

FESTA E IDENTIDADE NO “PAÍS DE MOSSORÓ”: UMA CONTRIBUIÇÃO PARA A SOCIOLOGIA DO TURISMO

FESTIVITY AND IDENTITY IN THE "COUNTRY OF MOSSORÓ": A CONTRIBUTION FOR THE SOCIOLOGY OF TOURISM

Thadeu de Sousa Brandão¹

10

RESUMO

O presente artigo pretende discutir, exploratoriamente, alguns aspectos que relacionam os chamados “Autos” de Mossoró com elementos que contribuem para sua identidade local. Para tanto, utilizamos o aparato teórico das representações sociais, tomando de empréstimo o conceito *geertziano* de cultura enquanto teias de significados. Os Autos, além de reforçarem alguns determinados aspectos da identidade mossoroense, são escolhas políticas que as elites locais fazem desses elementos.

PALAVRAS-CHAVE: Identidade. Sociabilidade. Cultura. Mossoró/RN.

ABSTRACT

This article discusses, exploitatively, some aspects that relate the so-called "Autos" in Mossoró with elements that contribute to their local identity. We used the theoretical apparatus of social representations, borrowing the concept of culture as geertzian webs of meaning. The Autos, besides reinforcing some certain aspects of identity mossoroense are political choices that local elites do these elements.

KEYWORDS: Identity. Sociality. Culture. Mossoró/RN.

¹ Sociólogo, com graduação (2000), mestrado (2002) e doutorado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2011). Professor Adjunto, Nível I, da UFERSA (Universidade Federal Rural do Semi-Árido). E-mail: thadeu@ufersa.edu.br

INTRODUÇÃO

O presente artigo pretende discutir, de forma exploratória, as relações entre as festividades teatrais que ocorrem na cidade de Mossoró, Rio Grande do Norte, e os aspectos identitários que estes, possivelmente, ensejam. Não se trata, de forma pormenorizada, de trabalho empírico, mas sim, de uma tentativa de compreensão de elementos culturais e sociais presentes no fenômeno. Partimos, outrossim, da perspectiva de que a festa, antropológica e sociologicamente, remete à construção e reconstrução de identidades. Isto posto, pensa-se, a priori, a festa não apenas como um momento crucial, mas como algo que a reatualiza. Ela regenera o tempo e o tecido social, finalizando um “mundo” e recriando um outro novo. Longe do caráter técnico e analítico que um “mercado” turístico enseja, preferimos um viés compreensivo sócio-antropológico.

Os autos festivos que iremos nos reportar celebram não apenas aspectos identitários, mas também os recriam, estabelecendo novos significados culturais e, de certa maneira, atendendo a interesses dos grupos sociais locais e suas respectivas elites. Ao enaltecer o homem do sertão, ser forte que enfrenta e expulsa o cangaço, de um lado, enaltece também o homem que abraça a modernidade ao pôr fim à escravidão, antes mesmo do restante do país. Juntamente com tudo isso, a tradição religiosa é perpassada, indicando a intensa correlação entre a tradição e a modernidade na identidade local.

A festa se mostra como o grande elemento agregador e renovador sócio cultural. Além de parte integrante da cultura e da identidade nacional, as festas são também aglutinadoras de sociabilidade. Tomamos aqui sociabilidade, segundo a tradição durkheimiana, para quem esta era a tendência para a vida e a convivência em sociedade, uma força de atração para o convergir em grupo. Assim, ir a uma festa representa muito mais que o puro e lúdico ato de divertir-se. Representa também a perspectiva de se reencontrar com outros membros da sociedade a que pertence; ir de encontro a uma rede de representações e de

símbolos que emprestam sentido ao viver em comunidade e, como demonstraremos até o fim deste trabalho, do sentir-se pertencente a este grupo comunitário e societário.

Assim não apenas como símbolo de tradição e modernidade, mas principalmente enquanto símbolo identitário e aglutinador, os Autos de Mossoró aparecem como elementos sócio-culturais que remetem a certa identidade mossoroense. Podemos apontar, inclusive, como construtora e [re]construtora de identidade, sua maior importância. O turismo, embora seja elemento econômico presente nesse processo, é secundário frente à dinâmica identitária apresentada nesse momento.

Cabe enfatizar que no momento da ocupação do Oeste Potiguar pela pecuária, já no século XVIII, os primeiros vaqueiros escolheram a imagem de Santa Luzia como símbolo de proteção e materializaram suas esperanças religiosas quando construíram a capela, sementes da futura igreja matriz e Catedral. Séculos após, para que fossem representados a riqueza, o progresso e o desenvolvimento da região, escolheu-se como símbolo a prosperidade comercial e os equipamentos urbanos locais. Libertam-se os escravos antecipadamente, luta-se contra Lampião e seu bando, símbolo do banditismo e seu atraso milenar. Deste modo, à pecuária e seu símbolo: Santa Luzia, representando a tradição, fundiu-se o comércio e as indústrias do algodão: a modernidade e o progresso.

Tradição e modernidade se confundiram assim no imaginário regional. Não apenas na devoção e na busca do progresso, mas entrelaçados numa justaposição que possibilita uma contínua recriação de *ethos* e da visão de mundo partir desses dois momentos-espacos. Por *ethos* compreenderemos o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estático e sua disposição, a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. A visão de mundo é o quadro que se elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade. Esse quadro contém as idéias mais abrangentes sobre a ordem (GEERTZ, 1989, p. 143-144).

Como apontou José Lacerda Felipe (2001, p. 33) em seu trabalho pioneiro, Mossoró apresenta-se como uma sociedade, um lugar e o seu poder local que são responsáveis por uma imagem de que são diferentes. Daí que, a apreensão do significado desse lugar, de certa maneira, “requer um decifrar que ultrapassa as práticas cotidianas pela presença de uma malha de significados costurados pela história e pela cultura nos quais o reconhecimento dos moradores determina identidades” (FELIPE, 2001, p. 33).

Nosso aporte teórico-metodológico pautou-se nas discussões de Clifford Geertz, Émile Durkheim, Peter Berger, Thomas Luckmann e Nobert Elias, para uma discussão, abreviada, acerca da identidade, sua formação e elementos constituintes. Da mesma forma, partimos de uma referência à noção antropológica de festa e seu papel na construção de identidades.

Trabalharemos, especificamente, os três principais Autos que ocorrem na cidade de Mossoró: o denominado “Chuva de Balas no País de Mossoró”, que ocorre durante as festividades juninas no evento maior, “Mossoró Cidade Junina”; o “Auto da Liberdade”, em comemoração à libertação dos escravos na cidade, ocorrida um pouco antes da oficial no Brasil; e o “Auto de Santa Luzia”, que ocorre durante a festa da padroeira da cidade.

FESTAS, SOCIABILIDADE E IDENTIDADE

Para Roger Caillois (1988), a reunião de muitas pessoas, que se movimentam, dançam, cantam, gritam etc., contribui para a produção de grande quantidade de “energia”, que é redistribuída para todos os participantes. Ao mesmo tempo a festa é uma revitalização da memória social. Pois o indivíduo/grupo que participa da festa, vive a recordação de uma outra festa. Festa idealizada (“antiga”), que povoa a memória social, pois a festa representa o momento-espço das emoções intensas e da metamorfose, tanto em nível individual como coletivo. Mas o tempo-espço da festa é também vivido como um tempo sagrado, quando se *reatualiza* um evento que teve lugar num passado mítico. “Um eterno retorno”, no qual estes domínios são regenerados. É graças a

este "eterno retorno", às fontes primordiais, que a própria festa se eterniza também. É importante lembrar que nossa opção por perceber a festa enquanto construtora de coesão social nos remeteu aos teóricos mencionados ao longo do trabalho. Mas, isto não implica desconhecimento dos autores que trabalham a percepção de festa enquanto geradora de conflitos como Jean Duvignaud (1983), que percebe o fenômeno como uma ruptura e/ou subversão da ordem. Do mesmo modo optamos por uma interpretação própria deste fenômeno sem deixarmos de travar conhecimento com autores como DaMatta (1990), Leitão (1997), Pordeus Jr (1993), Steil (1996), Teixeira (1994), Freitas (1996), Lanna (1995), e Amaral (1998), dentre tantos outros que trabalharam ou trabalham com festas enquanto fenômenos sócio-antropológico.

Assim o tempo sagrado é pela sua própria natureza reversível, no sentido em que é, propriamente falando, um tempo mítico primordial tornado presente. Assim,

Toda festa religiosa, todo o tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, "no começo". Participar religiosamente de uma festa implica a saída da duração temporal "ordinária", e a reintegração do tempo mítico reatualizado pela própria festa (ELIADE, 1986, p. 81).

O tempo sagrado – a festa – opõe-se ao tempo profano, o tempo ordinário, sossegado, sujeito a regras preestabelecidas. Aquele é o tempo da efervescência, do extraordinário, do excesso e da pândega (CALLOIS, 1988, p. 95-96). A festa é o tempo das emoções intensas, da metamorfose do ser do *homo religiosus*. Por isso ele dedica à festa atenção, paciência, habilidade e vive na recordação de uma festa e na expectativa de uma outra.

O período sagrado da vida social [diferentemente da vida individual] é precisamente aquele em que as regras são suspensas e a licença como que recomendada. (...) Decerto a agitação desordenada, a exuberância da festa, respondem a uma espécie de impulso de detumescência. (...) Os excessos dos

desvarios coletivos preenchem esta função: eles irrompem como uma brusca deflagração após uma longa e severa compressão (CALLOIS, 1988, p. 98).

Este excesso é necessário ao sucesso das cerimônias, pois, participando da virtude santa da festa, contribui para a renovação da sociedade (CALLOIS, 1988, p. 99). É a suspensão da ordem do mundo. É também por isso que os excessos são permitidos (CALLOIS, 1988, p. 112). A festa ocorre sempre numa fase crítica do ritmo das estações. Quando a natureza parece renovar-se ou quando se necessita de uma mudança visível: no início ou no fim do inverno nos climas árticos ou temperados; no início ou no fim da estação das chuvas na zona tropical (CALLOIS, 1988, p. 105). Enfim, a festa é o paroxismo da sociedade, purificadora e renovadora da sociabilidade; é o momento culminante da sociedade, seja no ponto de vista religioso seja no econômico.

Deste modo, a festa não apenas comemora um momento crucial, mas o reatualiza. Ao repetir anualmente um fato cosmogônico, ela regenera o tempo e o tecido social, finalizando um “mundo” e recriando um novo. Como na festa se vive um tempo original, único, mesmo que se realize nela atividades do tempo ordinário, estas se revestem de caráter especial, pois estão no “tempo da festa”. Enfim, é este tempo que torna possível os demais tempos, pois,

O homem religioso sente a necessidade de mergulhar periodicamente neste tempo sagrado e indestrutível. Para ele, é o tempo sagrado que torna possível o outro tempo, ordinário, a duração profana do acontecimento mítico que torna possível a duração profana dos eventos históricos (ELIADE, 1986, p. 102).

A reconstrução de identidade que os Autos de Mossoró revigoram é: principalmente a de ser *mossoroense*. Uma identidade que de certa forma apregoa e recria a ligação a um universo mais amplo e complexo: o sertão

nordestino, que enseja não apenas identidades micro-regionais específicas, mas, sobretudo, uma unidade maior e genérica, a identidade de *sertanejo*².

Para compreendermos o problema acima, tomamos como guia teórico a perspectiva weberiana de que uma cultura é uma teia de significados que o homem mesmo teceu, que Clifford Geertz mostrou ser composta de símbolos, que nada mais são do que representações sociais, às quais expressam idéias, valores e atitudes sociais mais significativas da coletividade (GEERTZ, 1989). Elas expressam, conservam e reforçam uma situação social, um *ethos* e uma visão de mundo. Pois bem, visões de mundo são elaborações mentais e assim como os comportamentos são elaborações sociais da realidade e expressam a base comum de uma determinada ordem social. Daí que o papel de um universo simbólico, assim como o de um sistema religioso, é aglutinar, ordenar e dar coesão ao quadro de referência ao qual diretamente se reporta. Assim, em última instância, sempre ligada à estrutura social à qual surge, a festa apresenta o papel de integrar os processos socializadores separados e, *ipso facto*, de dar um fundamento social às representações sociais e às identidades coletivas. Ela, portanto, dá significado às representações e aos papéis sociais, os legitima, e os perpetua na tradição e no tecido social. Deste modo, é importante ressaltar a festa como fato revelador da sociedade. Revelador no sentido de construtor de identidades e de solidificador de representações sociais. A festa é âmago primevo e último da vida social: a define e a recria junto com a cultura e seus instrumentos de socialização, legitimação e exteriorização.

O que as representações coletivas traduzem “é o modo como o grupo se pensa em suas relações com os objetos que o afetam” (DURKHEIM, 1995, p. XXIII). São exteriores aos indivíduos e exercem sobre estes uma coerção à qual não conseguem escapar. É a força da instituição apoiada sob suas representações impostas desde o berço. Podem, resumidamente, ser compreendidas como construções que atendem às necessidades impostas pelo contexto social.

² Tomando aqui sertanejo enquanto o indivíduo identificado especificamente com o sertão nordestino, localizado na meso-região do Semi-árido do Nordeste.

Assim, perante o mundo de objetos, de pessoas, de acontecimentos e de idéias, não estamos apenas equipados com automatismos, da mesma forma que não estamos isolados no vazio social: o mundo é partilhado com outros e neles nos apoiamos – às vezes, solidariamente, outras vezes, conflituosamente – para compreendê-lo, para gerenciá-lo ou para afrontá-lo. Embora haja um cruzamento, em geral, entre as representações sociais e individuais, é preciso levar em conta o estilo de vida e a rede social formada com as respectivas inserções do indivíduo na rede social estabelecida, isto é, a base social que fundamenta a cultura.

Como colocaram Berger e Luckmann (1999, p. 118), todos os “edifícios sociais de significação” são “transportados por uma coletividade particular”, ou seja, “pelo grupo que produz continuamente os significados em questão e dentro do qual estes significados têm realidade objetiva”. Esse transporte, embora haja uma dose de autonomia, é preso ao grupo e ao seu contexto sócio-histórico-cultural.

Assim, um determinado universo simbólico, com seus vários sistemas internos, serve como matriz de todos os significados socialmente objetivados e subjetivamente reais. Pois,

No interior do universo simbólico os domínios separados da realidade integram-se em uma totalidade dotada de sentido que os “explica” e talvez também os justifica (...). O universo simbólico é evidentemente construído por meio de objetivações sociais (BERGER E LUCKMANN, 1999, p. 132).

Deste modo, mesmo tendo uma plêiade de significados e ações possíveis dentro de um sistema e de um universo simbólico, um indivíduo utiliza apenas aqueles onde suas objetivações sociais lhe permitem.

Quando um grupo torna-se grande e coeso, e suas representações sociais, subjetivadas e objetivadas, tornam-se majoritárias, uma identidade forte encontra-se em formação. A identificação social depende também do grau de socialização a que o indivíduo foi exposto e ao grau de conhecimento a que teve

acesso. Quanto mais completa é a socialização, mais integrado está o indivíduo ao grupo social e mais solidário ele estará com os demais indivíduos e com as representações que dividem. Assim,

A identidade é formada por processos sociais. Uma vez cristalizada, é mantida, modificada ou mesmo remodelada pelas relações sociais. Os processos sociais implicados na formação e conservação da identidade são determinados pela estrutura social (BERGER E LUCKMANN, 1999, p. 132).

As estruturas sociais históricas particulares engendram tipos de identidade que são reconhecíveis em casos individuais. Assim, os tipos de identidade podem ser observados na vida cotidiana e também na extra-cotidiana. Isto posto, a identidade é fruto de uma dialética entre o indivíduo e seu meio social, sendo influenciada por toda a totalidade do social (religioso, político, econômico, etc.).

As instituições sociais, os papéis sociais, a tradição, e as formas de legitimação social são o substrato que constroem a identidade. Cada um, de sua forma, ajuda a caracterizar a identidade coletiva, que será mais ou menos coesa, dependendo da força com que as representações sociais estejam presentes.

Tanto a religião como as estruturas sociais são construídas ao longo do tempo e sedimentam, no tecido social e nos indivíduos, seu legado. Afinal,

(...) o passado nunca é simplesmente o passado. Ele age – com maior ou menor força, de acordo com as circunstâncias – como uma influência sobre o presente. Não apenas por causa da inércia das tradições que deslizam cegamente de era em era, mas também porque uma imagem de fases pretéritas da nossa própria sociedade, por distorcida ou deformada que possa ser, continua vivendo na consciência de gerações subsequentes, servindo involuntariamente como um espelho onde cada um pode ver-se a si mesmo (ELIAS, 1995, p. 59).

Nas sociedades contemporâneas, as pessoas são criadas e educadas com certas disposições para agirem de acordo com importantes códigos normativos. A preservação, a integridade e os interesses da sociedade e de seu respectivo

Estado, de sua coletividade autônoma e tudo o que ela representa e simboliza, “são assimilados por cada indivíduo como parte de seu habitus, como um princípio condutor da ação que, em certas situações, pode e deve sobrepor-se a todos os outros” (ELIAS, 1997, p. 148). Estes elementos identitários tornam-se como que facetas da própria consciência do indivíduo.

Para Norbert Elias, a construção da identidade e do habitus de um grupo liga-se ao padrão regional ou nacional de comportamento e uma “nós-imagem”, que encontra-se profundamente ancorada na estrutura da personalidade individual. De certa forma, esta representa um elemento integrante da identidade de cada indivíduo, um símbolo de pertença de uma pessoa a um grupo, e também de uma certa identidade comum de seus membros.

Esse padrão de comportamento e essa nós-imagem também desempenham um papel na consciência, na medida em que incorporam certos preceitos sobre o modo como uma pessoa deve e não deve conduzir-se como cidadão britânico (‘eu não faço isso’) (ELIAS, 1997, p. 251).

Durkheim (1995, p. 157) nos lembra que o tipo ideal de uma sociedade cuja coesão resulta exclusivamente de semelhanças pode ser concebido como uma massa homogênea, cujas partes não se distinguiriam umas das outras. Como isto seria inconcebível, nossa sociedade, complexa, concebe várias formas de dessemelhança e, portanto, várias formas de identidade social.

Mas que força social conseguiria aglutinar grupos tão heterogêneos do ponto de vista da divisão do trabalho? Durkheim novamente nos dá a resposta: a religião. Ela penetra toda a vida social, isso porque a vida social aí é feita de crenças e práticas comuns que extraem de uma adesão unânime, uma intensidade particular.

O catolicismo, por exemplo, diz Durkheim,

Pelo simples fato de ser uma religião idealista, concede ao pensamento e à reflexão um lugar bem mais amplo do que faz o politeísmo greco-latino ou o monoteísmo judeu. Não se contenta com ritos maquinais; é, sobretudo sobre as

consciências que aspira atuar. É, pois a elas que se dirige, e mesmo quando exige da razão uma submissão cega, o faz falando-lhe a linguagem da razão. (...) Todo um sistema hierárquico de autoridades está organizado, e com maravilhosa habilidade, para tornar a tradição invariável (1982, p. 118).

Por isso, mais coeso e mais amarrado à tradição. É interessante pensar acerca do próprio caráter da tradicionalidade do catolicismo brasileiro que, em alguns aspectos e em algumas manifestações, aparece como um catolicismo *internalizante*. Este se caracterizaria “como um comportamento religioso e social orientado conscientemente por valores religiosos; o que implica explicação racional dos valores, normas e papéis religiosos; o que acarreta relativa diferenciação – e mesmo tensão – entre os valores religiosos conscientes e o sistema axiológico predominante na sociedade inclusiva” (PRANDI E PIERUCCI, 1996, p. 12), ou seja, caracteristicamente uma fé mais racionalizada e mais ascética, daquela forma enfatizada por Max Weber.

Quanto mais haja maneiras de agir e pensar assinaladas por um caráter religioso e isentas do livre exame, tanto mais a idéia de um ser supremo estará presente em todos os pormenores da existência e farão convergir para um único e mesmo alvo as vontades individuais. Se a religião é vista como uma “sociedade”, quanto mais coesa esta, maior a coesão identitária em torno dela e/ou de seus símbolos. O essencial é que a natureza das representações sociais e dos símbolos seja de natureza a nutrir uma vida social de suficiente intensidade e que dê conta de sustentá-la.

Todavia, como os significados só podem ser “armazenados” através de símbolos (GEERTZ, 1989, p. 144), tais símbolos religiosos dramatizados em rituais e relatados em mitos, parecem resumir, de alguma maneira, pelo menos para aqueles que vibram com eles, tudo que se conhece sobre a forma como é o mundo, a qualidade de vida emocional que ele suporta, a maneira como deve comportar-se quem está nele, e a maneira como se vê dentro dele.

A religião apóia e justifica – às vezes – os valores sociais. Isto decorre da capacidade de seus símbolos de formularem o mundo no qual esses valores são ingredientes fundamentais. Os significados desses símbolos influenciam os fatos

exatamente por causa de seu significado para o grupo. Como disse Geertz, “nos rituais sagrados e nos mitos, os valores são retratados não como referências subjetivas, mas como condições de vida impostas, implícitas num mundo com uma estrutura particular” (1989, p. 149).

OS “AUTOS” DE MOSSORÓ

A partir de meados do século XIX, quando os primeiros comerciantes, principalmente aqueles vindos das províncias da Paraíba e do Ceará, mas também da Europa se instalam em Mossoró, com suas casas comerciais de importação e exportação de mercadorias, inicia-se a formação, segundo Felipe (2001, p. 34) de uma “consciência de que está produzindo um lugar - uma cidade que eles pretendem, por meio do ‘sonho econômico’, que se transforme em um centro cosmopolitano”.

Isto posto, esse pretenso sonho demandaria ações que iriam aparecer na história da cidade como “pioneirismo”: lutas, gestos nobres de coragem e de amor à liberdade.

É o caso do movimento pela abolição dos escravos, o movimento das mulheres contra a convocação dos seus maridos e filhos para lutarem na Guerra do Paraguai. O primeiro voto feminino pelo Brasil, a resistência da cidade contra o bando de Lampião e uma estrada de ferro que, saindo de Mossoró, cortaria o sertão nordestino até chegar ao Rio São Francisco (FELIPE, 2001, p. 34).

Com o passar do tempo e com a consolidação da elite Rosado, estes passam a se apropriar da memória da cidade, reforçando seus heróis e recriando seus mitos, restabelecendo novas datas históricas e sagradas. Uma das formas pelas quais isso foi possível deu-se na construção dos chamados Autos festivos, epifanias celebrativas dessas tradições inventadas.

Como lembrou Lacerda Felipe:

No caso de Mossoró, os Rosados se colocam como os guardiões da memória da cidade, os "animadores culturais" que, por intermédio das festas cívicas, solenidades e outros rituais mantêm o culto aos heróis do passado e ajudam no nascimento dos novos mitos que fazem na luta do tempo presente (FELIPE, 2001, p. 35).

Como apontado em outro momento (BRANDÃO, 2010), a contemporaneidade apresenta uma tendência culturalista que se liga a uma busca por formas alternativas de atrativos turísticos, principalmente aqueles que estão ligados ao que se convencionou denominar de "Turismo Cultural". No Rio Grande do Norte, transparecem algumas tentativas iniciais de se efetivar e consolidar essa modalidade turística, onde o exemplo mais típico é o caso dos grandes eventos culturais da cidade de Mossoró que, efetivamente, já fazem parte do calendário local.

São eles: "Chuva de Balas no País de Mossoró", que ocorre no mês de junho, juntamente com o projeto "Mossoró Cidade Junina"; "Auto da Liberdade", no mês de setembro; e o "Auto de Santa Luzia" no mês de dezembro.

Nestes eventos é nitidamente clara a preocupação de construírem-se momentos culturais de caráter apoteóticos,

onde as pessoas possam ser atraídas pelo espetáculo. Neste sentido, grandes palcos e estruturas são montados e, durante os dias do evento, são apresentados repetidamente, lembrando os velhos autos medievais e coloniais. Na tradição festiva brasileira, o comum era que as festas saíssem do âmbito religioso para o espaço profano, onde a festa e o espetáculo se mostram como elementos agregadores e renovadores sócio-culturais (BRANDÃO, 2010, p. 250).

O primeiro dos "Autos" a serem encenados em Mossoró foi o que é, efetivamente religioso e está ligado à sua festa de Padroeira: Santa Luzia. Festa de padroeira, marca o processo de ocupação da terra, da fé católica e do criatório do gado. Nela, temos o momento maior de efervescência cultural e de sociabilidade da sociedade mossoroense em termos de religiosidade. A festa de

padroeira enseja muito mais que o puro e lúdico ato de divertir-se. Representa também a perspectiva de se reencontrar com outros membros da sociedade a que pertence; ir de encontro a uma rede de representações e de símbolos que emprestam sentido ao viver em comunidade e do sentir-se pertencente a este grupo comunitário e societário.

A identidade aqui reforçada é a tradição do gado, do sertão, das lidas passadas com a terra e com a seca. O homem fortalecido que conseguiu superar as vicissitudes do sertão com as bênçãos de Santa Luzia. Nas margens do Rio Mossoró, o processo de passagem da pequena vila pastoril à cidade mercantil foi se dando. Santa Luzia marca essa trajetória tornando-se o elo cultural de permanência entre a tradição pecuária que se foi e a modernidade que se achegou e assumiu seu lugar.

Os demais Autos estão ligados à história de Mossoró e de como essa história é reconstruída e reapropriada miticamente pela sociedade. Tanto no “Chuva de Balas no País de Mossoró” quanto no “Auto da Liberdade” há uma clara reinterpretação da história, havendo uma supervalorização de micro-eventos históricos, cuja relevância externa é mínima, mas que passaram a representar, principalmente após da década de 1980, extremamente singulares para os mossoroenses.

No “Chuva de Balas no País de Mossoró”, essa reapropriação se dá numa clara escolha das elites políticas locais, notadamente o grupo Rosado que soube dar um re-significado aos fatos, criando uma valorização da força e valentia do homem mossoroense no enfrentamento do cangaço, quando Lampião e seu bando, em 1927, tentaram invadir a cidade, sendo rechaçados pela população. Uma nítida representação da força e da valentia é associada à liderança do Prefeito Rodolfo Fernandes, organizador da resistência. O auto, em si, longe de ratificar a figura do prefeito, indica e valoriza o brio do povo, sua luta heroicizada contra o “bando” de Lampião.

Encenado ao ar livre, o Auto é protagonizado inteiramente por artistas da terra e ocorre no adro da Capela de São Vicente, onde é possível ver as marcas do confronto ainda nos dias atuais. O texto lembra o episódio histórico de modo

simples e contrapõe ideologias e insinua a presença do povo entre as duas forças antagônicas: o poder constituído, de um lado, os cangaceiros, do outro.

O bilhete de Lampião:

Cel Rodolfo Estando Eu até aqui pretendo drº. Já foi um aviso, ahi pº o Sinhoris, si por acauso rezolver, mi, a mandar será a importância que aqui nos pede, Eu envito di Entrada ahi porem não vindo essa importância eu entrarei, ate ahi penço que adeus querer, eu entro; e vai aver muito estrago por isto si vir o drº. Eu não entro, ahi mas nos resposte logo. Capm Lampião. (CHUVA DE BALAS NO PAÍS DE MOSSORÓ)³.

Sob o comando do prefeito, uma pequena guarda da cidade, afugenta o bando de Lampião. Com apoio de populares, armando barricadas e esperando a vanguarda do bando, Rodolfo Fernandes encarna o símbolo do sertanejo e mossoroense que enfrenta as agruras da vida com valentia, elementos presentes no Auto e nos discursos cotidianos. Valentia, “macheza”, coragem, características que associam-se à identidade mossoroense, não apenas ao reviver o espetáculo, mas mesmo nos discursos políticos de suas elites.

O “Auto da Liberdade” explora a valorização da libertação antecipada dos escravos em Mossoró, enaltecendo a pretensa emancipação da escravatura. Mossoró, naquele momento histórico era uma cidade que possuía forte vocação mercantil, sendo seu número de escravos inexpressivo em relação à outras regiões do estado, como a Zona Canavieira no Vale do Ceará-Mirim. Além disso, com a crise pós 1880, muitos dos escravos já haviam sido vendidos para regiões do Sudeste cafeeiro. Mesmo assim, o pioneirismo mossoroense foi ímpar, saudado pela campanha abolicionista local e a formação da Sociedade Libertadora Mossoroense. O Auto ratifica a vanguarda libertadora da cidade, fortalecendo as representações de liberdade e de pioneirismo de Mossoró.

O que os Autos remetem, essencialmente, é uma maior coesão e fortalecimento da tradição. A repetição anual dos ritos, se assim pudermos pensá-los, remetem à construção de um distanciamento do livre exame, fazendo

³ Manteve-se a forma original, como escrita pelo líder cangaceiro.

convergir para um único e mesmo alvo: uma identidade reconstruída a partir de valores escolhidos, ou não, que atendem aos interesses particulares das elites locais. Essas representações sociais e esses símbolos que são apontados nesses autos, ajudam a nutrir a vida social de suficiente intensidade e permitem sustentar determinados valores políticos e sociais.

A valentia, o brio, a coragem, a determinação e a fé são os elementos significativos que são reproduzidos e reapropriados nesses Autos. Dramatizados em rituais e relatados em “mitos”, ajudam a resumir, ao menos para aqueles que “vibram com eles”, tudo que se conhece sobre a forma como Mossoró é vista, a qualidade de vida que ela enseja, a maneira como deve comportar-se quem nela mora, e a maneira como se vê dentro dela. De alguma forma, o “País de Mossoró” é re(construído) identitariamente nesse processo. Processo que, como já dissemos, passa por escolhas políticas e modelos de como a cidade “pode” e “deseja” ser pensada. Para as elites locais, essas tradições tornam-se instrumentos políticos que utilizam para: de um lado demonstrar rebeldia e modernidade; mas de outro, reforçar o conservadorismo e a manutenção de seu *status quo* (FELIPE, 2001).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os “Autos” do Sertão de Mossoró, enquanto festas e espetáculos, atravessam o tempo do extraordinário e alcançam o tempo cotidiano. Seja através das lembranças das Festas passadas, seja através da organização das novas Festas a porvirem. Este “eterno retorno” dos Autos não apenas reatualiza a sociedade em questão, como põe em movimento seus mitos e representações que ajudam a [re]construir identidades e laços de sociabilidade. Ao revigorar o tecido social, os Autos, suponhamos, reforçam também a identidade a qual esse tecido se agrega: a do orgulho mossoroense atrelado aos interesses de suas elites políticas locais.

Como destacado anteriormente, os Autos permitem o reforço, de certa forma, de uma maior coesão e fortalecimento da tradição local. Da mesma

forma, esta tradição não é construída de forma estanque. Como toda tradição é, de certa forma, “inventada”. Temos uma tradição que se reinventa com elementos de modernidade. Os Autos permitem uma repetição anual dos ritos, convergindo para uma identidade “reconstruída” a partir de certos valores que atendem, assim ousamos especular, aos interesses particulares das elites locais.

Os Autos apresentados estabelecem, assim compreendemos, uma ligação com certas disposições de ação de acordo com importantes códigos normativos para a sociedade local. Eles apontam elementos de um certo *habitus*, e ensejam uma “nós-imagem”, que é compartilhada socialmente. Preceitos como a valentia, coragem, honra e mesmo, contraditoriamente, o de modernidade, estão presentes na construção desses elementos identitários.

No que se refere ao uso dos Autos para um pretense “Turismo Cultural”, dos três eventos supracitados, apenas o “Chuva de Balas no País de Mossoró” e, conjuntamente, o “Mossoró Cidade Junina”, podem ser tratados como momentos onde existe uma possibilidade de se concretizar essa modalidade turística no momento atual. Isto porque a cidade nesta época disponibiliza toda uma estrutura turística capaz de dar conta de um fluxo mínimo de turistas para o local. Não me refiro apenas a hotéis e restaurantes, o que a cidade já possui minimamente – embora em número insuficiente para uma demanda maior –, mas a uma estrutura de banheiros públicos, comércio de artesanato, estrutura de deslocamento – que em Mossoró é extremamente precária –, e um sistema de guias turísticos locais que privilegiem não apenas o espetáculo, mas o patrimônio histórico e cultural local (gastronomia, arte, manifestações da cultura popular, etc.).

REFERÊNCIAS

AMARAL, Rita. **Festa à brasileira**: sentidos do festejar no país que “não é sério”. São Paulo, 1998. Departamento de Antropologia/ FFLCH/USP. Tese (Doutorado).

BERGER, Peter, & LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade:** tratado de sociologia do conhecimento. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

BRANDÃO, Thadeu de Sousa. Turismo Cultural: reflexões e possibilidades de desenvolvimento no RN. In: COSTA, Jean Henrique, SOUSA, Michele (Orgs.). **Política de Turismo e Desenvolvimento:** Reflexões Gerais e Experiências Locais. Mossoró, RN: Fundação Vingt-Un Rosado, 2010. p. 243-256.

CALLOIS, Roger. **O homem e o sagrado.** Lisboa: Ed. 70, 1988.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis:** para uma sociologia do dilema brasileiro. 5 ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.

DURKHEIM, Émile. **O Suicídio:** estudo sociológico. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. **As regras do método sociológico.** São Paulo: Martins Fontes, 1995.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e civilizações.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o profano:** a essência das religiões. Lisboa: Ed. Livros do Brasil, 1986.

ELIAS, Nobert. **Os Alemães:** A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX. Editado por Michael Schröter. Tradução de Álvaro Cabral. Revisão técnica de Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

FELIPE, José Lacerda. A (Re) Invenção do Lugar: Os Rosados e o "País de Mossoró". In: **Revista Território**, Rio de Janeiro, Ano VI, No 10. pp. 33-49, Janeiro/Junho, 2001.

FREITAS, Eliane Tânia M. **Contra a vida breve:** a água louca, o sangue do Yagé e o vento do tabaco. Rio de Janeiro, 1996, Dissertação (Mestrado em Antropologia), PPAS-UFRJ.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

LANNA, Marcos P. D. **A dívida divina:** troca e patronagem no nordeste brasileiro. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

PORDEUS JR, Ismael. **A magia do trabalho:** macumba cearense e festas de possessão. Fortaleza: Secretaria da Cultura e do Desporto do Estado do Ceará, 1993. (Col. Teses Cearenses, 03).

PRANDI, Reginaldo & PIERUCI, Antônio Flávio. **A realidade social das religiões no Brasil.** São Paulo: Hucitec, 1996.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. **A encruzilhada do ser:** representações da [lou]cura em terreiros de candomblé. São Paulo, 1994. Tese (Doutorado em Antropologia) USP.

Cronologia do Processo Editorial

Recebido em: 30. out. 2012

Aprovado em: 29. nov. 2012

REFERÊNCIA DESTE ARTIGO:

BRANDÃO, Thadeu de Sousa. Festa e identidade no “País de Mossoró”: uma contribuição para a sociologia do turismo. **Turismo:** Estudos e Práticas - UERN, Mossoró/RN, vol. 1, n. 2, p. 10-28, jul./dez. 2012.