isso, a necessidade do trabalho de campo e do dado etnográfico. Marisa Peirano (1992, p. 9) completa a ideia que está sendo aqui tecida: “A antropologia, na medida em que se renova através da pesquisa de campo, repele e resiste aos modelos rígidos”.

O professor emérito Otávio Velho, no início de sua carreira, analisou o conceito do “cativeiro da besta-fera” como referência à escravidão e, conseqüentemente, ao capitalismo, ao autoritarismo, à expropriação e à proletarianização, no contexto das frentes de expansão na Amazônia dos anos 60 (Velho, 1979 [1976]). Muitos anos depois, numa virada

epistemológica, voltou atrás na sua análise e arrazoou que, de fato, quando os camponeses falavam da besta-fera, eles estavam realmente se referindo ao “inimigo”, ao cativo do mal, imbuídos que estavam de uma “cultura bíblica” (Velho, 1995). O antropólogo, então, revê sua postura política à época e, à luz da passagem do tempo, é capaz de, com os mesmos dados, reinventar o conhecimento. Experiência similar a de Margaret Mead ao retornar ao Manus, na Nova Guiné, 25 anos depois do primeiro trabalho de campo naquela comunidade. A partir desta experiência, a autora escreveu o livro *New Lifes for Old: Cultural Transformations – Manus, 1928-1953* (1956), contrapondo os dados apresentados em 1930 no livro *Growing up in New Guinea*.²⁷

A natureza do conhecimento antropológico parece ser capaz, desta maneira, de driblar o tempo. As teorias, os *ismos* passam com maior ou menor velocidade, mas os dados bem coletados permanecem. São eles o coração da nossa disciplina, através dos quais é sempre possível reinventá-la. Os antropólogos de gabinete, ou os antropólogos que, como Mauss, nunca estiveram em contato prolongado com as populações estudadas, produziram conhecimento antropológico de terceira ou quarta mão, como quer Clifford Geertz, a partir do conjunto de informação acumulado por outros pesquisadores. Daí também a importância do grande inventário das possibilidades humanas de que falou Mauss e, posteriormente, Lévi-Strauss. Assim, no trabalho do antropólogo, a fabricação criteriosa dos dados de campo e, de volta à universidade, sua disponibilização e divulgação parecem ser cruciais, justamente porque é a partir deles que o conhecimento antropológico é possível.

Antes de concluir, gostaria de dizer que, embora tenha percorrido várias edições da Festa de São Sebastião em Catingueira e de ter tangenciado a questão da temporalidade e das festas, é preciso discutir o que as

mudanças e as permanências exprimem sobre a natureza desta festa e das festas de modo geral. Em outras palavras, que relações o tempo estabelece com as festas? Estas questões, embora importantes, ficarão para outra ocasião e para os colegas mais qualificados.

Notas

- ¹ Este artigo foi preliminarmente apresentado no XIV CISO – Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste, realizado em Recife no ano de 2009, no GT: Festas e Identidades: Processos e Transformações, coordenado pelas professoras Luciana Chianca e Leide Selma, sob o título *A Festa de São Sebastião em Catingueira: uma releitura nove anos depois*. Agradeço às professoras Mísia Reesink e Roberta Campos pela leitura do rascunho e pelas sugestões.
- ² Sou imensamente grata aos meus orientadores, os professores Léa Freitas Perez e Otávio Velho.
- ³ Passei outros dez meses na cidade por ocasião da pesquisa de campo para o doutorado, investigando o processo de tornar-se adulto do ponto de vista das crianças (Pires, 2011). Além disso, continuo desenvolvendo pesquisa de campo na mesma localidade, embora com temas diferentes, por exemplo, políticas públicas (Pires, 2009).
- ⁴ Refiro-me ao ritual de descida do Mastro de São Sebastião, onde está a sua bandeira. O mastro é hasteado no primeiro dia da festa, dia 10, e é retirado da praça pública para ser introduzido novamente na igreja no dia 20. Tocar no mastro, prerrogativa exclusivamente masculina, e ajudar a transportá-lo são obrigações devocionais de muitos fiéis, que procuram não perder este momento da festa. Ao mesmo tempo, a conotação erótica da atividade (pegar no pau) é evidente e motivo de brincadeiras por parte da população.
- ⁵ Não seria errôneo pensar, como sugeriu um parecerista anônimo da *Revista de Antropologia*, que a sociedade opera com uma dupla morfologia. A festa seria, então, o momento dedicado ao lazer, ao prazer e ao sagrado.

- ⁶ Por que as migrações se relacionam com o calendário da Festa? Justamente porque é na Festa que os filhos-ausentes voltam à cidade e, como já foi amplamente discutido na literatura especializada (Shirley, 1977; Feldman-Bianco, 1995), existem estratégias coletivas familiares de migrações, padrão muito observado entre os grupos nordestinos que buscam as grandes cidades. A migração aqui é um projeto familiar. Esta ideia também é pensada em outros contextos, como o da migração internacional, e para discutir o papel feminino nesses trânsitos (Assis, 2003). Aquele que migra não o faz por razões estritamente pessoais, mas obedece a um padrão de migração decidido no seio familiar. Ordem (quem vai primeiro, por exemplo) e destino são definidos coletivamente e obedecem a uma estratégia que extrapola os limites da família nuclear. É exatamente no momento da Festa que essas estratégias, que vinham sendo gestadas ao longo do ano (ou dos anos), alcançam um ápice e se concretizam.
- ⁷ As barracas são precariamente fechadas com panos ou lonas enquanto se realizam atividades de foro privado, por exemplo, enquanto se dorme. Se chove, como costuma acontecer durante os dias da festa, alguns donos de barraca recorrem a uma pensão da cidade, não sem o receio de que suas barracas sejam violadas.
- ⁸ Embora obviamente seja possível pensar as festas de modo geral e a festa aqui em foco a partir da perspectiva de uma suspensão do cotidiano, tendo em vista o consumo de bebidas alcoólicas, a comensalidade, a paquera e as brigas potencializadas por ela. Neste sentido, uma análise segundo os conceitos de *communitas* e *antiestrutura* poderiam ser rentáveis. No entanto, dialogando com DaMatta (1979), o carnaval, mesmo com toda a inversão que propicia, revela as diferenças e explícitas distinções sociais variadas, entre elas a de classe social. Assim, se há suspensão do cotidiano, ela não opera para fora da festa em si.
- ⁹ Uma leitura alternativa e instigante da festa é aquela feita pela professora Léa Perez. Ela propõe “resgatar a ideia de festa, sobretudo da festa à brasileira, tratando-a como forma lúdica de sociação e como um fenômeno gerador de imagens multiformes da vida coletiva, buscando mostrar como o vínculo social pode ser gerado a partir da poetização e da estetização da experiência humana em sociedade”. A autora afirma: “Uma antropologia da festa é, tal como a entendo, uma antropologia das efervescências coletivas, não necessariamente sociais, das formas de sociação e de troca não necessariamente cristalizadas. A festa não é um mero produto da vida social, muito menos um simples fator de reprodução da ordem estabelecida pela via da

inversão. Tal como o princípio de reciprocidade, não custa repetir mais uma vez, a festa é o ato mesmo de produção da vida” (Perez, 2002).

- 10 Aproximadamente metade da população catingueirense mora na zona rural. Pobreza, neste caso, não é apenas definida como renda, mas como “faltas” em um sentido mais amplo, por exemplo, falta de escolas; falta de educação, boas maneiras; falta de contato com o mundo moderno etc. Para exemplificar, como já assinalei, é esperado que uma criança do sítio tenha dificuldades de aprendizagem na escola, e esta defasagem escolar criada entre as crianças da cidade e as do sítio é considerada normal (Pires, 2011). Neste sentido, a pobreza pode ser definida não apenas a partir do rendimento de fato, mas de um conjunto de outros fatores, incluindo o local de moradia.
- 11 O tom de pesar na conclusão do *Ensaio sobre a Dádiva* é evidente: “O homem foi durante muito tempo outra coisa, e não faz muito que ele é uma máquina, complicada como uma máquina de calcular” (1974, pp. 116-117).
- 12 Poderíamos enxergar o leilão a partir do que afirma Godbout (1999). Para ele, uma das características da dádiva é o seu caráter antiacumulador. Ele diz: “[...] os ricos não podem se enriquecer além da obrigação social de reversão e esbanjamento” (1999, p. 54). O leilão seria, então, uma forma de distribuição da riqueza. Como se sabe, o dinheiro arrecadado é contabilizado como receita da Igreja de São Sebastião e, afirma-se, é com ele que se garante a manutenção da igreja durante todo o ano.
- 13 Na área urbana. A festa, no entanto, começa nos sítios nove dias antes.
- 14 Quando fomos apresentados, o padre logo afirmou que havia estudado teologia antropológica e que estaria disposto a me receber na casa paroquial para conversarmos. Durante os dias da festa, seu lugar enquanto sacerdote estava claramente marcado pelo uso da batina até mesmo fora dos espaços sagrados. Sua atitude informal tem agradado, por exemplo, dirigindo-se diretamente a determinados grupos sociais durante a homília e interpelando-os de forma divertida.
- 15 Em um artigo, publicado na *Revista Teoria & Sociedade*, discuto como a igreja de São Sebastião e o pertencimento àquela cidade se misturam, principalmente por ocasião da festa do padroeiro (Pires, 2005).
- 16 Os noitários que se sensibilizaram com a chamada fizeram suas contribuições através dos envelopes.

- ¹⁷ Só a título de esclarecimento, até o ano de 2009 era contratado um apresentador de leilões profissional, um homem com voz de locutor de rádio, que ganha a vida viajando por diversas cidades a fim de animar leilões.
- ¹⁸ *Comes*: sopas, jantares, quitutes, salgados etc., e *bebes*: refrigerante em garrafas de 2 litros e água em garrafas de 500 ml. Embora a venda tenha sido proibida, o consumo não foi, de modo que uma casa vizinha ao Pavilhão vendia cerveja e os participantes traziam de casa uísque e cachaça.
- ¹⁹ Outro ponto a ser remarcado é o fato de que as bandas de música não se apresentaram em palcos, o que encarecia o evento, mas no chão, em uma área que lhes foi reservada.
- ²⁰ Gente que não se importava com a disposição das mesas e usava o Pavilhão mais como auditório: a maioria com as cadeiras viradas para a pessoa que cantava o bingo.
- ²¹ Os *Soldadinhos*, meninos do município, fazem campanha pela arrecadação de dinheiro entre familiares, amigos e conhecidos e entregam o montante arrecadado para a igreja. Não há disputa pelo *Soldadinho* que mais arrecada, como há no caso da Princesa e da Rainha da Festa. Neste caso, as meninas desfilam e seus padrinhos doam uma quantia desejada em nome da menina. São eleitas Rainha e Princesa aquelas cujos padrinhos foram os mais generosos. Seus nomes são divulgados, o que não ocorre no caso dos *Soldadinhos*, cujo montante financeiro arrecadado foi divulgado de uma só vez, sem atenção às quantias individuais.
- ²² A ideia aqui parece ser do leilão como um sacrifício (Mauss, 2005 [1899]). A galinha, no caso, seria a vítima do sacrifício; o sacrificante, aquele que paga pela galinha; e o deus, o próprio santo. Neste sentido, falta entender como se insere a pessoa que come a galinha: na medida em que ela se beneficia do sacrifício, poderíamos pensá-la como uma variante do sacrificante. A galinha morta e consumida ritualmente faz a ligação entre o mundo do profano e o do sagrado, liga a terra e os céus.
- ²³ Devo acrescentar que não estava posicionada no centro dos acontecimentos, como estivera em 2000 e 2002.
- ²⁴ O fato é que muitas pessoas na cidade têm conhecimento do que eu escrevi e, mesmo que não tenham lido por si mesmas, leram de segunda mão. Não podemos mais supor que os nativos não tenham acesso ao que escrevemos. Muito pelo contrário, agora como nunca temos que lidar com esta questão ética. Posso espe-

rar que estes questionamentos tendam a crescer, pois, com a internet, muitas pessoas têm acesso aos meus trabalhos. A comunidade Catingueira no site de relacionamentos *Orkut*, criada por mim em 2005, já conta com quase 600 participantes. E, às vezes, recebo algum *email* solicitando o envio da tese ou de algum texto específico por parte de catingueirenses ou pessoas ligadas a eles.

²⁵ Concordei plenamente com ele e disse que o faria. Este artigo é uma forma de responder a este apelo.

²⁶ Esta ideia foi sugerida por um dos pareceristas anônimos da *Revista de Antropologia*, a quem agradeço as contribuições.

²⁷ O livro é uma tentativa de compreender como os Manus lidaram com as rápidas mudanças sociais que tiveram lugar entre os anos de 1929 a 1953, no rastro da II Guerra Mundial; como uma comunidade de caçadores de cabeça passa a uma comunidade que busca seu lugar no mundo moderno. É relevante ressaltar a diferença entre as temáticas trabalhadas – no primeiro livro, o sistema educacional e, no segundo, as transformações sociais – com também é possível supor que o livro de 1956 tenha sido escrito por uma pesquisadora bem mais amadurecida e experiente. A antropóloga ainda fez uma terceira visita aos Manus em 1964.

Referências bibliográficas

ALVES, Isidoro.

A festiva devoção no Círio de Nossa Senhora de Nazaré. Estud. av., São Paulo, v. 19, n. 54, ago. 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142005000200017&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 12/02/2010.

ASSIS, Gláucia de Oliveira

2003 “De Criciúma para o mundo’: gênero, família e migração”, *Campos*, v. 3, pp. 31-49.

BAKHTIN, Mikhail

1987 *A cultura popular na Idade Média – O contexto de François Rabelais*, São Paulo, Hucitec.

BRUMANA, Fernando

1983 *Antropologia dos Sentidos: Introdução às Ideias de Marcel Mauss*, Coleção Primeiros Voos, 18, Editora Brasiliense.

CHIANCA, Luciana O.

2006 *A festa do interior*, 1ª edição, Natal, EDUFRN.

DAMATTA, Roberto

1979 *Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*, Rio de Janeiro, Zahar Editores.

FELDMAN-BIANCO, Bela

1995 “A (Re)Construção da Nação Portuguesa e a Transnacionalização de Famílias”, *Cadernos CERU* (FFLCH/USP), São Paulo, v. 6, pp. 89-104.

GLUCHMAN, Max

1987 [1958] “Análise de uma situação social na Zululândia Moderna”, in FELDMAN-BIANCO, Bela, *A antropologia das sociedades contemporâneas*, São Paulo, Global, pp. 227-344.

GOUDBOUT, Jacques T.

1999 *O Espírito da Dádiva*, Rio de Janeiro, Editora Fundação Getúlio Vargas.

DUMONT, Louis

1985 “Marcel Mauss: Uma ciência em devenir”, in ____, *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, Rio de Janeiro, Rocco, pp. 179-199.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1978 [1952] “Raça e História”, in *Os Pensadores*, vol. L, São Paulo, Abril Cultural.

MAUSS, Marcel

1974 [1923, 1924] “Ensaio sobre a Dádiva – Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas”, in ____, *Sociologia e Antropologia*, v. II, São Paulo, EPU.

2003 [1904, 1905] “Ensaio sobre as Variações Sazonais da Sociedade Esquimó”, in ____, *Sociologia e Antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify.

MAUSS, Marcel & HUBERT, Henri

2005 [1899] *Sobre o Sacrifício*, São Paulo, Cosac & Naify.

MEAD, Margaret

1930 *Growing up in New Guinea. A Comparative Study of Primitive Education*, New York, William Morrow & Company.

1956 *New Lifes for Old: Cultural Transformations – Manus, 1928-1953*, New York, William Morrow and Company.

PALMEIRA, Moacir

1996 “Política, Facções e Voto”, in PALMEIRA, M. & GOLDMAN, M. (orgs.), *Antropologia, Voto e Representação Política*, Rio de Janeiro, Contra Capa.

2001 “Política e Tempo: nota exploratória”, in PEIRANO, M. (org.), *O dito e o feito. Ensaios de antropologia dos rituais*, Rio de Janeiro, Relume Dumará.

PEIRANO, M.

1992 “A favor da etnografia”, *Série Antropologia*, 130, pp. 1-21.

2001 *O dito e o feito. Ensaios de antropologia dos rituais*, Rio de Janeiro, Relume Dumará.

PEREZ, Léa Freitas.

2002 “Dionísio nos trópicos: festa religiosa e barroquização do mundo – por uma antropologia das efervescências coletivas”, in PASSOS, Mauro (org.), *A festa na vida: significado e imagens*, 1ª edição, Petrópolis, Vozes, pp. 15-58.

PIRES, Flávia

2011 *Quem tem medo de mal-assombro? Religião e Infância no Semiárido Nordestino*, Rio de Janeiro, João Pessoa, E-Papers, UFPB.

2009 “A Casa Sertaneja e o Programa Bolsa-Família: Questões para Pesquisa”, *Política & Trabalho* (UFPB), v. 27, pp. 1-12.

2008 “Cidade, casa e igreja: sobre Catingueira, seus adultos e suas crianças”, *Campos – Revista de Antropologia Social* (UFPR), v. 8(2), pp. 65-79.

2005 “A lei é o Santo: mapeando as redes sociais da Catingueira”, *Teoria e Sociedade*, Belo Horizonte (MG), v. 13.

2004 “Quem vai comer da galinha? Ricos e Pobres, Católicos e Crentes no sertão paraibano”. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, pp. 65-84.

2003 *Os filhos-ausentes e as penosas de São Sebastiãozinho. Etnografia da Festa da Catingueira/ PB*, Rio de Janeiro, dissertação, UFRJ.

2000 *São Sebastião da Catingueira: festa, dádiva e reciprocidade no sertão da Paraíba*, Belo Horizonte, monografia, UFMG.

SHIRLEY, Robert W.

1977 *O fim de uma tradição*, São Paulo, Perspectiva.

TURNER, Victor

1974 [1969] *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*, Petrópolis, Vozes.

VELHO, Otávio

1979 [1976] *Capitalismo Autoritário e Campesinato*, 2ª edição, São Paulo, Difel.

1995 "O Cativo da Besta-fera", in ____, *Besta-fera: recriação do mundo: ensaios críticos de antropologia*, Rio de Janeiro, Relume Dumará.

ABSTRACT: This article is an exercise in comprehending a catholic festival and, at the same time, it is a reflection on the anthropologic work, as it presents already published texts. These previous studies, based on fieldwork conducted in 2000 and 2002, argue that this festival, particularly the roast chicken auction, would be enlightened by Marcel Mauss's theory of the gift and an analysis in which the chicken would be regarded as a comic representation of society. However, two recent visits to the festival, in 2009 and 2010, brought new data, that made the analysis more complex. In short, this article reflects about festivals and temporariness and the validity of anthropological knowledge.

KEYWORDS: Religious festivals, fieldwork, Marcel Mauss, anthropology, Catholicism.

Recebido em novembro de 2010. Aceito em julho de 2011.