

ELZA DE MELLO FERNANDES

***TERNO-DE-REIS E BOI-DE-MAMÃO EM IÇARA (SC):
AS RELAÇÕES DIALÓGICAS NA LINGUAGEM
FOLCLÓRICA DO CICLO NATALINO NUM
MUNICÍPIO MULTIÉTNICO***

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado
em Ciências da Linguagem como requisito
parcial à obtenção do grau de Mestre em Ciên-
cias da Linguagem

Universidade do Sul de Santa Catarina.

Orientadora: Profa. Dra. Mariléia Reis.

TUBARÃO, 2004.

ELZA DE MELLO FERNANDES

***TERNO-DE-REIS E BOI-DE-MAMÃO EM IÇARA (SC):
AS RELAÇÕES DIALÓGICAS NA LINGUAGEM
FOLCLÓRICA DO CICLO NATALINO NUM
MUNICÍPIO MULTIÉTNICO***

Esta dissertação foi julgada adequada à obtenção do grau de Mestre em Ciências da Linguagem e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Ciências da Linguagem da Universidade do Sul de Santa Catarina.

Tubarão – SC, 14 de Dezembro de 2004.

Profa. Dra. Mariléia Reis

UNISUL

Profa. Dra. Mariza Gyrão Góes

UNESC

Prof. Dr. Wilson Schuelter

UNISUL

DEDICATÓRIAS

À memória daqueles que construíram a cultura de Içara, legando-se nas manifestações folclóricas do ciclo natalino: 'terno-de-Reis' e 'boi-de-mamão', a alegria de seus folguedos, especialmente a contribuição de Almiro Marcelino, Ângelo Nascimento e David de Mello (in memoriam).

AGRADECIMENTOS

A Deus, por dotar-me de sabedoria e perseverança no percurso destes dias de idas e vindas.

Aos meus familiares, por me apoiarem, especialmente ao Marzo, meu esposo, que participou comigo de vários momentos, até mesmo nas entrevistas.

Aos meus filhos: Márcia Beatriz, Marcelo e Magali, que souberam entender meu retorno aos estudos na estação outonal de minha vida e a meus pais, que me dotaram de amor e respeito às manifestações natalinas.

Aos professores, especialmente à professora Mariazinha, que percebeu meu potencial advindo da convivência e participação sociocultural.

À professora Jussara, que cruzou meu caminho de experiência e teorias.

Ao coordenador do Mestrado em Ciências da Linguagem, Prof. Dr. Fábio Rauen, por sua capacidade enunciativa e competência didática.

À professora Dra. Mariléia Reis, orientadora que me amparou em um momento decisivo deste trabalho, meu reconhecimento eterno.

À professora Dra. Mariza Gyrão Góes, meu carinho especial.

Ao prof. Dr. Wilson Schuelter, meus agradecimentos.

Aos colegas de trabalho, especialmente ao Prof. Jairo Bittencourt, diretor da Unidade Escolar onde trabalho e a todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização desta dissertação,

Muito ... muito obrigada!

EPÍGRAFE

*Não basta abrir a janela
Para ver os campos e o rio.
Não é bastante não ser cego
Para ver as árvores e as flores.
É preciso também não ter filosofia nenhuma.
Com filosofia não há árvores: há idéias apenas.
Há só cada um de nós como uma cave.
Há só uma janela fechada, e todo mundo lá fora:
E um sonho do que se poderia ver se a janela se abrisse
Que nunca é o que se vê quando se abre a janela.*

Fernando Pessoa

RESUMO

Esta dissertação contextualiza duas das manifestações folclóricas do ciclo natalino da tradição açoriana em Içara (SC), o *terno-de-Reis* e o *boi-de-mamão*, numa perspectiva dialógica entre as linguagens verbal e não-verbal (nesta, com ênfase à simbologia constituinte dos rituais) características destas manifestações populares. Tomamos como objetivo a descrição do potencial comunicativo que estas manifestações representam no município de Içara (SC), selecionado para o presente estudo pela pluralidade de sua constituição étnica: luso-açoriana, italiana, polonesa (as mais evidentes no município), e também o substrato indígena e o africano¹. Propusemo-nos conduzir a pesquisa através de análises realizadas sob três pontos de vista semióticos: (i) o qualitativo-icônico, (ii) o singular-indicativo e (iii) o convencional-simbólico, na tentativa de melhor descrevermos quais são os efeitos que traduzem as simbologias destas manifestações folclóricas no contexto sócio-histórico-cultural de Içara. Para tanto, partimos de uma retrospectiva sócio-histórica da constituição e formação destas duas manifestações do ciclo natalino correlacionadas à cultura luso-açoriana, com ênfase à origem do folclore (do sagrado ao profano) que reveste as manifestações desta arte popular.

Palavras-chave: manifestações populares, pluralidade étnica, simbologias

¹ Substrato indígena e africano é a cultura já existente no município de Içara anterior à chegada de imigrantes açorianos, formada por negros e índios, desgarrados das bandeiras paulistas que apresavam os índios carijós (Fernandes, 1998, p.9).

ABSTRACT

This dissertation is in context of two folkloric manifestations of the Christmas cycle in Içara county (SC): terno-de-Reis and boi-de-mamão, in a dialogic perspective between the verbal and non-verbal languages (in this, with emphasis to constituent symbology of rituals) characteristics of this popular manifestations. We have taken as a goal the description of the communicative potential that these manifestations represent in Içara county (SC), selected for the present study through the plurality of its ethnic constitution: Lusitanian-Azorian, Italian, Polish (the most evident in the county) and also the Indigenous and African² substrate. We proposed to explore the lead the research through the analyses accomplished under three semiotic viewpoints: (i) the qualitative-iconic, (ii) the singular-indicative and (iii) the conventional-symbolic, in the try to better describe what the affects are, which translate the symbologies of this folkloric manifestations in the socio-historic-cultural context of Içara. Therefore, we start from a socio-historic retrospective of the constitution and formation of these two manifestations of the Christmas cycle correlated to the Lusitanian-Azorian culture, with emphasis on the origin of the folklore (from the sacred to the profane) that covers the manifestations of the popular art.

Keywords: popular manifestations, ethnic plurality, symbologies.

² Indigenous and African substrate is the culture already existing in Içara county before arriving of Azorian immigrants, formed by blacks and Indians, untied from the paulista flag that seized the Carijós Indians.

SUMÁRIO

LISTAS	10
INTRODUÇÃO	11
1 O CICLO NATALINO: FOLCLORE E RELIGIOSIDADE DE UM CONTEXTO SOCIOCULTURAL NUMA SIMBOLOGIA UNIVERSAL	18
1.1 RETROSPECTIVA SÓCIO-HISTÓRICA: ACORES E IÇARA	21
1.1.1 Um olhar no viés da cultura: estudo correlato	25
1.2 AS CANTORIAS DOS REIS E TERNO-DE-REIS EM CONEXÃO	30
1.2.1 ENFOQUE DO SAGRADO E PROFANO	31
1.2.1.1 A semelhança lingüística	34
1.2.2 A cultura socioeconômica	37
1.2.3 DIFERENÇAS GEOPOLÍTICAS	39
1.3 OBJETIVOS E HIPÓTESES	41
1.3.2 OBJETIVOS ESPECÍFICOS	42
2 REVISÃO TEÓRICA: A SEMIÓTICA	43
2.1 A TEORIA SEMIÓTICA DE PEIRCE	43
2.2 PONTOS DE VISTA SEMIÓTICOS DE ANÁLISE	49
2.2.1 Ponto de vista ‘qualitativo-icônico’	49
2.2.2 Ponto de vista ‘singular-indicativo’	51
2.2.3 Ponto de vista ‘convencional-simbólico’	52
3. METODOLOGIA	53
3.1 GRUPOS DE TERNO-DE-REIS E BOI-DE-MAMÃO E SUAS REPECTIVAS LOCALIDADES NO MUNICÍPIO DE IÇARA-SC	54
3.1.1 Pedreiras: Informante Almiro Marcelino	54
3.1.2 FAXINAL: Informantes, Euzébio Vilanova e Donato Espanhól	56
3.1.3 BOA VISTA: Informante Doninha Ferreira	57
3.1.4 VILA NOVA: Júlio Silva	58
3.1.5 RIO DOS PORCOS: Informante Luis Carrelota	59
3.1.7 IÇARA: Informante João Espanhol	61
3.2 NATUREZA DA AMOSTRA	63
3.2.1 A ORALIDADE	64
3.2.1.1 INTERPRETAÇÃO DA AMOSTRAGEM ORAL E VISUAL	65
3.3 CONSTITUIÇÃO DAS AMOSTRAS	66
4 ANÁLISE SEMIÓTICA DOS DADOS	77
4.1 TERNO-DE-REIS E BOI-DE-MAMÃO	77
4.2 TERNO-DE-REIS	78

<u>4.2.1 Análise do <i>terno-de-reis</i> NUMA PERSPECTIVA SEMIÓTICA</u>	81
<u>4.2.2 inserção da cultura popular multiétnica de içara na CELEBRAÇÃO DO <i>TERNO-DE-REIS</i></u>	83
<u>4.2.2.1 ALVORADA</u>	83
<u>4.3 <i>BOI-DE-MAMÃO</i></u>	87
<u>4.3.1 Análise do <i>BOI-DE-MAMÃO</i> NUMA PERSPECTIVA SEMIÓTICA</u>	90
<u>4.3.2 inserção da cultura popular multiétnica de içara na CELEBRAÇÃO DO <i>BOI-DE-MAMÃO</i></u>	92
<u>4.3.2.1 <i>ENREDO</i></u>	92
<u>4.3.2.2 MÁSCARAS</u>	96
<u>4.3.2.3 INDUMENTÁRIA</u>	100
<u>4.3.3 <i>BOI-DE-MAMÃO</i>: SIMBOLOGIA CULTURAL</u>	102
<u>4.3.4 FIGURAS SIMBÓLICAS na comemoração do <i>boi-de-mamão</i></u>	104
<u>CONSIDERAÇÕES FINAIS</u>	116
<u>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</u>	127
<u>ANEXO A – TÍTULO DO ANEXO A</u>	131
<u>BANCO DE DADOS DA PESQUISA</u>	131
<u>ANEXO I – ENTREVISTA</u>	132
<u>ANEXO 3</u>	138

LISTAS

<u>Tabela 1 – Terno-de-Reis e boi-de-mamão no município de Içara por ano, atividades e mandadores:.....</u>	<u>62</u>
Tabela 2- Atividades econômicas no município de Içara.....	67
Tabela 3- Participação de apreciadores nos eventos do terno-de-Reis e do boi-de-mamão por origem étnica.....	69
Tabela 4 - Censo demográfico comparativo entre 1970 - 2000.....	70
Tabela 5 - Participação feminina nos eventos.....	71
Tabela 6 - Escolaridade dos brincantes do boi-de-mamão.....	72
Tabela 7 - Idade e sexo dos espectadores das manifestações do terno-de-Reis e do boi-de-mamão.....	73
Tabela 8 - Ocupação profissional do meio rural.....	74
Tabela 9 - Personagens do boi-de-mamão no município de Içara.....	90
Tabela 10 - Informantes (em anexo 3).....	138

INTRODUÇÃO

Falar das manifestações natalinas - *terno-de-Reis* e *boi-de-mamão* - não é enfocar um tema novo do ponto de vista de sua existência popular, todavia, é falar de um tema que só recentemente tem sido motivo de preocupação de alguns estudiosos. Em Içara (SC), o presente estudo constitui-se um dos pioneiros, sobretudo, por abordar manifestações da linguagem (verbal e não-verbal) constituintes do folclore (especificamente do *terno-de-Reis* e do *boi-de-mamão*) desta região, numa tentativa de correlacionar a cultura transplantada pelos migrantes (na sua maioria, açorianos) e, aqui, adaptada a uma rica e vasta contribuição multi-étnica formadora da cultura e da população do referido município.

O Brasil é, por excelência, um país multicultural, cuja composição multiétnica varia conforme o contexto regional, falando aqui, especificamente sobre a região Sul, que teve, por parte da Coroa Portuguesa, a propaganda e a campanha em favorecimento da colonização européia. Então, a açoriana (se sobrepondo às demais colonizações), a alemã, a italiana, a polonesa, dentre outras que, juntamente aos indígenas e aos escravos africanos que antecederam os colonizadores, são colonizações que formam o mosaico cultural da região do município de Içara.

Em se tratando do Estado de Santa Catarina, uma das primeiras etnias colonizadas e construtoras de um substrato cultural evidente na paisagem sociocultural foi a etnia açoriana, cabendo atenção aos estudos do historiador Wilson Francisco de Farias (1998, 2000, 2001). Constatamos, então, que o estudo das manifestações folclóricas do ciclo natalino: *terno-de-Reis* e *boi-de-mamão*, por estes tratarem de uma manifestação de fé e arte expressa a partir da linguagem verbal e não-verbal, revestem-se de particular importância no conceito da cultura popular deste município. Essa importância se dá, principalmente, por expressar a linguagem universal da natividade de Jesus Cristo, tornando-se um vernáculo precioso ao entendimento cultural de uma comunidade lingüística, com suas variações entre o que se pensa como homogeneidade e heterogeneidade cultural.

Dada a inexistência de um estudo voltado à contribuição de outras etnias nos folguedos do *boi-de-mamão* e do *terno-de-Reis* em Içara, uma abordagem correlata entre a Cantoria dos Reis açoriana e a deste município catarinense tornou-se um objeto de análise importante no registro da trajetória dos Açores até os nossos dias em Içara. Inclusive a natureza da inserção do *terno-de-Reis* içarense e o acréscimo do folguedo do *boi-de-mamão* no decorrer dos dois últimos séculos, com toda a simbologia e criatividade sociopopulares constituintes destas tradições.

Estudar as manifestações folclóricas do ciclo natalino em Içara é começar a implementar, na comunidade científica, a compreensão dessas manifestações como elo de união entre os povos colonizadores dos municípios catarinenses, especialmente por tratar-se de um assunto sócio-histórico-cultural de relevante importância na expressão cultural da humanidade.

Foi com a escolha da data natalina, 25 de dezembro, que se efetuou o projeto de apagamento das outras manifestações dos povos antigos: romanos, gregos, celtas e germâni-

cos, substituindo-a pela celebração do *Natalis Solis Invicti*³, pelo Papa Júlio I, em 380 da era Cristã. Esta é uma data imposta pelo Poder, com a intenção de apagar, como já foi dito, as manifestações ditas ‘profanas’ do seio do povo, para aderir aos novos valores, costumes e usos de uma simbologia diferenciada, com a oficialização da religião cristã em Roma e, posteriormente, em todos os continentes, razão para que se percebam no folclore as evidências mitológicas que o povo cultivava com devoção, mas que a igreja desconhece como valor religioso.

Segundo Brandão (2003, p. 62-63), “a Igreja romanizada dos fins do século passado renova e amplia muito dos seus atos de controle e proscricção dos rituais populares. Assim, uma seqüência de medidas purificadoras da liturgia religiosa aos poucos transforma o Ciclo do Natal em um conjunto de atos litúrgicos oficiais.” E porque que a Igreja desconheceu tais celebrações como valor religioso transformaram-nas em manifestações populares. E, como manifestação popular, há todo um legado de preconceitos por parte da cultura erudita, sendo desprestigiada como arte popular e não aceita como religião, ficando no plano do folclore multiétnico. Assim, segundo Brandão (Op. Cit., p. 64), foi acrescentada “uma série de novos elementos aos do mundo camponês, tornando aos poucos o ritual parte de sua cultura.

Na segunda metade do século XX, as manifestações do ciclo natalino eram revestidas de um folclore típico das localidades litorâneas. Entre tais manifestações, o *terno-de-Reis* e o *boi-de-mamão* ocupavam um espaço privilegiado deste ciclo sociorreligioso. As localidades içarenses, especialmente as comunidades litorâneas que aumentam sua população na época do veraneio, eram visitadas por grupos que levavam, em suas manifestações, a mensagem de fé, esperança e amizade. Enfim, era a manifestação de uma tradição ancestral caldeada em solo catarinense ou içarense.

³ Nascimento do sol invencível.

Nas décadas de 70 a 80, tais apresentações rarearam, devido ao êxodo rural crescente. Além disso, o meio urbanizado, regulado pelo regime de trabalho assalariado e pela ideologia preconceituosa destas manifestações populares, não motivava tais manifestações. Embora as propostas pedagógicas fossem de resgate da cultura popular para a sua contextualização na educação formal, a valorização do fazer e ser popular ficou situada entre o preconceito e a liberação.

É evidente que as mudanças dos modelos econômicos vieram a contribuir para as mudanças nos movimentos sociais e étnicos, no modelo de vida rural e urbano e nas organizações políticas, fazendo-se necessária uma breve retrospectiva histórica, abordando-se, dessa maneira, a cultura popular com suas contribuições étnicas, inclusive na língua, e que permitiu a comunicação e a integração entre os povos colonizadores.

Na construção da nacionalidade brasileira, com a multiculturalidade marcante na formação desse povo, partilhar estas diferenças, semelhanças e preconceitos é necessário para que se conheça o tecido sociocultural que compõe a nação brasileira e os povos catarinenses e içarenenses, inseridos como cidadãos do mundo globalizado na época atual.

Um outro dado relevante nas manifestações do ciclo natalino é o paradoxo entre o religioso e o profano, a fé e a sedução que Baudrillard (1992) evidencia em seus estudos: o diálogo de um tempo atual e o passado, evocando uma leitura plural e singular do povo içarense.

Ao nos reportarmos à história, Farias (2001) enfatiza a colonização luso-açoriana como fundamentadora das manifestações do folclore natalino, especialmente o *terno-de-Reis*. Soares (2003), por sua vez, vê no *boi-de-mamão* a representação da chegada da imigração açoriana na ilha do Desterro, em Santa Catarina, data em que Fernandes (1998) assinala o povoamento da área rural litorânea do município de Içara.

Isto nos leva à constatação da importância destas manifestações, cabendo um estudo correlato entre Açores e Içara para a comprovação de nossa hipótese de que há *evidências da multiculturalidade no folclore natalino do município de Içara*. Para melhor evidenciar-mos esta pluralidade cultural, num primeiro momento da pesquisa, havíamos pensado em trabalhar todas as manifestações folclóricas comemoradas no município, dada a sua importância na formação multicultural da população. Porém, devido ao extenso universo a ser pesquisado, e até pelo tempo e recursos a serem despendidos, elegemos como objeto de estudo apenas duas destas manifestações: o *terno-de-Reis* e o *boi-de-mamão*. Isto representa um recorte do folclore manifesto no ciclo natalino, numa abordagem sócio-histórico-cultural ante o fazer içarense e o açoriano.

Em Peirce (2000), encontramos pressupostos teórico-metodológicos para uma tentativa de integrarmos leitor-espectador a uma leitura simbólica das manifestações artísticas em estudo, delimitadas pelo folclore sociorreligioso. Até porque o *terno-de-Reis* e o *boi-de-mamão* podem ser enquadrados como arte popular, e a semiótica de Peirce está aberta a todos os tipos de linguagem artística: música, dança, pintura, dentre outras. Como a arte se vale de símbolos que expressam sentimentos humanos, por comunicar sentimentos, assim, a teoria semiótica vai contribuir para a análise dessa manifestação significativa e significante à cultura popular içarense.

Esta dissertação divide-se em quatro capítulos. No primeiro, enveredamos por uma retrospectiva histórica com a simbologia universal do Natal, no sentido icônico do presépio de Belém. Constatada a origem das Cantigas dos Reis, buscada no registro histórico da imigração açoriana em Içara, através da documentação de registros documentados em VHS, fizemos o estudo entre a manifestação trazida na bagagem cultural dos açorianos e a transformação ocorrida no novo espaço geo-histórico. Desta forma, consideramos ser mais visível a avaliação das diferenciações: foi a partir desta estratégia que percebemos que há uma lacuna

de 180 anos (de 1770 a 1950) ignorada pelo discurso político-pedagógico, ou seja: são quase duzentos anos de existência e desenvolvimento de uma cultura içarense ignorados (apagados) na História. Então, tentamos suprir esta lacuna com as evidências da vida social dessa época, numa leitura do tempo, ressignificada no primeiro capítulo.

No segundo capítulo, apresentamos o quadro teórico que norteia o estudo, a teoria sógnica de Peirce, relacionando, então, esta teoria ao lido e ao vivido nas manifestações do folclore natalino. E assim, embasados na teoria peirciana dos signos, o *terno-de-Reis* e o *boi-de-mamão* são contextualizados no espaço sociocultural içarense.

No terceiro capítulo, apresentamos os procedimentos metodológicos para a análise e descrição do folclore do ciclo natalino, através das amostras coletadas em pesquisa de campo, sob a forma de entrevistas com informantes locais e de gravação de fita em VH.

No quarto capítulo, apresentamos a análise de nossas amostras numa perspectiva semiótica, abordando a relação sógnica nas manifestações do *terno-de-Reis* e do *boi-de-mamão*. Como estas manifestações podem ser conceituadas como arte popular, passamos a considerá-las como manifestações sógnicas, por expressarem sentimentos e crenças em sua criação. Importante também se faz para a compreensão deste capítulo a contribuição de sociólogos e psicólogos, por ser o folclore uma ciência do povo e, assim, refletir sentimentos nas construções dos autos e enredos, que são panos de fundo das manifestações de crenças. O folclore reflete, sobretudo, a memória que, segundo Cascudo (1954), conserva os traços gerais esquematizadores destas manifestações.

Como considerações finais, reafirmamos que o estudo das manifestações do ciclo natalino, *terno-de-Reis* e *boi-de-mamão*, seja uma contribuição ao conhecimento da cultura do povo içarense. Um ponto de relacionamento entre as comunidades, motivadas pela fé cristã,

em obediência ao calendário litúrgico, e também pelo encontro social, indispensável à população.

1 O CICLO NATALINO: FOLCLORE E RELIGIOSIDADE DE UM CONTEXTO SOCIOCULTURAL NUMA SIMBOLOGIA UNIVERSAL

Neste primeiro capítulo vamos focar, na História, as manifestações natalinas terno-de-Reis e boi-de-mamão para, numa perspectiva sócio-histórica, evidenciarmos as origens, semelhanças e diferenças das relações dialógicas na linguagem folclórica e na simbologia do ciclo natalino; bem como as contribuições multiétnicas do município de Içara (SC). Assim, em uma proposta sócio-histórica, o simbólico e a linguagem são interpelados pela historicidade em que se assentam e pela imagem icônica das manifestações natalinas.

Falar do ciclo natalino é falar de um tema universal, a natividade de um Deus que se fez homem. E esta natividade é festejada universalmente por diferentes povos, etnias e classes sociais numa simbologia aplicada à realidade cotidiana. Simbologia construída ao longo do tempo e que, neste processo de construção, adquiriu um caráter universal. Todavia, o teólogo Afonso Soares⁴ (2003, p. 4) argumenta: “se dermos crédito científico às narrativas que estão no Evangelho, podemos dizer que ela não se deu em dezembro”. E Soares fundamenta seu argumento na descrição de pastores andando à noite pelos campos com suas ovelhas; o que seria impraticável em pleno rigor do inverno nesta estação do ano.

⁴ Professor do Departamento de Teologia e Ciências da Religião, da PUC (Pontifícia Universidade Católica) de São Paulo (SP).

Para justificar a escolha da data de 25 de dezembro como o dia do nascimento de Jesus Cristo é necessário, então, recuar mais de dois milênios na história e compreender a intenção do apagamento das celebrações que se realizavam nesta época do ano. O Papa João I, que governou a Igreja entre 337 / 352, escolheu a data em que se celebrava o *Natalis Solis Invicti*⁵, uma celebração dos povos da antiguidade, entre eles os romanos, gregos, celtas e germânicos que ocuparam sucessivamente a península Ibérica.

Para Soares (2003, p. 5), a escolha desta data “fez com que, pelos símbolos religiosos mais populares daquela época e a Igreja, as grandes imagens mitológicas pagãs” alcançassem a universalização da mensagem cristã no campo da simbologia do Natal. No entanto, se a data natalina transferiu a festa dos povos politeístas para o sentido do nascimento de Jesus Cristo e a oficialização do cristianismo no Império Romano, em 380, não pôde impedir os resquícios destas manifestações. “A ligação do primitivo com o folclore é de tal forma tão íntima que foi para a origem da linguagem e da religião para a mitologia, para o animismo (...) para todas as manifestações pelas quais os primitivos interpretam a natureza e a vida”.⁶

A vida cotidiana do homem primitivo, suas condições de trabalho geraram para com a natureza uma relação diferenciada do homem ocidental. No homem primitivo o domínio da natureza circunscreve-se a observações: das estações do ano, períodos de caça, plantio; as regularidades rítmicas do tempo como organização social. A parte sentimental: emoções, alegrias, tristezas são expressas pelos ritos com suas danças, máscaras e pinturas. Enquanto o homem ocidental, com suas raízes culturais na antiguidade grega, tende a uma visão dualista: o homem portador de um corpo e um espírito. A visão organicista do mundo, na época medieval, gerava nas pessoas uma atitude de temor, de profundo respeito à natureza. Percebe-se

⁵ Nascimento do sol invencível

⁶ Renato Almeida. Inteligência do folclore. 1974, p. 30

que “todas as civilizações apresentam duas formas de conhecimento: o sagrado e o hierárquico; o religioso e o popular”. (Cascudo, 1959, p. 269)

Segundo Câmara Cascudo, os povos ágrafos e isolados são como contemporâneos primitivos, vivendo o paralelo entre o sagrado e o profano, independente do tempo histórico; paralelo que podemos observar no presépio natalino, símbolo universal do nascimento de Jesus Cristo desde que, em 1224, São Francisco de Assis encenou pela primeira vez um presépio vivo.

Querendo reviver as cenas da noite da natividade, na cidade italiana de Greccio, com moradores locais, São Francisco de Assis encena a noite do nascimento de Jesus Cristo com a sagrada família (José, Maria e o Menino), os reis magos: Melchior, Baltazar e Gaspar, juntamente com um boi e um burrinho. O presépio vivo de São Francisco de Assis inspirou a criação do presépio em todos os sentidos da arte: encenação, escultura, literatura, música; chegando ao Brasil no século XVI, pelo frade Gaspar de Santo Agostinho.

Gomes (1996, p. 395) argumenta que “antigamente imperava o presépio como símbolo da festa da família, sendo poucas as casas em que não se armava o presépio”. E ele segue descrevendo a arte representada no presépio como “as figurinhas de terracota dispostas ao acaso pelos caminhos sinuosos, revestidos de farelos de serra, a sulcarem a escalavrada pedra queimada”⁷. Retratos de cenas bucólicas e da rotina do povo ilhéu. Gomes vai mais além, dizendo: “Quanta ingenuidade, quanta singeleza, a poetizar a quadra do ano que mais toca a sensibilidade cristã”⁸; entre as suas reminiscências.

⁷ Augusto Gomes, *Op. Cit*, p. 395

⁸ Idem p. 395.

A popularização do presépio “passou a incorporar características étnicas, geográficas e culturais das mais diferentes comunidades cristãs”⁹. E foi este o percurso em Santa Catarina: o ciclo natalino, especialmente no município de Içara, que traz uma infinidade de símbolos e também resquícios de inúmeras contribuições étnicas em sua manifestação, tomando como base a Cantoria dos *Reis*, um dos nossos objetos de estudo. Assim, podemos ver que sua origem está inserida na base cultural luso-açoriana, embora haja as diferenciações decorrentes do processo imigratório e das contribuições multiculturais. E uma dessas diferenciações, decorrentes da multiculturalidade, é a inserção do auto do *boi-de-mamão* na cultura catarinense, com as variações regionais próprias de cada contexto.

Portanto, para melhor serem entendidas as manifestações do ciclo natalino no contexto em que foi definido, o município de Içara, passamos a fazer uma breve retrospectiva histórica da formação deste povo.

1.1 RETROSPECTIVA SÓCIO-HISTÓRICA: AÇORES E IÇARA

Para contextualizar as manifestações folclóricas do ciclo natalino: *terno-de-Reis* e *boi-de-mamão*, uma retrospectiva histórica se faz necessária para a compreensão do folclore que reveste os símbolos natalinos. “Até porque a história escrita é o resultado de fatos históricos que refletem a mentalidade da época em que ocorreram, (...) perpassa pela conjuntura geo-histórica, política, sociocultural, religiosa, econômica”, Farias (2001, p. 42). E são estes fatos históricos que nos deram um tempo e um espaço para que fosse possível compreender a relevância da vida social, já que muitas vezes recorremos até mesmo às idades históricas em busca dos vestígios ainda presentes nestas manifestações elencadas, vestígios que o folclore,

⁹ Soares, *Op Cit* p. 5

por si só, não dá conta de explicar por estarmos falando em um espaço limitado, o município de Içara.

Ainda que os discursos pedagógicos apontem a pluralidade étnica que compõe a população da região Sul, a suposta homogeneidade da cultura brasileira, alicerçada na unicidade da língua portuguesa, imbuída do sentido nacionalista, fez com que houvesse o apagamento das culturas formadoras deste povo, especialmente das culturas indígena e negra. Para Antônio Cândido (in Silva, 2004) especialmente as décadas nas 30 e 40, o modernismo foi um momento crucial no processo de constituição da cultura brasileira. Cândido argumenta a favor da adesão de intelectuais brasileiros, instigados pela onda do nacionalismo cultural e a constituição de uma elite, adotando a linguagem padrão.

Com base neste padrão, estabelecido no meio cultural, pode-se perceber no município de Içara que as manifestações do ciclo natalino se tornaram um vínculo de comunicação, um elo de relação entre a prática religiosa, o catolicismo e o imaginário do folclore social. Em outras palavras, indígenas, negros e açorianos tornaram-se compactos e anônimos, sendo tratados como nacionais pelos migrantes descendentes de italianos e poloneses que ocuparam o município em 1920, principalmente por encontrarem um substrato cultural já formado pelas três etnias antecessoras. E, deste substrato, as manifestações do *terno-de-Reis* e do *boi-de-mamão* foram um ponto decisivo na comunicação e no relacionamento cultural da nova comunidade. Para Orlandi (1990, p. 23), essas manifestações representaram “uma forma de junção da unidade, do espaço-tempo comuns” na função da linguagem, tornando-se um importante objeto de estudo.

Inicialmente, embora sofrendo o pagamento no processo da construção da identidade nacional, observa-se a contribuição indígena na formação da cultura içarense com o to-

pônimo *Içara*¹⁰: palavra de origem indígena que foi consagrada como nome do município e, por ‘corruptela’, teve a pronúncia e escrita atual, comprovando o argumento de Bagno (2001) de que “a língua-geral foi falada no Brasil até o início do século XVIII”, data de ocupação do município de Içara. A oficialização da língua portuguesa como idioma nacional na linguagem escrita no Brasil deu-se em 1757, por decreto do Marquês de Pombal. E este não reconhecimento da língua-geral como idioma brasileiro representa, para Bagno, um crime à língua materna no Brasil.

“No que se refere à identidade cultural, o índio não entra nem como estrangeiro, nem sequer como antepassado (...) há uma ruptura histórica pela qual se passa do índio para o brasileiro através de um salto” (Orlandi, 1990, p. 53). Com a cultura negra também há o ocultamento de seu pertencimento à nacionalidade brasileira mesmo que, segundo Orlandi (Op Cit p. 54), “pertença à coletividade. No entanto, o seu lugar na história é um lugar marcado por particularidade”, particularidades estas encontradas em nossa pesquisa de campo realizada no município de Içara: o refugiado da guerra do Paraguai, o mandingueiro, a negra que seduz e rouba o homem branco, os fiéis de Nossa Senhora do Rosário dos pretos, os foliões das bandeiras e dos *ternos-de-Reis*.

Fernandes (1998) localiza os negros no final do século XVIII, fixados na localidade de Urussanga Velha, cultivando a mandioca e a cana-de-açúcar e movimentando os engenhos já em funcionamento. Homiziados da Guerra do Paraguai, escravos refugiados, agregados de casais açorianos para obter quinhões das sesmarias, o certo é que viviam protegidos pela exuberância da floresta Atlântica e os remanescentes das tribos carijós, praticando uma cultura de subsistência, contribuíram como raízes culturais deste povo içarense.

¹⁰ Içara, palavra derivada de içaroba (ou jçara para os italianos), espécie de palmeira abundante no período anterior à construção da ferrovia. Como topônimo, içaroba simboliza (a terra das) palmeiras e por corruptela, Içara.

O município de Içara teve, segundo Fernandes (1998, p. 151), “as seguintes famílias escravistas: Réus, Lima, Teixeira e Silveira. Esses escravos, mesmo depois de alforriados, acompanharam seus donos, trabalhando como agregados”. É ainda comum, em Içara, encontrarem-se os filhos do senhor escravista e os filhos de ex-escravos com amizades sólidas e até bons compadres, contrastando com o capital da sesmaria, que foi reduzido em partilhas de herdeiros até ao desaparecimento da posse da família.

A descrição que Kotzebue (in Caruso 2000, p. 140-141) faz sobre os agricultores e seus escravos negros do Desterro “suas casas são situadas a alguma distância umas das outras e sua principal riqueza consiste no número de negros que, como membros da família, trabalham com seus senhores e desfrutam de tudo que a sua casa proporciona”, relata uma semelhança muito grande entre os escravos do Desterro e do município de Içara.

Esse substrato cultural africano, amalgamado à cultura indígena, deu sua contribuição à transformação da cultura açoriana, especialmente à manifestação do ciclo natalino, vindo facilitar a comunicação e o relacionamento com as etnias chegadas posteriormente: italianos e poloneses.

A migração e a imigração açoriana, para Vitoretti (2001 p. 545), “causou grande impacto cultural, por ser um contingente numeroso que transmigrou em curto período, 1748 a 1756, ocupando uma vasta área habitada por diminuta povoação”. E, assim, encontrando um ambiente propício, manteve-se a hegemonia açoriana por um longo período, ainda que modificada pela participação dessa reduzida população nacional: índios, africanos e mamelucos, ou paulistas, e também pelas condições geoclimáticas e de matérias-primas para as produções alimentares e artesanais.

Todavia, o fator principal para esta aproximação das manifestações natalinas foi a predominância da religião católica, especialmente a universalização do presépio de Natal, que

permitiu a aproximação das Cantorias dos *Reis*, trasladadas do arquipélago dos Açores pelos seus imigrantes. Enriquecidas pelo auto do *boi-de-mamão*, estas manifestações tornam-se um vernáculo da cultura açorens.

Mas, por tratar-se, a Cantoria dos *Reis*, de uma manifestação de origem açoriana, faz-se pertinente conceituar o povo açoriano, em sua origem, para melhor compreender sua cultura diferenciada das práticas culturais do povo português continental.

1.1.1 UM OLHAR NO VIÉS DA CULTURA: ESTUDO CORRELATO

Conforme Farias (2001, p. 318), “a descoberta do arquipélago dos Açores insere-se na grande epopéia dos descobrimentos marítimos do fim da Idade Média e início da Idade Moderna, promovido pelas Coroas Ibéricas – Portugal e Espanha”.

Atribuindo-se o descobrimento do arquipélago ao português Diogo de Silves, em 1427, este foi povoado no ano de 1432, tendo sido encarregado de povoá-lo o Frei Gonsalo Velho. Segundo Costa (in Farias 1988, p.32), “a ocupação do Arquipélago resultou da junção de vários grupos étnico-culturais, procedentes tanto do continente europeu como do continente africano”.

Despovoadas de qualquer elemento humano, as nove ilhas que compõem o arquipélago: Santa Maria, São Miguel, Terceira, São Jorge, Faial, Pico, Graciosa, Flores e Corvo foram sendo povoadas na respectiva ordem, conforme a necessidade de pontos de abastecimento e aguada para as Rotas de Navegação ao Oriente ou a América. Pretendia-se fazer das ilhas o apoio logístico às navegações marítimas. E Costa (in Farias 1988, p. 34) segue descrevendo o empenho de Portugal e Espanha acrescentando “a esses povoadores europeus (...) flamengos, franceses, italianos, mouros, negros, ingleses, que originaram o povo açoriano.

Étnico e culturalmente com valores diferenciados de suas origens (...) ocorrido no semi-isolamento das ilhas”, esses colonizadores construíram uma cultura típica insular.

A 31 de agosto de 1746, a Carta-Régia de D. João V autoriza a vinda sistemática de casais açorianos para o Sul do Brasil, atendendo ao pedido do governador de Santa Catarina, Brigadeiro José da Silva Paes.

Cumprе ressaltar que a emigração açoriana decorreu de graves dificuldades geradas pelo excesso de população nas ilhas, as intempéries e escassez das safras gerando miséria e desconforto. E Victor Dias Rego argumenta que, “coabitando com a incerteza das forças da natureza, nem sempre foi tranqüilo o seu viver, e quando as forças indomáveis imperavam, o credo cristão destas gentes fazia implorar aflita e piedosamente misericórdia à Mãe Celeste”¹¹. Essa religiosidade era manifestada pelas gerações, através dos ritos e das romarias, onde a clemência de Deus era um pedido constante para a sobrevivência do povo. Dada tal situação de penúria, segundo Piazza (1974), na vigência dos contratos firmados com os transportadores Feliciano Velho Oldenberg e Francisco de Souza Fagundes, teriam vindo para o Brasil 6.071 ilhéus. E, com eles, vieram “utensílios e com estes usos e costumes e tantas peças dum vestuário que também, ao longo do tempo, foi se transformando e adaptando às circunstâncias, na vivência do dia a dia”¹².

E foi esse contingente, já miscigenado, que povoou e colonizou, entre outras etnias, o estado de Santa Catarina no século XVIII, legando-nos a sua cultura já sem preconceito racial, sendo, por isso, alvo de preconceitos por outras etnias européias que se somaram à formação do povo Sul brasileiro, e, conseqüentemente, do povo içarense. Foi, segundo Freyre (1968), o purismo da religião e não o da raça que fez com que fossem admitidos na sociedade

¹¹ Victor Dias Rego . Uma terra ...uma gente... 1991, p. 26

¹² Rego, 1991, p. 17.

colonial brasileira da América do século XVI, flamengos, ingleses, alemães, poloneses, mouros, entre outros. Bastava que se batizassem e professassem a fé católica apostólica romana. Assim, Freyre (Op. Cit., p. 142) vê “regressão cultural primitiva, recalçada, porém não destruída”. A igreja católica, a única a existir oficialmente na costa litorânea, centralizava a vida social das localidades e valia-se dessas manifestações como forma de comunicação social.

Em Içara, a população açoriana estabeleceu-se nas faixas litorâneas próximo ao mar, e vales fluviais próximo a desembocaduras dos rios, e em propriedades minifundiárias. Praticando atividades econômicas sazonais em dois ciclos, a pesca e a lavoura, com o cultivo da mandioca e a produção da farinha; seguido do feijão, do milho e do algodão para o uso familiar. Para Farias (2001), o engenho de farinha foi de fundamental apoio aos imigrantes ítalo-germano-poloneses, quer fornecendo-lhes gêneros de primeiras necessidades, quer fornecendo-lhes conhecimento de uma nova cultura e produção na nova terra.

Ao fim da Primeira Guerra Mundial, descendentes de italianos, poloneses, alemães, dentre outros, “foram estimulados ao processo de interação interétnico”¹³. Surgiram, então, novos valores como resultados dessa interação, principalmente na linguagem, nos costumes, usos e tecnologias de produção. Conseqüentemente, iniciaram-se pólos econômicos distintos, evidenciando-se uma cultura local com contribuições interétnicas, principalmente com a abertura à miscigenação a partir dos casamentos entre diferentes etnias e da escolarização.

Para Vitoretto (2001, p. 546), “a imigração européia ocorreu em sucessivas levas (...) Austeros trabalhadores, sem meio de sobrevivência, divisam na América a sua válvula de escape e a terra da fortuna”. Encontrando o litoral já ocupado pela migração açoriana, os ita-

¹³ Farias, 1998, p. 233.

lianos foram, no dizer de Sachet (1997) e Caruso (2000 p. 192), literalmente “ empurrados para a mata Atlântica, ocupando terrenos acidentados e sem vias de comunicação”.

Mas, embora vindos de uma Europa em fase de industrialização, a sua prática agrícola continuou arcaica como nos tempos feudais, apenas enriquecida com a contribuição das práticas indígenas, como a coivara, no preparo dos terrenos a serem plantados. A preservação da cultura italiana encontrou eco em localidades despovoadas, e o município de Urussanga, segundo Caruso (2000, p. 196), “viria a se constituir o principal pólo de expansão através de todo o território, originando os municípios de Criciúma, Içara, Nova Veneza, Orleães, Grão-Pará, Turvo”, dentre outros municípios com traços da cultura italiana.

Em Içara, a presença da etnia italiana deu-se, segundo Dagostim (1981), em 1919, na localidade de Primeira Linha, com famílias provenientes de Urussanga, Cocal e Criciúma, que se fixaram na localidade do KM 47, motivadas pela construção da ferrovia D. Tereza Cristina. Essas famílias deram apoio aos trabalhadores, fixando-se com comércio e o fornecimento de marmitas aos operários. Com o término da construção e o funcionamento da linha férrea, inicia-se o comércio da farinha de mandioca produzida nas localidades litorâneas, por descendentes de açorianos. A produção é comprada por comerciantes do núcleo italiano e recebida nos depósitos às margens da ferrovia para ser embarcada. O comércio, antes feito pelo caminho do mar, passou para o KM 47 abrindo-se as estradas e dando acesso entre o litoral e o interior do município. Assim, o povoado de Içara polarizou todas as localidades sendo elevado à condição de Distrito e, posteriormente, Sede do município.

A contribuição polonesa no município de Içara foi pesquisada e divulgada por Tibincoski (1997), que datou a chegada dos imigrantes poloneses no ano de 1890, ao município de Criciúma, instalando-se ao longo de uma picada que originou as localidades de Linha Anta, Linha Três Ribeirões e Linha Batista. E, segundo Tibincoski (1997, p. 9), “como os

demais imigrantes, também os poloneses vieram para o Brasil cheios de esperança de encontrar aqui a terra prometida, tão badalada pelos agentes brasileiros”. Porém, se as expectativas não corresponderam, outras etnias puderam ao menos reclamar no consulado. Com os poloneses não ocorreu o mesmo, pois, legalmente, “a Polônia não existia” e os poloneses que aqui chegaram eram tidos como cidadãos russos ou austríacos. Essa situação fez com que os imigrantes poloneses de Içara vivessem em comunidade, estabelecendo a fraternidade para conseguirem sobreviver.

E, assim, a comunidade polonesa se organizou entre Içara e Criciúma que nessa época estavam anexados ao município de Araranguá e à comarca de Urussanga. Logo, essas localidades formaram uma macrorregião no Sul de Santa Catarina sob a denominação de AMSESC (Associação dos Municípios do Sul do Estado de Santa Catarina.).

Com a elevação do Distrito de São José a categoria de município de Criciúma, a localidade de Içara ficou anexado à Criciúma. Tempos depois, com a emancipação do município de Içara, a localidade polonesa ficou dividida entre os dois municípios: Criciúma e Içara. No entanto, as manifestações religiosas e sociais sempre uniram a etnia polonesa e, atualmente são realizadas na base de maior contingente polonês, a localidade de Linha Batista, no município de Criciúma que possui um centro de eventos da cultura polonesa.

Analisando-se a população do município de Içara, segundo Dagostim (1981 e 2001), Tibincoski (1997) e Fernandes (1998), na segunda metade do século XX, percebe-se que a cidade de Içara era habitada, em sua grande maioria, por descendentes de imigrantes italianos e uma pequena população polonesa, contrastando com as localidades litorâneas que tinham uma população composta basicamente com descendentes de luso-açorianos e uma contribuição negra. Porém, as etnias mantinham-se unidas aos mesmos rituais religiosos e às

práticas sociopolíticas. A tradição era divulgada no meio familiar, através de hábitos alimentares, falas, maneira de vestir-se e modos de produção agrícola.

1.2 AS CANTORIAS DOS REIS E *TERNO-DE-REIS* EM CONEXÃO

Entre os Reis açorianos e o *terno-de-Reis* içarense estão presentes as semelhanças, como uma manifestação folclórica, revestidas de símbolos universais e, também as diferenças resultantes das transformações no tempo e no espaço sociogeográfico. Observando a fita VHS, gravada no arquipélago dos Açores, pudemos apreciar as principais semelhanças e diferenças como seguem:

- Como semelhanças, podemos assinalar:
 1. presença exclusivamente masculina entre os cantadores, inclusive a terceira voz¹⁴ no *terno-de-Reis* também é feita por um homem., por não haver a participação feminina;
 2. visita surpresa aos donos da casa, que são acordados em meio ao sono;
 3. versos de improviso, embora siga um roteiro mental de evolução; do início até o fim das cantorias, os versos são improvisados segundo a situação do momento;
 4. ser apresentado somente no tempo do advento;
 5. ter uma apresentação diferenciada, numa tendência profana. Em Açores cantava-se a moda das *meninas-camponas* e, no Brasil, em Içara, canta-se a

¹⁴ Na linguagem popular em Içara, a terceira voz é chamada de voz tripa e esta voz, que no *terno-de-Reis* é analisada, é feita pelo Sr. David, um dos participantes do grupo de cantadores.

alvorada uma apresentação similar à das *meninas-camponas*, , que acompanha o *terno-do-Reis* na ausência da apresentação do *boi-de-mamão*;

6. estar a dona da casa de sobreaviso, devido ao conhecimento do ciclo natalino, com iguarias que são oferecidas a uma visita semi-inesperada, indicando que, no fundo, as pessoas esperam ser visitadas pelos Reis.

As diferenças podem ser também enumeradas:

1. nos Açores, apesar do acompanhamento, apenas duas vozes fazem a cantoria, há a ausência da voz *tripa* como no *terno-de-Reis* içarense;
2. as letras das cantigas traduzem o contexto sociolinguístico do além e do aquém mar;
3. a diferença da instrumentalização: enquanto nos Açores usa-se a viola de corda, em Içara utiliza-se o tambor e a gaita¹⁵ nos dias atuais, embora anti-gamente tenha sido acompanhada por rebeca e viola.

1.2.1 ENFOQUE DO SAGRADO E PROFANO

Em Açores, segundo o vídeo *Gestos e gentes no folclore açoriano*, as cantigas dos Reis estão classificadas, segundo Luiz Gil Bittencourt¹⁶, no grupo etnofolclórico, como grupos de pessoas que, na época natalina, saíam a visitar e a cumprimentar as pessoas das freguesias, reunidas então em ranchos de cantorias. Assim, quando o grupo chegava em frente à casa, na família escolhida, já sendo altas horas da noite, era comum que as pessoas estivessem

¹⁵ Gaita - refere-se ao acordeom que apresenta uma música como contribuição ao *terno-de-Reis* em Içara

¹⁶ Luiz Gil Bittencourt – Coordenador do grupo etnofolclórico em Açores.

dormindo e demorassem para atendê-lo, estendendo-se a cantoria conforme a vontade do dono da casa.

Em frente à casa escolhida, iniciava-se então a cantoria:

Uma estrela uma estrela nos guia/ no caminho no caminho da virtude/. Uma estrela nos guia / no caminho no caminho da virtude. Ó dono/ ó dono da moradia/ apanhai, apanhai vossa saúde./ Ó dono da moradia/ apanhai, apanhai vossa saúde. (Grupo etnofolclórico açoriano)

E como a pessoa se demorava em atendê-lo, um dos cantadores continuava: *Ó nobre/ ó nobre dono da casa/ mandai-nos, mandai-nos abrir a porta. Abrindo-se a porta, o ritmo da música era acelerado com os versos: abristes a vossa porta / com prazer e alegria. / abristes a vossa porta/ com prazer, com prazer e alegria.*

Dentro de casa, havia as chacotas, enquanto eram servidas as iguarias, segundo versão da fita VHS: “aguardente lambicada, biscoitos, um gole de vinho. Depois, passava-se para o quarto-sala ou quarto-jantar”¹⁷ para o baile de rancho dos cantores com a cantiga: *eu fiz tudo aqui chegar/ colocando ao pé da estrada./ Viemos cumprimentar / aos donos desta morada.*

Em seguida, cantava-se a moda das *meninas-camponas*, com forte sapateado acompanhando a cantiga: */:ó campona ó campona/ ó campona do outeiro /:./ :A minha mãe quando vês / a ti dá um colo inteiro/:./ :Ó campona ó campona/ ó campona outra vez /: ei de bem devagar / no campo amanhecer /:.*

Percebemos, na tradução da fita de vídeo, três momentos da Cantoria dos Reis, compondo uma seqüência semelhante ao *terno-de-Reis* com um grupo de três vozes, ou três cantadores¹⁸. Conforme o CD analisado neste estudo, os senhores, Ângelo Nascimento fazia a

¹⁷ *Quarto- sala*, em Açores, ou *sala de visitas*, em Içara; *quarto jantar*, em Açores, ou *sala de jantar*, em Içara

¹⁸ *Cantador* é o mesmo que *cantor*: palavra usada por nossos informantes da pesquisa de campo.

1ª voz, Salézio a 2ª voz e Davi, a 3ª voz, acompanhados pelo som do tambor de José Ferreira, da localidade de Ausentes, Içara e o senhor Almiro Marcelino era o cantador da alvorada que, segundo seu Ângelo Nascimento, *é de gosto dos morenos do lugar*. A alvorada substitui o tempo *do boi-de-mamão* quando não pode ser apresentado como nesta noite devido a um imprevisto com o toureiro.

Na mesma seqüência da Cantiga dos Reis açoriana, é apresentado o *terno-de-Reis* em Içara. Primeiramente, o grupo aproxima-se da casa a ser visitada e canta no terreiro: */: ai acendei a sua luz e recebi os três reis santos /:*. E como há demora em atender aos cantadores, eles continuam: */:ai as portas do céu se abriam e a sua está fechada/:*. */: ai abra a porta e receba e mande os três reis santo entrar/:*. Quando a porta se abre, entra o pessoal e, em vez das chacotas, como em Açores, inicia a alvorada em versos de repente:

Ai, dá licença cidadão/ ai, com você quero fala / é a caravana da Pedreira que veio lhe visita. /ai, dá licença cavalheiro/ nesta noite enluarada/ ai, dá licença oi, cidadão / que isto já é madrugada...(cantoria de Almiro Marcelino com o grupo da alvorada)

E assim seguem os versos com princípios de boas maneiras, até chegar a diferença do enredo com outros versos, por exemplo: *ai meus rapazes da minh'arma,/ ai minha turma querida/ ai nos temos vadiando...* e segue, apreciado pela platéia que responde em coro: *ai dá licença cidadão;* até chegar a vez do *terno-de-Reis* para as despedidas.

À despedida dos Reis, segue-se o momento de silêncio da alvorada e de atenção da platéia, apreciando a cantoria: *Ai, levantou-se os santos Reis/ ai, vai embora viajar ai/ Ai, Deus, aumente o seu terreiro/ ai, dê saúde ao bom casal/*. Despede-se também a alvorada e, entre outros versos, canta: *Até amanhã meu amigo / eu sou obrigado a pará / a minha hora é marcada/ então eu vou me retirá*. Feitas as despedidas dos Reis e da alvorada, entra a gaita com a música *tchau amor*, em despedida ao casal, encerrando-se a apresentação do *terno-de-Reis*. Isto ocorre se não houver a apresentação do *boi-de-mamão*, conforme a apresentação

elencada. A alvorada só é apresentada em ocasiões como esta, participação que analisaremos com mais detalhes, no capítulo 4 deste estudo, sob numa perspectiva semiótica.

1.2.1.1 A semelhança lingüística

“As coisas do mundo humano são coisas de um universo estruturado pelas falas (...) linguagem (...) os processos simbólicos dominam tudo, perpetuando a história cultural do homem.”¹⁹ e favorecendo a percepção de como se foi construindo esta cultura que evidencia um campo de saber fidedigno para determinar certos caracteres de cientificidade do saber humano. E, conforme Lyons (*in* Bagno 2001, p. 17), “os verdadeiros continuadores dos gramáticos clássicos e escolásticos (...) não são aqueles que empreenderam a investigação livre e crítica sobre o papel e a natureza da linguagem dentro do contexto atual, pensamento científico (...) e as culturas de que dispõe agora”.

Para Bagno (2001), as mudanças não ocorrem somente na língua, mas também na mentalidade, nos gostos, nas formas de organização da sociedade e da economia, como já foi assinalado. Podemos perceber esta mudança como natural. No entanto, certos erros assinalados na escrita e apresentados na oralidade são apresentados tanto no contexto açoriano, segundo estudos de Faria (1997), como no içarense, segundo nossa pesquisa de campo. Tomo como exemplo a cantoria do *terno-de-Reis* em Içara²⁰, com o emprego do verbo *estar*: *tô aqui na sua casa...* O verbo *estar* perde a primeira sílaba, no dizer de Faria (1997 p. 40) “sofre uma apócope, ficando reduzida a tá”²¹. O mesmo acontece com o verbo no infinitivo que sofre a perda da desinência r, por exemplo, o verbo *abrir* e *mandar* cantado em versos: *ai, venha nos abri a porta/ ai, ou manda se tens criado*.

¹⁹ Ferud, in Auroux, 1998. p. 270

²⁰ CD transcrito no subtítulo 1.2.1 cantoria dos Reis e *terno-de-Reis*.

²¹ Grifo nosso.

O monotonguismo apresentado no linguajar do *terno-de-Reis* não é uma novidade na linguagem açoriana. Faria (Op Cit p. 42) destaca as palavras “ bênção – *bença*; baixo – baxo; São José – *Sã José*”, usadas nas ilhas açorianas, mas elas também são encontradas nas localidades içarenses e ainda em uso fluente.

Outras alterações fonéticas encontradas por Faria (1997) , também foram detectadas em nossa pesquisa de campo como, as alterações fonéticas das vogais, por exemplo; “ a passa para e com o enfraquecimento da vogal átona pré-tônica: razão - *rezão*, janela- *jene-la*”²². Ou situações em que o a nasal passa para e nasal: “adiante – *adiente*.”²³. Outras vezes, há a inversão da vogal e para a vogal a, exemplo: “pedaço – *padaço*; semear- *samear*”²⁴. Ou o e nasal passa para a nasal: “então – *antão*, reideiro – *randeiro*; ventar- *vantar*”²⁵.

Uma alteração fonética similar bastante comum entre o falar açoriano e o falar içarense é a troca da letra e na sílaba inicial de certas palavras. Exemplo: “sentir – *sintir*; mentira – *mintira*, esmola- *ismola*”²⁶. Em certas palavras, o i tende a enfraquecer. Exemplo: “irmão – *ermão*; fincar – *fancar*; alimento – *alumento*; iluminar- *alumiár*”²⁷.

É comum, em comunidades içarenses e também em comunidades açorianas, a troca da vogal o. Exemplo: “copo – *cope*; soluço – *saluço*; vontade – *vuntade*”²⁸. Os estudos de Faria (1997) reforçam o pensamento de Bagno sobre o *erro comum* como contraditório: “se é comum não pode ser qualificado de erro, mas simplesmente de uso comum”²⁹. Estes erros

²² Faria *Op Cit* p. 51

²³ Idem p. 51

²⁴ Idem p. 51

²⁵ Idem p. 52

²⁶ Idem p. 52

²⁷ idem p. 53.

²⁸ Faria *Op Cit* p. 53.

²⁹ Bagno *Op Cit* p. 65.

anunciados, principalmente pela educação formal, representam regras gramaticais antigas e, devido ao isolamento da comunidade, se manifestam ainda na linguagem oral.

Outros supostos erros de linguagem, apontados na oralidade do povo açarense, é com relação às consoantes. Podem ocorrer por desnasalização da vogal em final de sílabas não-tônicas. Exemplo: “virgem – *virge*; coragem – *corage*; ontem – *onte*; homem – *home*”³⁰. Ou a desinência do plural, ɣ. Exemplo: chegemos – *cheguemo*; meus amigos – meus *amigo*; reis santos – reis *santo*. O l velar de final da palavra passa a alveolar. Segundo Faria (Op. Cit. p. 55), “restringe-se sempre a peragoge³¹ do ɣ, que faz com que o l deixe de ser final. Exemplo: mal – *male*; miserável – *miserávele*”. Tais manifestações lingüísticas não são visíveis apenas nas cantorias açarenses, como estão em largo uso na fala de outras comunidades, principalmente as rurais.

Outras semelhanças ocorrem com as conjunções subordinadas, largamente empregadas com as mesmas observações, tanto nas localidades açarenses como em Açores, o que foi visto pelo estudo de Faria (1997): “subordinativas causais, exemplo: por modo, *por via de*; comparativas: como que, *que nem*”³².

Os advérbios e locuções adverbiais mais usados nos dois contextos são citados: “advérbios de tempo: ementes, inda, antes donte, trazantonte (tresontonte); advérbio de lugar: em riba, diante; advérbio de modo: de boa mente, de má mente, que nem; advérbio de quantidade: coisa quê, tanto, munto, poucochinho, quanto quero; advérbio de inclusão: inté, tamém”³³. São ainda falados, com naturalidade, nas conversas espontâneas em qualquer locali-

³⁰ Faria *Op Cit* p. 55

³¹ Expressão açoriana que para nós brasileiros significa acréscimo de vogal à letra L. Ex. mal –male.

³² Idem *Op Cit* p. 48

³³ Faria *Op Cit* p. 47.

dade, fazendo, inclusive, parte da linguagem materna e, por esta razão, considerada a causa do fracasso do processo de ensino- aprendizagem.

Percebemos inúmeras semelhanças nas variações lingüísticas entre Içara e Açores, embora em algumas dessas variações Faria aponta, como causa, a influências dos retornados de Angola, África, por época da independência dessa colônia portuguesa. E, como as palavras mencionadas por Faria também se encontram em uso em Içara, podemos perceber a influência africana, quer na linguagem dos retornados, quer na linguagem dos içarenses.

“Em Angola não havia *monda*, mas sim, *capim*. Daí o verbo capinar em vez de mondar”³⁴. Também em Içara a palavra capim deriva os verbos capinar ou carpir, bem como as palavras “matabicho, catinga, fubá e muringue”³⁵ são palavras do vocabulário içarenses e signos de objetos de uso entre a população.

Portanto, falares, adágios, orações, versos têm muito do falar açoriano na oralidade das localidades mais antigas no município de Içara e, com o êxodo rural, tornaram-se parte do falar içarenses e, conseqüentemente, da sua cultura.

1.2.2 A CULTURA SOCIOECONÔMICA

Os processos socioculturais estão alicerçados em bases econômicas e, assim, os alicerces da cultura içarenses foram pré-construídos, aquém e além-mar, e transformados em cultura içarenses numa relação compartilhada com o hibridismo. Daí as diferenças e semelhanças existentes no processo econômico percebido entre Açores e Içara.

³⁴ Idem p. 26

³⁵ Idem p. 26

Em meados do século XVI, o Brasil se transformou, segundo Farias (2000, p. 356), “num importante parceiro comercial dos Açores, contribuindo da mesma maneira, direta ou indiretamente na qualidade de vida dos açorianos”, pela exportação de seus produtos ao Brasil. Era, então, o porto da Horta o que continha melhor condição de redistribuição e contrabando de produtos exóticos do Brasil.

Farias salienta também que, “além da importância dos Açores nas rotas comerciais, estes também desempenhavam um papel fulcral na defesa do império colonial durante os séculos XVII e XVIII” (Farias, *Op Cit* p. 357). Porém, em 1736, uma nova regulamentação comercial proibia o transporte de ouro e de pedras preciosas por mercadores açorianos, havendo assim uma crise financeira na região. Só em 1748, devido à escassez de víveres nos Açores é que D. João fomentou o comércio entre Açores e o Brasil e, em 1766, deu-se a abertura total do comércio açoriano e brasileiro, ocorrendo também a emigração de casais. Esse período de prosperidade decorrente da exploração do ouro e da produção agrícola brasileira é que vai refletir-se no Arquipélago dos Açores. Período em que “alguns milhares de imigrantes deixaram o Arquipélago dos Açores para numa viagem sem volta criarem outros Açores”³⁶.

É a partir da vinda dos casais açorianos que se estabelece a cultura catarinense, como a herança religiosa centrada na igreja católica e as manifestações da fé popular em procissões, louvações e até os folguedos de Natal, Páscoa, Carnaval, Ano Novo, entre outros. Essa tradição religiosa foi perpetuada com a chegada de outros imigrantes europeus nas localidades içarenses, já que esses imigrantes eram, geralmente, de tradição católica. E a hegemonia religiosa conservou as manifestações sociorreligiosas. Outro fator de entendimento entre

³⁶ Farias, *Op Cit* 2000 p. 361

os imigrantes, em Içara, foi a adaptação ao ciclo econômico já existente nas localidades litorâneas.

Assim como os açorianos, primeiramente chegados em Içara, deixaram-se influenciar pela cultura local (indígena com contribuição negra) no conhecimento de novos produtos agrícolas, em especial a mandioca que eles revolucionaram com a produção da farinha de mandioca em engenhos, eles também influenciaram os novos imigrantes procedentes de outras regiões. O diferencial da multiculturalidade restringia-se à intimidade familiar que cultuava a linguagem e os hábitos gastronômicos, os trajes e a maneira de relacionamento familiar. A vida social continuou centrada na igreja católica e, só depois de 1960, é que a igreja perdeu sua hegemonia devido à concorrência das igrejas pentecostais, refletindo-se na vida socior-religiosa. Esta perda refletiu-se, sobretudo, nas manifestações que eram mantidas pelo catolicismo popular. Também a facilidade de circulação e o desenvolvimento das comunicações deram novas feições à cultura local.

Podemos, então, observar que o poder colonial é percebido mais pela hibridização do que pela própria autoridade em repressão severa às tradições nativas. Pelo hibridismo cultural, outros saberes negados se infiltram no discurso dominante, como vimos a partir das manifestações natalinas. E assim as diferenças culturais já não podem ser identificadas ou avaliadas como objeto de contemplação epistemológica ou moral porque elas já foram absorvidas no novo processo sociopolítico.

1.2.3 DIFERENÇAS GEOPOLÍTICAS

Situado em meio ao Oceano Atlântico, o Arquipélago dos Açores apresenta descontinuidades geográficas por ser um conjunto de nove ilhas, numa extensão de 600 km. As condições geoclimáticas, as manifestações da cultura popular, o patrimônio histórico e arqui-

tetônico, juntamente com as diversidades paisagísticas naturais fazem de cada ilha um lugar singular. As fortalezas, os templos religiosos, os palácios, juntamente com as construções civis são mostras das riquezas que circularam pelas ilhas entre os séculos XVI a XIX, quando o arquipélago fazia parte das rotas das navegações atlânticas.

Como o Brasil, o Arquipélago dos Açores foi dividido em capitânicas hereditárias que exerciam seu poder através de capitães donatários, sistema que teve a duração de 327 anos em Açores. D. Pedro I, em 1832 abdica do trono brasileiro em favor de seu filho, o príncipe D. Pedro II e parte para Açores. De Açores, D. Pedro I (cognominado D. Pedro IV pelos portugueses), recupera o trono português e inicia um sistema político centralizado que sobreviveu até fins do século XIX, possibilitando algumas regalias aos açorianos.

Em março de 1895, ficou estabelecido a divisão do arquipélago em 3 distritos administrativos e com sedes nas cidades de Angra do Heroísmo, Horta e Ponta Delgada. E só em 1976 foi criada a Região Autónoma dos Açores, dotada de personalidade jurídica e de direito público, abrangendo além das ilhas, o mar circundante e seus fundos, definidos como águas territoriais e zona econômica.

Como região insular, Açores possui autonomia político-administrativa com poderes específicos para determinadas áreas e exercidos por secretários regionais. Esses secretários juntamente com a Assembleia Regional, com representação proporcional à população das ilhas, possuem poderes para legislar sobre questões regionais ou propor projetos de lei à Assembleia da República, órgão de soberania portuguesa, sediado no Continente.

Internamente, cada ilha tem um ou mais concelhos³⁷, dependendo de sua população e que, desde a época do povoamento, detêm o poder e a responsabilidade de gerenciar os

³⁷ Concelhos no contexto açoriano equivale a município no contexto catarinense ou brasileiro.

destinos das suas populações. O primeiro patamar político é exercido pelas Juntas e assembleias de Freguesias³⁸, e, no segundo patamar está o município (concelho) que é governado pelo presidente da câmara municipal.

Assim, entre as semelhanças geopolíticas, que são poucas, está o fato de que em nosso contexto, também existiu a distribuição das capitâneas hereditárias e as freguesias, que tivemos em todo território nacional. A partir da proclamação da República do Brasil, e devido à extensão territorial brasileira, a nomenclatura política foi diferenciada com a criação dos Estados que são inexistentes em Açores.

Podemos ver que o signo da identidade e da realidade sociopolítica, encontrado na obra do Império é, lentamente, desfeito entre os dois contextos, Içara e Açores. O que emerge é a linguagem que desloca dualidades tradicionalmente divididas entre natureza e cultura. Içara não possui concelho nem casa do povo e, até mesmo a freguesia de São Sebastião de Urussanga Velha passou a ser distrito e, posteriormente município de Içara. Enquanto em Açores continuam a existir os concelhos, as freguesias e as casas do povo³⁹. Essas palavras e instituições expõem a alienação entre o mito transformacional da cultura como linguagem universal, a generalização social e os incomensuráveis níveis de vidas e significados. Especialmente os níveis de vida rural brasileira.

1.3 OBJETIVOS E HIPÓTESES

1.3.1. OBJETIVO GERAL

³⁸ As *freguesias açorianas* correspondem aos *distritos catarinenses*.

³⁹ No contexto içarense, *casa do povo* equivale a sede da assembleia legislativa.

O objetivo geral do presente estudo é o de examinar as manifestações folclóricas do ciclo natalino, *terno-de-Reis* e *boi-de-mamão*, na interface de um olhar sócio-histórico-cultural e sociossemiótico de investigação, evidenciando as contribuições multiétnicas na formação do povo e da expressão cultural içarense e o processo sócio-histórico de transformação destas manifestações para a representação da cultura local.

1.3.2. OBJETIVOS ESPECÍFICOS

Contribuir como referência bibliográfica para pesquisas sobre a formação sócio-histórica do município de Içara (SC), evidenciando a pluralidade étnica dos seus habitantes.

Colaborar, através do conteúdo da presente pesquisa, em instituições de ensino, como um apoio pedagógico no que se refere à formação multiétnica do município de Içara e suas manifestações populares do ciclo natalino: *terno-de-Reis* e *boi-de-mamão*.

Dada a natureza da constituição da presente pesquisa, por tomar como fundamento científico depoimentos de manifestantes de eventos populares de Içara (sob a forma de entrevistas, por exemplo), pretendemos evidenciar e reafirmar a importância do conhecimento informal (popular) na descrição de fatos sócio-históricos para a construção do saber sistematizado.

1.3.3. HIPÓTESE GERAL

Os indícios da multiculturalidade nas manifestações do ciclo natalino, expressos no *terno-de-Reis* e *boi-de-mamão*, no município de Içara, derivam as indagações quanto à origem do folclore que reveste o ciclo do Natal, devido à inexistência de um estudo sobre o assunto até o presente momento. Nossa hipótese é a de que, de fato, o estudo científico-descritivista das manifestações natalinas (*terno-de-Reis* e *boi-de-mamão*) evidenciam a for-

mação multicultural da constituição sócio-histórica do município de Içara, revelando valores implícitos do modo de ser e fazer popular dos habitantes deste município.

2 REVISÃO TEÓRICA: A SEMIÓTICA

2.1 A TEORIA SEMIÓTICA DE PEIRCE

Tendo em vista estruturar as manifestações do ciclo natalino: *terno-de-Reis* e *boi-de-mamão* no município de Içara, buscamos, como teoria norteadora, a semiótica de Peirce (2000), fundamentada nos signos ou significação.

Muitos autores, ao discutirem a noção de significado, estabelecem uma distinção entre signos e símbolos ou entre sinais e símbolos, símbolos e sintomas. Peirce (in Lyons 1977, p. 84) “classifica os símbolos como uma subclasse”, com base na natureza convencional entre signo e significado, sendo capaz de explicar e interpretar todo domínio da cognição humana.. Para Peirce “os sinais codificam signos” e a significação dos signos é escrita em três relações diádicas, ou seja, duas relações básicas e uma derivada.

Na concepção semiótica de Peirce há uma relação triádica entre as espécies: símbolos, ícones e índices. Relevante nesta teoria é o enfoque sobre as artes, abordando assim as manifestações do ciclo natalino: *terno-de-Reis* e *boi-de-mamão* que trazem como pano de fundo a simbologia do folclore e a linguagem sígnica da arte popular, delimitada pelo folclore

sociorreligioso. Assim, a teoria semiótica se faz fundamental na análise dessas manifestações, já que “ a Semiótica ou Lógica (...), tem por função classificar e descrever todos os tipos de signos possíveis.”⁴⁰.

Neste sentido, também o dicionário de símbolos de Chevalier & Gheerbrant (2001) torna-se uma contribuição indispensável à análise. Sobretudo porque para Chevalier & Gheerbrant, o símbolo é pleno de realidades concretas e a arte alimenta o símbolo. Peirce trata o símbolo como Significado, o que pode ser visto nas manifestações folclóricas natalinas: *terno-de-Reis* e *boi-de-mamão*; declarações culturais numa sociedade religiosa, transcendendo o significado e dependendo da interpretação ou daquele que representa, afetando estruturas mentais a fim de assimilar seu próprio aspecto representativo, o representado.

Peirce costuma nomear em seu conceito triádico o interpretante, o objeto e o fundamento. Logo, o interpretante, o objeto (ou signo) e o fundamento (a representação), cria no seu interpretante mental outros modos de interpretação.

Das dez classes de signos, com suas subdivisões reconhecidas por Peirce, nos detemos, apenas, sobre uma das dimensões da sua classificação: símbolos, ícones e índices por considerarmos que esta classificação possa fornecer mais subsídios à análise sociosemiótica do *terno-de-Reis* e do *boi-de-mamão*.

Para Peirce, o signo possui um caráter convencional, pois há arbitrariedade na relação entre signo e significação, como por exemplo, a origem da gramática tradicional que, para Bagno (2001, p. 18) “repousa até hoje em bases epistemológicas que remontam a uma fase da história do conhecimento humano anterior ao que se convencionou chamar de ciência moderna”. E, segundo Peirce, há controvérsia sobre a forma de uma palavra e seu significado,

⁴⁰ Lúcia Santaella O que é Semiótica. 1995 p. 39

se natural ou convencional. A controvérsia não é a nossa questão de estudo, sobretudo porque percebemos que cada língua tem para suas formas seu próprio sistema de significados.

Neste sentido, colocamos a manifestação do *terno-de-Reis* e do *boi-de-mamão* como significado da cultura popular içarense na incorporação de símbolos das etnias colonizadoras deste município: suas crenças, seu modo de produção e, também, sua função sócio-histórica.

Revestida de outros símbolos, a manifestação natalina do *terno-de-Reis*, pode ser conceituado como ícone do presépio de Belém que, com a presença dos três reis magos e o auto do *boi-de-mamão*, incorpora mitos e rituais; lembranças, segundo Bérgeon (1990), já sem conteúdo imagético, mas que podem servir de aproximação ao passado geral da história humana, permitindo a existência simultânea entre o passado, o presente e o futuro. Assim, a criação das figuras do auto do *boi-de-mamão*, com significações cristãs e profanas, trazem o sentido denotativo do nascimento do menino Jesus.

Para complementar a significação semiológica, Chevalier & Gheerbrant (2001) contam com a contribuição de Freud, Lacan, Levi-Strauss, Jung, Mircea Eliad, entre outros, já que “os símbolos mais sagrados para uns são apenas objetos profanos para outros; o que revela a profunda diversidade de suas concepções” (Chevalier & Gheerbrant, Op Cit in notas introdutórias).

Para Peirce, o signo é englobante e pode ser considerado em si mesmo, em relação ao seu objeto e em relação ao seu interpretante. E assim, pudemos observar que a semiótica é uma disciplina dedutiva, “podendo fornecer leis iniciais a todas as disciplinas que tem, de algum modo, relação com o signo”⁴¹.

⁴¹ Aroux, 1988, p. 138

Todavia, na manifestação do *terno-de-Reis* e do auto do *boi-de-mamão*, colocamos o signo em relação ao seu objeto, como já nos referimos anteriormente, e, assim, na relação triádica, de Peirce, pudemos observar as dimensões de: “ícone que denota o seu objeto através de seu caráter próprio; índice (índice): denota seu objeto pelo fato de que é realmente afetado por ele; símbolo: denota o objeto através de uma lei; habitualmente uma associação de idéias gerais”⁴².

Para Peirce, ícone é a designação para os signos não arbitrários. Assim, o ícone é significativo mesmo se o seu objeto não existisse porque seu conhecimento natural ou cultural forma a subclasse dos signos não arbitrários. Podemos, então, conceituar como ícones o *terno-de-Reis*, pois as pessoas que conhecem esta manifestação cultural identificam-na como figuras dos reis magos do presépio de Belém.

Como índice, referindo-se à teoria peirciana dos signos, colocamos as alegorias do *boi-de-mamão*, porque revelam pertencer a um dado grupo social dentro da comunidade, bem como suas relações estabelecidas neste grupo.

Um outro dado relevante desta pesquisa é o paradoxo entre o religioso e o profano evidenciado por Tylor (1876), Bakhtin (1993) e Brandão (2001), que falam dos rituais religiosos do catolicismo popular migrados dos adros das igrejas para as comunidades e, nesses novos contextos, renovados e adaptados segundo a iniciativa criadora de seus praticantes. Assim, “este modo de incorporar autos e danças (...) nas procissões das grandes festas católicas foi absolutamente comum no Brasil”⁴³.

Fé e sedução são paradoxo fundamentado em Baudrillard (1992), como um misto de religiosidade e do profano renovando-se na representação da manifestação folclórica. Para

⁴² Idem 1998, p.136

Baudrillard (1992, p. 102) “ a ritualidade em geral é uma forma bem superior a sociedade”, até porque, para ele, a ritualidade “ engloba os vivos e os mortos, além dos animais”.

Baudrillard (2000), também argumenta sobre a passagem do objeto para primeiro plano nos anos 60, com o primado da produção e do consumo. A inversão do significado do objeto que passou de “um universo inerte e mudo (...) designando o mundo real mas também a sua ausência e particularmente a ausência do sujeito”⁴⁴. Assim, o objeto passa ao reino do signo, como “mediador, mas, ao mesmo tempo, como ele é imediato, imanente; ele quebra essa mediação (...) é um ator com papel principal no sentido em que ele inutiliza a expectativa de simples funcionalidade”⁴⁵. Baudrillard chama a atenção do valor do mercado, aberto pela produção e pelo sistema capitalista “e é sobre a diferença de valor entre o bem e o mal que será estabelecida a dominação moral. Edificam-se a partir daí todos os poderes”⁴⁶.

São renovações e adaptações às novas formas de relações sociais do desenvolvimento sócio-histórico que “penetra no folclore e faz com que aquilo que é velho não morre e nem sempre é suplantado por aquilo que é novo”⁴⁷. Propp (1988), coloca a existência do velho e do novo como “associação de caráter híbrido”, uma manifestação iniciada em outro contexto e continuada com as devidas transformações em um novo contexto geo-histórico.

Sobre o rito que acompanha a Cantoria dos Reis, em Propp (1988), pode-se argumentar que este pressupõe uma organização social muito mais complexa que outros rituais, por estar ligado ao mito, à crença, ao desenvolvimento econômico e ao ordenamento do povo que o sistema capitalista define como estratificação social. Uma manifestação de fé religiosa

⁴³ Brandão, 2003, p. 59.

⁴⁴ Baudrillard, 2000, p. 11

⁴⁵ Idem, p. 11

⁴⁶ Baudrillard, 2000 p. 15

⁴⁷ Propp, 1988, p. 118

com símbolos definidos e que toma dimensões simbólicas infinitas a partir da criação do *boi-de-mamão* na mesma manifestação.

A estratificação social, argumentada por Propp, é vista por Labov, em sua teoria Variacionista da Linguagem, como mudanças vindas de cima, “introduzidas pela classe social dominante, em geral com nível pleno de consciência”⁴⁸. Labov argumenta que também “o isolamento geográfico inevitavelmente gera diferenciações lingüísticas”⁴⁹. Este isolamento foi o que marcou a linguagem dos açorianos, diferenciando-a da linguagem do português continental e que promoveu os estudos de Faria (1997), Rego (1991) e Gomes (1996) contribuindo, assim, para o estudo correlato entre a manifestação do *terno-de-Reis* em Açores e em Içara.

O norteamento da pesquisa de Labov dá embasamento aos estudos de Bagno (1997, 1999, 2001, 2002, 2003) que vê nas variações lingüísticas o preconceito tanto pela linguagem como pela arte popular, complementado pelo pensamento de Orlandi (1996, p. 15) que diz que a “linguagem se mostra em sua ambigüidade, ou como instauradora (imitadora) de mundo, tendendo para a arte, ou como desveladora de mundo (...) tendendo para a ciência”.

Nas manifestações natalinas: *terno-de-Reis* e *boi-de-mamão*, vislumbra-se “a linguagem definida como produto da história”⁵⁰, principalmente a marca da multiculturalidade na formação do processo cultural em Içara. Buscamos, então, na historiografia catarinense o apoio fundamental para a compreensão da formação do povo içarense, partindo-se da diáspora da imigração européia, do indígena e da escravidão africana, destacando a contribuição dos historiadores: Farias (1988, 1989, 2000), Piazza (1972), Sachet (1999), Caruso (2000), Ribeiro (1995).

⁴⁸ Labov in Monteiro, 2000, p. 122

⁴⁹ Monteiro, 2000 p. 129

Os estudos do sociólogo Gilberto Freyre (1996) e de Tinhorão (2000) também são significativos para o entendimento da formação do povo brasileiro, e conseqüentemente do povo içarense, que tem suas raízes formadoras nas etnias mencionadas nestes estudos socio-históricos.

No que se refere ao contexto sócio-histórico do município de Içara, os estudos de Dagostim (1982), Tibincoski (1997) e Fernandes (1998) dão informações para a pesquisa de campo, por ser este um estudo mais empírico, tratando-se da cultura popular e de suas manifestações folclóricas.

2.2 PONTOS DE VISTA SEMIÓTICOS DE ANÁLISE

2.2.1 PONTO DE VISTA ‘QUALITATIVO-ICÔNICO’

Para Peirce (2000, p. 64), “um ícone é um *representâmen* cuja qualidade representativa é uma sua Primeiridade como Primeiro (...) ou seja a qualidade que ele tem com a coisa o torna apto a ser um *representâmen*”. Assim, sob o ponto de vista icônico, nas manifestações natalinas: *terno-de-Reis* e *boi-de-mamão*, tomamos como aspecto qualitativo icônico qualidades e design das figuras por ser capaz de despertar a primeira impressão no receptor. “Impressão visível que sugere qualidades abstratas”⁵¹ como: leveza, elegância, força, es-
perteza, entre outras.

São as qualidades visíveis que despertam associações de idéias do *sinsigno* formados pelos inúmeros *qualissignos* produzindo, a partir dessas associações, relações e comparações que são para Santaella (2002, p. 70), “hipóteses que apresentam uma certa garantia de

⁵⁰ Orlandi, 1996, p. 16

estarem corretas”. Tomamos, como exemplo, as qualidades cantadas pelo chamador do *boi-de-mamão* e que pode comprovar já na primeira impressão: boi estrelado, boi bonito, boi brigante, entre outras qualidades. Surgem também as qualidades invisíveis ao espectador mas que o chamador enumera: boi domado, boi bom, boi caro; razão para valer muito dinheiro e ser uma perda lastimável caso não seja recuperado.

Outra fonte de *qualissignos* na manifestação natalina é o *terno-de-Reis* que apresenta qualidades visíveis e pressupõe qualidades invisíveis do objeto natalino.

E como as qualidades não têm limite, o efeito qualitativo-icônico pode sugerir um bom ou um mal *terno-de-Reis* ou *boi-de-mamão* e, dependendo desse conceito, há maior ou menor concentração de espectadores às apreciações do evento. Todavia essa apreciação que leva ao conceito geral do *boi-de-mamão* vem da figura do boi que dá vida ao evento e passa a ser visto como uma réplica de boi para o espectador e de *legissigno* sob o ponto de vista semiótico. A qualidade brigante do boi faz-se, então, o ícone denotativo do espetáculo, emanando todas as qualidades que o signo corporifica, a razão do objeto que se pretende significar em sua singularidade; “caracteres singulares que são predicáveis de objetos singulares”⁵².

Assim, cada figura do auto *boi-de-mamão* expressa suas qualidades visíveis que traduzem qualidades não visíveis numa “conexão tripla de signo, coisa significada, cognição produzida na mente” (Peirce 2000, p. 11). E então, as qualidades invisíveis tornam-se evocações interpretativas dos ícones.

São essas qualidades, ou seja, a relação entre signo e coisas significadas que fazem com que o signo seja considerado um ícone.

⁵¹ Santaella, 2002, p. 70.

⁵² Idem p. 10

2.2.2 PONTO DE VISTA ‘SINGULAR-INDICATIVO’

Na manifestação natalina: *terno-de-Reis* e *boi-de-mamão*, analisamos também o ponto de vista singular-indicativo em um tempo e espaço determinado.

Como espaço, tomamos o município de Içara, mais precisamente a localidade de Vila-Nova, que faz a apresentação do *boi-de-mamão* analisado. Como tempo, tomamos a data de junho de 1996, data da gravação da fita VHS. Observando toda a estrutura do auto em sua singularidade, quer na identidade, quer nas qualidades. Ou seja, “as mensagens são organizadas de modo que o visual seja capaz de transmitir tanta informação quanto lhe é possível”.⁵³ E ainda mais, “a adequação do aspecto qualitativo-icônico com este segundo aspecto contextual utilitário”,⁵⁴ como são apresentados, nos dias atuais, nas manifestações natalinas: *terno-de-Reis* e *boi-de-mamão*, cujas semelhanças pressupõem um desmembramento da Cantoria dos Reis dos Açores, contrastando com as transformações na apresentação do auto do *boi-de-mamão*, totalmente estranho no contexto açoriano.

Podemos perceber, pelo ponto de vista singular-indicativo que “a memória é um complexo articulado e um produto acabado que se distingue infinitamente e incomensuravelmente do sentimento” (Peirce, 2000, p. 15). Entretanto, Peirce ressalta que os sentimentos formam a tessitura da cognição que está incluída no primeiro degrau da tríade sígnica e que compõe a consciência que une os momentos da vida humana e faz parte do processo de associações apresentado no ponto de vista qualitativo-icônico. É o caso da multiculturalidade que reúne pessoas de diferentes identidades culturais já que, segundo Peirce (Op Cit p. 15), “pessoas diferentes se manifestam diferentemente”.

⁵³ Idem, p. 71

⁵⁴ Idem p. 71

2.2.3 PONTO DE VISTA ‘CONVENCIONAL-SIMBÓLICO’

Sob o ponto de vista convencional simbólico da manifestação natalina *terno-de-Reis* e *boi-de-mamão*, podemos analisar os seguintes pontos: (a) padrões e gostos que a apresentação atende e os aspectos culturais que eles preenchem; (b) os valores que lhes foram agregados culturalmente; (c) tipos de espectadores do *boi-de-mamão* numa análise comparativa entre as manifestações no arquipélago dos Açores e o município de Içara e a pesquisa de campo com suas informações populares, pertinentes aos nossos estudos, já que Peirce concebe os símbolos “ como a corporificação a ratio, ou razão do Objeto que dele emanou”.⁵⁵

Constatamos gostos diferentes nas manifestações do município de Içara , especialmente nas roupas, alegorias, instrumentalização, cantorias, entre outras performances. Todavia, na condição convencional-simbólica há um padrão determinante em todas as manifestações natalinas. Tomamos como exemplo o *boi-de-mamão*: (a) enredo que expressa na linguagem visual “a mensagem na particularidade do aqui e agora em determinados contextos”⁵⁶; (b) cronograma que marca as apresentações como pertencentes ao ciclo natalino dando o tom de sacro, embora haja o profano como determinante da apreciação do espectador do ponto de vista qualitativo-icônico e singular-indicativo, tornando-o convencional-simbólico; (c) recursos humanos compondo-se particularmente de homens, segundo crenças de maus presságios pela participação da mulher como símbolo da sedução e da corrupção da alma masculina. Exclusão que se faz também presente em outros segmentos sociais, com outros convencionalismos e a perpetuação pelos valores ditos culturais.

⁵⁵ Peirce. *Semiótica*, 2000, p. 47

⁵⁶ Santaella, 2002 p. 60

3. METODOLOGIA

Neste capítulo III, conforme foi anunciado na parte introdutória, apresentamos as amostras obtidas para podermos, através da metodologia qualitativa, interpretar os resultados das amostras da parte empírica, coletadas em pesquisas de campo.

Na retrospectiva histórica, usamos as bibliografias mencionadas no quadro teórico, as entrevistas e também uma fita VHS, fornecida pelo Gabinete de Emigração e Apoio às Comunidades Açorianas, do arquipélago dos Açores – Portugal, adquirida em uma viagem de estudo, no curso “À descoberta das raízes”, ministrado nas ilhas Terceira, Pico Faial e São Jorge e um CD gravado na localidade de Lombas Pedreiras, em Içara, para um estudo correlato entre as duas amostras.

Como nosso objeto de estudo é o *terno-de-Reis* e o *boi-de-mamão*, ambas manifestações do ciclo natalino, buscamos indícios desta manifestação também nos órgãos oficiais, como a casa da cultura Padre Bernardo Junckes, em Içara, que nos forneceu informações dos grupos folclóricos do município. Coletamos também, fotografias e fitas de eventos que analisamos para melhor compreendermos os motivos e as motivações desta manifestação popular dos içarenses. Estes recursos são apresentados na seqüência, em tabelas, como dados representativos traduzindo a vida socioeconômica e as transformações ocorridas no espaço de tem-

po determinado em nossa pesquisa de campo, especialmente a atividade sazonal dos primeiros tempos de colonização.

3.1 GRUPOS DE *TERNO-DE-REIS* E *BOI-DE-MAMÃO* E SUAS REPECTIVAS LOCALIDADES NO MUNICÍPIO DE IÇARA-SC

As localidades de abrangência das manifestações natalinas, citadas como espaço do objeto de estudo, foram pesquisadas em um tempo delineado entre as décadas de 1950 a 2003, interessando-nos as apresentações do *terno-de-Reis* e do *boi-de-mamão* com seus apresentadores que são denominados chamadores dos bichos, tratando-se do *boi-de-mamão* ou cantadores, tratando-se do *terno-de-Reis*. Assim, elegemos as localidades e seus respectivos representantes como mostramos a seguir:

3.1.1 PEDREIRAS: INFORMANTE ALMIRO MARCELINO

A localidade de Pedreiras está ligada à vida social de Urussanga Velha que, segundo Fernandes (1998) deu origem ao atual município de Içara. Localizada a 3 km do mar, e a 4 km de Urussanga Velha, a localidade era conhecida por Lombas Pedreiras, sendo parte da sesmaria da família Fernandes Teixeira.

Com uma atividade agrícola voltada à produção da farinha de mandioca, os engenhos de farinha ocuparam a paisagem do lugar até 1970, juntamente com outros produtos agrícolas de subsistência. A entressafra era o tempo propício para a organização das cantorias, segundo informantes⁵⁷ e apreciadores dessas manifestações.

⁵⁷ Os informantes aparecem nas tabelas e quadros em destaque no capítulo da metodologia.

Em Pedreiras revelou-se a memória de Manoel Marcelino, nascido em 1890, nessa localidade, onde criou uma família numerosa. Conhecido como Manuelinho, neto de açorianos chegados àquela localidade no final do século XVII, em 1950, ele mantinha seu grupo de *terno-de-Reis* com a participação do *boi-de-mamão* comandado por seu filho, o chamador e cantador Almiro Marcelino, (informante nº 1), juntamente com outros moradores locais.

Manuelinho que era admirador das *cantorias-do-Divino* e do *terno-de-Reis*, viu com grata surpresa o filho tomar gosto pela arte de seus ancestrais. O mesmo prazer que Almiro sentiu ao ver seu filho, Cleber Marcelino, tomar gosto pela brincadeira do *boi-de-mamão* apresentando-se nesta noite em que foi gravada a fita VHS, como vaqueiro do *boi-de-mamão*, ginete no cavalinho e pai-João acompanhando a Mariana. Seu Almiro teve família numerosa, mas apenas os dois filhos mais novos são do sexo masculino. Cléber seria a promessa de perpetuação dessa manifestação sociocultural na família Marcelino, não fosse a morte prematura deste jovem. Seu pai não conseguiu superar a perda e teve problemas de saúde precisando amputar um pé. Mesmo assim ainda fez algumas apresentações até que a morte o acolheu no ano de 2003.

O jovem Jorge da Luz foi herdeiro do *boi-de-mamão* de Almiro Marcelino. Não tendo chamador, ele usou recursos eletrônicos inovando a cantoria nas apresentações, mas não teve a mesma apreciação e as pessoas já não têm um boi brincante. O chamador é uma figura indispensável no auto do *boi-de-mamão* e a localidade parece guardar um luto pela perda de seu chamador, que tem uma história de oito gerações na localidade de Pedreiras. As figuras estão guardadas e a comunidade ainda espera por um novo chamador.

3.1.2 FAXINAL: INFORMANTES, EUZÉBIO VILANOVA E DONATO ESPANHÓL

Faxinal segue como um prolongamento da comunidade de Pedreiras dando acesso às lagoas do Jacaré, Faxinal e Lagoa dos Esteves. Habitada, desde o início do século XIX, por migrantes descendentes de açorianos das localidades de Vila Nova, Imbituba e Ausentes, tomamos entre as famílias a de Hortêncio Inácio Nascimento como bons cantadores de *terno-de-Reis*.

A parceria para o *boi-de-mamão* veio da família Máximo cujos membros são conhecidos como Vilanova por terem vindo do núcleo açoriano de Vila Nova da Imbituba. Dessas famílias que cultivaram as manifestações natalinas por várias gerações, o cantador de *terno-de-Reis*, José Hortêncio Nascimento é um dos informantes (3) citado e que nos dá a descrição de sua família.

José é irmão de Antônio Hortêncio e neto de Manuel Ignácio do Nascimento e dona Inocência, nasceu em Sombrio em 1923. Seu avô abandonou a sesmaria do Sombrio, em 1880, para morar mais perto dos parentes da esposa, a família de Estevão Bernardinho da Silva, um dos sesmeeiros das terras içarenses. Hortêncio, seu pai permaneceu em Sombrio até 1935, quando mudaram para o Faxinal, perto dos tios paternos. José fala de seu avô Manoel e sua esposa que foram animadores da comunidade de Ausentes com os balhos⁵⁸ açorianos onde a chamarrita era bailada e os passos além mar inovados com a participação dos vizinhos sempre presentes aos eventos. Na época do advento, ou período de preparação do Natal, as cantorias eram levadas às residências pelos grupos de *terno-de-Reis* sempre bem formados e executados por essa família que, no Faxinal, guarda a memória de Antônio Hortêncio como

⁵⁸ Os balhos foram abrasileirados em sua forma ortográfica para baile e as danças da etnia açoriana são hoje, na lembrança da população mais idosa, uma saudade de seus ancestrais.

Ausentes guarda a memória de Manoel Ignácio do Nascimento ou seu filho, Ângelo Nascimento, nosso informante (2).

O *boi-de-mamão* que acompanhava o *terno-de-Reis* dos residentes no Faxinal era dirigido pela família Vilanova e sobre o *boi-de-mamão*, Euzébio Vilanova é o informante. Foi ele quem descreveu as figuras, dando destaque à bicha-do-algodão, ou seja, a bernunça que tanto alvoroço fazia ao simular devorar as crianças presentes no evento. Outros grupos também dão elogios ao *boi-de-mamão* da família Vilanova, que animava também os *ternos-de-Reis* em outras localidades litorâneas e trazia multidões às suas apresentações pela beleza de seu auto. A mudança para Cocal do Sul fez com que o *boi-de-mamão* ficasse esquecido. O trabalho na empresa Eliane passou a determinar suas ocupações de lazer e a tradição foi guardada na memória de quem viveu em outros tempos de economia familiar.

Donato Espanhol também informa sobre outro *boi-de-mamão*, do Faxinal, no início do século XIX, que acompanhava o *terno-de-Reis* de João Vieira. Esse *boi-de-mamão* criado por seus avós está em plena atividade, no centro da cidade de Içara, sob o comando de João Espanhol, um dos bisnetos de Donato que continua as apresentações do auto, hoje fora do calendário natalino, sendo mais solicitado nas festas juninas.

3.1.3 BOA VISTA: INFORMANTE DONINHA FERREIRA

Donatília Ferreira, ou dona Doninha como é conhecida, é uma animadora na localidade onde tem um grupo de terceira idade com a *dança do maçarico* e guarda entre as lembranças de sua juventude as apresentações dos *terno-de-Reis* e *boi-de-mamão* comandado por seu pai, o senhor Leonel Ferreira, nos anos de 1930. Leonel Ferreira era Filho de Agnel Ferreira e descendente de famílias açorianas vindas do Rio Grande do Sul, fugindo da Revolução Farroupilha. Esse grupo permaneceu por várias gerações entre a família Ferreira, porém,

com a mudança para as minas de Criciúma, o *boi-de-mamão* ficou em segundo plano, juntamente com o *terno-de-Reis*. Hoje, com a volta dos aposentados, os *ternos-de-Reis* são cantados entre as famílias da localidade de Boa Vista, mas o *boi-de-mamão* ainda não conseguiu um chamador capaz de animar o grupo a colocá-lo na rua. E dona Doninha conclui: - *A moçada não aprendeu a gostar do boi-de-mamão como nós mais velhos. É uma pena eles terem vergonha de nossas brincadeiras e não terem vergonha das drogas.*

As sanjoaninas, hoje festas juninas, ainda são muito festejadas na localidade e, sempre que aparece a apresentação de um *boi-de-mamão*, a população comparece em massa. Outra tradição presente na localidade de Boa Vista é o CTG⁵⁹, sob a denominação de Querência Praiana e que tem por patrão o senhor Ilto Ferreira. Embora o CTG tenha como tema a tradição gaúcha há, entre os eventos, lugar para as tradições culturais que a comunidade aprecia como: as trovas, a dança do maçarico, dança da ratoeira, entre outras danças que o grupo de terceira idade cultiva na localidade.

3.1.4 VILA NOVA: JÚLIO SILVA

A localidade de Vila Nova teve, na família de Pedro Bernardino da Silva, a animação dos *terno-de-Reis* e do *boi-de-mamão*, bem como a Bandeira que saía em busca de óbolos para a construção da capela de São Miguel, no início do século XIX. A família Bernardino Silva cultivou por longo tempo as manifestações natalinas nesta localidade. Com o advento das minas de carvão, a família migrou para a mineração e integrou-se às manifestações dos grupos da nova localidade. Seu Júlio assumiu trabalhos na prefeitura municipal de Içara e várias vezes essas manifestações natalinas foram apresentadas no centro da cidade, ou no Balneário Rincão para os veranistas que a desconheciam. Porém, essas pessoas logo que se

⁵⁹ Centro de tradição gaúcha

inteiravam da origem dessa tradição, passavam a recebê-la fielmente em suas casas, demonstrando muito respeito e emoção. Este respeito, segundo seu Júlio, dava muito prazer aos integrantes dos grupos, que sentiam sua tradição valorizada e tinham mais ânimo de, mesmo cansados depois de um dia inteiro de trabalho, organizar as apresentações solicitadas.

E seu Júlio fez uma comparação: - *O boi-de-mamão do passado é o mesmo que as escolas de samba de hoje. Só não tinha o luxo e as bandalheiras de hoje porque terno-de-Reis e boi-de-mamão era pura devoção ao Menino de Belém.* Relatos como esse é comum escutar nas localidades onde o *terno-de-Reis* e o *boi-de-mamão* foram as mais cultivadas entre as manifestações natalinas.

Em 1990, Almiro Marcelino foi convidado por um grupo de alunos do Ensino Médio da EE. B Antônio Guglielmi Sobrinho, da localidade de Vila Nova, para divulgar e ensaiar o *boi-de-mamão* naquela instituição de ensino. Ele aceitou o desafio e confeccionou o *boi-de-mamão* com um grupo de alunos, passando a apresentar nas festas juninas e outros eventos. Assim, o *boi-de-mamão* saiu da tradição natalina e ganhou o espaço do folclore, estabelecendo uma ponte entre o vivido e o aprendido, entre a tradição oral e o discurso pedagógico. Com a mudança do Diretor da Escola, dispensou-se o *boi-de-mamão*, que ficou novamente com Almiro Marcelino, na localidade de Pedreiras. Porém, alguns jovens passaram a acompanhar o *boi-de-mamão*, estimulados por Cléber Marcelino, o filho de Almiro e um dos interpretantes mais versáteis do grupo. Este foi o *boi-de-mamão* usado como objeto de estudos e analisado sob a perspectiva semiótica.

3.1.5 RIO DOS PORCOS: INFORMANTE LUIS CARRELOTA

A localidade de Rio dos Porcos, hoje conhecida como Rio dos Anjos, é um prolongamento da localidade de Boa Vista (antiga Ausentes). Adquirida por Pedro Antônio Cân-

dido, conhecido como Pedro Polícia, e José João Teodoro, ambos de ascendência açoriana, estabeleceram-se em 1887, com serraria e olaria e cultivaram por longos anos e várias gerações as manifestações natalinas do *terno-de-Reis* e do *boi-de-mamão*. João Clarinda, um dos filhos de José João Teodoro é uma das pessoas lembrada como parceiro de Luís Silva, conhecido como Luís Carrelota, que manteve as apresentações até o final da década de 60.

As minas de carvão, estabelecidas nas proximidades das terras de José João Teodoro, fizeram com que a família saísse do lugar, espalhando-se para outros municípios catarienses e Luís Carrelota passou a animar as tardes de domingo com os filhos formando um grupo musical. O *terno-de-Reis* era cantado somente quando os irmãos ou amigos vinham em visita, e então, eles saíam para levar a mensagem de Natal que tanta emoção ainda causa nas pessoas do lugar quando nos relatam.

3.1.6 MINERAÇÃO: INFORMANTE JOELSON CARDOSO E CHICO VIDAL

Mineração, conhecida atualmente como Bairro Aurora, foi um reduto de pessoas migradas da localidade de Urussanga Velha que acompanharam a abertura das minas de carvão e eram descendentes de famílias açorianas que povoaram a localidade desde o final do século XVII, na sesmaria de João da Costa Silveira.

Na operária mineira, as famílias Cardoso e Pereira, sob a coordenação de Manoel Cardoso, levavam com devoção religiosa o *terno-de-Reis* de casa em casa, enquanto Dandão, descendente de escravos da antiga sesmaria, e Chico Vidal coordenavam o *boi-de-mamão* que atraía um grande público nas apresentações de rua. E, entre o trabalho na mina e os ensaios e organização das figuras, o grupo permaneceu unido por mais de quatro décadas. Em 1990, Joelson Cardoso tomou a coordenação do *terno-de-Reis* e deixou Manoel Cardoso muito entusiasmado, ante a expectativa de a família continuar a tradição.

Passando a residir no município de Criciúma, onde se instalou com um comércio, Joelson se separou do grupo formado pelo pai e adotou um grupo de senhoras que lhe acompanha no coro das vozes, em seus versos de repente. Essa foi uma transformação do *terno-de-Reis* tradicional, pela inclusão de mulheres na cantoria, mas foi também uma das certezas de que a manifestação do *terno-de-Reis* permaneceria. Certeza manifestada pelo interesse de seu filho, um menino que, aos seis anos de idade, acompanha Joelson, fazendo já alguns versos e improvisos.

O *terno-de-Reis* de Joelson Cardoso apresenta-se em localidades catarinenses que realizam o AÇOR⁶⁰ e também nas ilhas do arquipélago de Açores, de onde é convidado a apresentar-se. O *boi-de-mamão* não teve herdeiros e desapareceu sendo hoje lembrado com saudades. Segundo as pessoas mais idosas, o desaparecimento dessa tradição se deve ao preconceito de outras etnias que viam nessa manifestação um fazer de pessoas vadias e atrasadas; outras afirmam que isso ocorreu devido ao regime de trabalho que tirou o lugar do lazer dos trabalhadores e, outros ainda, atribuem-no ao fechamento das minas de carvão que fez com que as pessoas mais interessadas ou habilidosas mudassem para outros lugares.

3.1.7 IÇARA: INFORMANTE JOÃO ESPANHOL

A cidade de Içara teve seu maior contingente populacional de origem italiana, sobretudo os migrantes das localidades de Cocal, Urussanga e Criciúma que se fixaram às margens da ferrovia por volta de 1920. Outras famílias vieram da localidade de Primeira Linha; uma extensão de Criciúma que, segundo Dagostim (1981), em 1909 já possuía a capela de São Donato, constando no livro tomo da Paróquia São José de Criciúma em suas provisões.

⁶⁰ AÇOR é a festa da etnia açoriana que é realizada em Santa Catarina anualmente e sediada em um município previamente escolhido pelo NEA, núcleo de Estudos Açorianos existente nos municípios que cultivam a cultura de base luso/açoriana.

Até a década de 50, não havia nenhum grupo de *terno-de-Reis* ou *boi-de-mamão* na cidade de Içara. As manifestações de Natal eram restritas às solenidades litúrgicas. A partir da emancipação do município, com a migração de famílias da zona litorânea para a sede do município, as apresentações de *terno-de-Reis* e *boi-de-mamão* eram feitas nas casas de algumas famílias de ascendência luso-açoriana, que pediam a visita de algum grupo. Só na década de 80 é que a família de João Espanhol formou o grupo do *boi-de-mamão*, na sede do município e, com o incentivo da Casa da Cultura, apresenta-se nos eventos quando são solicitados.

TAB. ⁶¹ – 1 TERNO-DE-REIS E O BOI-DE-MAMÃO POR LOCALIDADES E SEUS RESPECTIVOS MANDADORES

LOCALIDADE	ANO	TERNO –DE-REIS	BOI-DE-MAMÃO	CHAMADOR CONTRATADO	ATIVO
Pedreiras	1950	Manuelinho	Almiro Marcelino		Não
Faxinal	1950	Antônio Hortêncio	Euzébio Vila Nova		Não
Faxinal	1950	João Vieira	Donato Espanhol		Não
Coqueiros	1950	Gildo Viana	João Oliveira		Não
Boa Vista	1950	Agnel Ferreira	Leonel Ferreira		Não
Ausentes	1950	Ângelo Nascimento	Gildo Dias		Não
Vila Nova	1950	Júlio Silva	Bernardino Silva		Não
Mineração	1950	Manoel Cardoso	Dandão		Não
Rio dos Porcos	1950	João Clarinda	Luiz Carrelota		Não
Ausentes	1970	Ângelo Nascimento	- - - - -		Não
Içara	1970	João Espamhol	João Espamhol		Sim
Mineração	1990	Joelsom Cardoso	- - - - -		Sim
Vila Nova	1990	Alunos da EE B Antônio		Almiro Marcelino	Não
Pedreiras	2003		Jorge da Luz	SOM MECÂNICO	Sim

Fonte – pesquisa oral

Conforme pode ser observado nas tabelas, as manifestações natalinas do *terno-de-Reis* e *boi-de-mamão* tiveram suas inclusões e exclusões de grupos socioeconômico e,

como manifestações culturais tornaram-se um objeto de estudo muito eficiente para compreender e perceber a evolução da linguagem e sua semiose; especialmente no final do século XX, com o processo expansivo das tecnologias de linguagem que dão acesso a outros contextos socioculturais.

3.2 NATUREZA DA AMOSTRA

A área específica do estudo é a cidade de Içara, situada ao Sul do estado de Santa Catarina. As razões (a,b,e c) da escolha desta área são as seguintes: (a) ter sido povoada no final do século XVIII, segundo documentação das sesmarias⁶², mas na história do município constar como data de fundação o ano de 1920, data da instalação do núcleo italiano às margens da ferrovia em construção; (b) ter na formação do povo as origens indígenas, africanas, açorianas, italianas, polonesas, entre outras; mas o fato de serem dados apenas os sobrenomes de origem italiana como colonizadores, apagando, assim, as contribuições de outras etnias; (c) ter no ciclo natalino as manifestações folclóricas, ditas lusitanas, mas com contribuição desconhecida, e vistas com certo preconceito pelos grupos mais privilegiados da comunidade içarense e da microrregião; especialmente a linguagem com que os cantadores comunicam o enredo do *terno-de-Reis* e do *boi-de-mamão*.

Ao abordar o folclore do ciclo natalino, numa perspectiva sociossemiótica, não tivemos a intenção de esgotar o assunto, mas sim elencar as possibilidades de comunicação que as manifestações abordadas proporcionaram como recurso ao discurso da hegemonia nacio-

⁶¹ Tab. Abreviatura de tabela, um recurso usado na avaliação da pesquisa de campo.

⁶² As cartas de distribuição de terras aos donatários que poderiam distribuí-las a quem quisessem (herdeiros ou agregados), e também aos imigrantes açorianos. Embora os lotes fossem pequenos, segundo Piazza, foi das únicas promessas cumprida

nal, mesmo com as evidências de multiplicidade étnica e pluralidade cultural, observadas nas amostras dos instrumentos orais e visuais da pesquisa que se segue.

3.2.1 A ORALIDADE

O acesso às amostras deu-se nas manifestações populares quando nos inserimos nas comunidades e tivemos oportunidade de gravar em fitas VHS os eventos, podendo assim determinar as pessoas para a pesquisa de campo. Os eventos também nos oportunizaram momentos de conversa com os espectadores, possibilitando eleger informações importantes para a retrospectiva histórica que havíamos colocado em nossos objetivos.

Uma das interrogações que tivemos, na hora de eleger o instrumento de pesquisa, era como garantir a espontaneidade e a sinceridade das pessoas. Optamos então por conversas espontâneas gravadas em fitas cassetes. Nestas conversas, em casa das pessoas escolhidas e marcadas com antecedência em forma de passeio⁶³, conversamos sobre os costumes mais antigos, a religiosidade, a economia, os valores, o folclore. Uma conversa informal com cafezinho e sessão de saudades (numa maneira espontânea), de relatos dos causos e até mesmo da vida privada; antes tão secretamente guardada e hoje escancarada pelos meios de comunicação.

Num segundo momento, usamos o questionário com perguntas dirigidas as pessoas na intenção de preencher as lacunas abertas pelo tempo e evidenciada na espontaneidade da conversa. E, como não havia mais o constrangimento do desconhecido, anotamos as características de nossos informantes: etnia de seus ancestrais, sexo, idade, profissão, escolaridade e,

⁶³ Método que Franklin Cascas usou em sua longa pesquisa do folclore catarinense. Até porque as pessoas das pequenas comunidades gostam muito de receber visitas, torna-se uma maneira gentil e prática para quem faz pesquisa de campo. Cria-se um vínculo de amizade e de sinceridade na fala do entrevistado. Uma espécie de compromisso com a cultura, por parte do pesquisador.

se as pessoas permitissem, seu nome e endereço. Assim, elas se tornaram cooperadoras de uma espécie de banco de dados, para outros estudos que se empreendam.

No caso dos participantes dos grupos de manifestações populares, as perguntas foram dirigidas ao seu papel no evento e sobre o folguedo do qual são personagens. E, como fizemos a pesquisa com pessoas escolhidas por um pré-conhecimento de sua contribuição, das 250 visitas, todas foram válidas para o estudo com questionário/entrevista e 50 gravações de 60 minutos em fitas cassetes, obtendo-se um corpus considerável e fidedigno. Destas gravações, tomamos 10 pessoas e os transformamos em informantes: (1) Almiro Marcelino; (2) Ângelo Nascimento; (3) José Hortêncio Nascimento; (4), Maria Nascimento Silva; (5) José Delfino; (6) Maria da Rosa; (7) João Sorato; (8) João Juncoski; (9) Pietro Sartor; (10) João Espanhol. Tais informantes foram escolhidos por fazerem parte de grupos de apresentação de *terno-de-Reis* ou *boi-de-mamão*, por serem de origem das etnias em estudo, por conhecerem bem as localidades içarenenses, por serem de famílias mais antigas do município, por terem recebido visitas de *terno-de-Reis* e *boi-de-mamão*. Enfim, por fazerem parte das manifestações sócio-históricas do município de Içara é que esses informantes tiveram participação em referências dos textos e seus nomes também foram divulgados na tabela 10, que se encontra em anexo, segundo nos foi autorizado. Anexamos também uma cópia de uma entrevista e um modelo de questionário usado na pesquisa.

3.2.1.1 INTERPRETAÇÃO DA AMOSTRAGEM ORAL E VISUAL

Já dissemos, anteriormente, que nossa procura pelos colaboradores em entrevistas e questionários deu-se através dos contatos que mantivemos quando, inseridos nas comunidades, assistíamos e gravávamos em fitas VHS os eventos populares. Também, conforme já foi dito anteriormente, nossa proposta inicial era estudar todo o folclore desses eventos populares

do município: festas de oragos⁶⁴, fandangos, Corpus Christi, festas juninas, entre outras. No entanto, constatada nossa impossibilidade de trabalhar com um universo muito extenso, decidimos pelas manifestações do ciclo natalino e, nestas gravações pudemos observar a comunicação dos signos numa compreensão perfeita entre os representantes, espectadores e o evento.

Então, tendo em mãos a gravação em VHS da Cantoria dos Reis em Açores, tomamos a iniciativa de fazer um correlato entre os dois eventos, apresentados no Capítulo I. Assim, pudemos evidenciar as inserções da cultura açoriana e outras contribuições étnicas provenientes da multiculturalidade. Fizemos, também, a análise sociossemiótica desse evento com o acréscimo *do boi-de-mamão*, no contexto içarense, conforme é possível observar no capítulo IV, a partir das tabelas na constituição das amostras.

3.3 CONSTITUIÇÃO DAS AMOSTRAS

Na pesquisa de campo, as entrevistas pessoais nos ofereceram elementos suficientes para a generalização dos dados nas manifestações do ciclo natalino: *terno-de-Reis* e *boi-de-mamão* e as contribuições multiculturais na composição das amostras selecionadas através do controle: étnico, idade, sexo, escolarização. A vantagem, nessa seleção, reside na oportunidade de reconhecer as transformações ocorridas em tais manifestações, e a mobilidade social na área pesquisada. Assim, nas seis décadas observadas, pudemos acompanhar a participação, nos eventos sócio-folclóricos por etnias, conforme as tabelas.

Até 1970, as atividades econômicas, dos grupos observados resumiam-se ao trabalho agrícola, em que toda a família trabalhava junta: homem, mulher e filhos. Trabalhos

⁶⁴ Oragos são os padroeiros das capelas locais e que têm, por tradição, uma festa anual em sua homenagem.

assalariados resumiam-se aos empregos públicos na sede do município (mas eram poucos), e alguns trabalhos no comércio, conforme mostra a tabela (2).

TAB. 2 - ATIVIDADES ECONÔMICAS NO MUNICÍPIO DE IÇARA

TOTAL		SETOR PRIMÁRIO		SETOR SECUNDÁRIO		SETOR TERCIÁRIO	
HOMENS	MULHERES	HOMENS	MULHERES	HOMENS	MULHERES	HOMENS	MULHERES
5.785	5.393	1.927	183	310	-	175	29

IBGE – CENSO DE 1970

Assim, através do censo de 1970 (tab. 2) podemos ter uma amostra das atividades econômicas do município de Içara que contava com uma população trabalhadora num total de 11.178 habitantes. Segundo o Plano de Desenvolvimento Global de Içara (1975), as atividades econômicas estavam assim organizadas: (a) no setor primário está incluído a produção de fumo, mandioca, feijão e milho; (b) setor secundário, carvão de pedra, caulim, farinha de mandioca e estufas de fumo; (3) setor terciário, dois atacados e varejos, lojas de tecidos e utilidades domésticas, madeireiras, serrarias. Em ambos os setores aparecem somente os proprietários, a esposa e os filhos são ausentes do censo já que o trabalho no setor primário e secundário se dá, normalmente, em forma de mutirão e em regime familiar. *Mulheres e jovens não possuem autonomia econômica por que não têm registro ou vínculo empregatício*⁶⁵.

O mutirão era uma prática constante entre a população litorânea. Segundo os nossos informantes (3) e (5), *para arrumar dinheiro capinava -se nos eitos dos italianos, em Criciúma*. Reforçando, nosso informante (2) argumenta: *nossa gente daqui fazia tudo em mutirão, até o que pescava era repartido entre nós, ninguém ridicava*⁶⁶ nada.

⁶⁵ Foi a explicação da coletoria municipal. A mulher do lar não é profissional e não contava nessa época nas pesquisas.

⁶⁶ *Ridicava* é o mesmo que *negava*, ou seja, todos dividiam com quem não tinha.

Outra fonte de trabalho masculino, além da lavoura, era o trabalho nas estradas com Marcos Rovaris ou Vanteiro Margot que contrataram a abertura de vias de transportes rodoviários com o governo do Estado. O contrato era de abrir a rodovia Linha Anta- Criciúma ao Morro da Fumaça e de Criciúma ao Rincão, primeiras vias de ligação entre o município de Criciúma, Morro da Fumaça e Içara. Para maiores ganhos o jeito era aventurar-se pelo caminho do mar até o Rio Grande do Sul. Lá havia trabalho em estradas, calçamento de ruas e construção civil, além das grandes fazendas de gado e lavouras de arroz.

As mulheres faziam atividades artesanais como os chapéus de palha de butiá, que eram vendidos aos compradores que passavam periodicamente e revendiam nos centros maiores como Tubarão, Laguna e outras cidades mais populosas. As esteiras de taboa, as mantas de tear, as plumas colhidas e secas eram destinadas ao uso das famílias e, quando sobravam do gasto, eram vendidas na vizinhança, já que fazia parte do enxoval. Outras vezes as mulheres colhiam a palha de butiá e vendiam nas palhoças, em Urussanga Velha ou Sanga Funda, onde era enfardada e revendida para as fábricas de colchões, em outros estados brasileiros. Assim era o trabalho feminino, que muitas vezes, representava um arrimo ao orçamento da família. Entretanto estas mulheres eram inexistentes como trabalhadoras nos registros municipais, pois apenas o chefe da família era contado, visto ser oficialmente o provedor do lar.

Em épocas de “farinhadas”, a mulher trabalhava nas tarefas dos engenhos, raspando a mandioca, sevando, forneando, entre outras atividades divididas entre os afazeres domésticos e o cuidado com os filhos menores. Também cabia às mulheres providenciar as roupas de cama e mesa que, normalmente, eram tiradas dos teares manuais com o algodão produzido em sua propriedade e trabalhado até ser transformado em fios, nos serões, após o término do trabalho diário. Assim se desenvolvia a economia doméstica, herdada de uma cultura ancestral.

Nas entrevistas, nossos colaboradores mesclam lembranças do passado, estranhamente visíveis, com as práticas do presente, como os conhecimentos arraigados à vivência familiar. Assim há a contemplação de formas de vivência já em desuso, mas que são colocadas em foco pela reminiscência.

TAB. 3 - PARTICIPAÇÃO DE APRECIADORES NOS EVENTOS: TERNO-DE-REIS E BOI-DE-MAMÃO, POR ORIGEM ÉTNICA

Décadas	Luso/açorianos	Negros	Italianos	Poloneses
1950	60%	40%	0%	0%
1960	60%	30%	10%	0%
1970	65%	15%	15%	5%
1980	70%	10%	15%	5%
1990	70%	10%	15%	5%
2000	70%	15%	10%	5%

Fonte – pesquisa oral

A origem étnica também influenciava as manifestações do ciclo natalino, especialmente no que se refere ao presépio, uma prática requisitada entre os açorianos que procuravam cantar na frente do presépio armado. Os presentes eram deixados pelos pais no presépio, na calada da noite sem a presença do Papai Noel, já que o Natal era do menino Jesus. O presépio e o terno-de-Reis eram como a releitura da noite da natividade, ícones do presépio de Belém. No entanto, havia famílias que não costumavam armar o presépio, mas, da mesma maneira, gostavam de receber as manifestações natalinas com fé e devoção na natividade de Cristo.

A tabela 3 apresenta o decréscimo da população negra nas localidades litorâneas nas três décadas (1960, 70, 80), mantendo-se na quarta década e tornando a crescer no ano 2000. Com os descendentes de origem luso-açoriana as oscilações foram leves e continuou

havendo manifestações nos locais para onde a população migrava, acrescentando-se a participação de descendentes das etnias italiana e polonesa.

As variações na porcentagem das etnias evidenciam o êxodo rural a partir da década 70, havendo a criação das áreas periféricas sob a denominação de bairros.

A população do município de Içara, em 1970, estava assim distribuída conforme pudemos observar em nossa pesquisa, comparando os anos de 1970- 2000.

TAB-4 CENSO DEMOGRÁFICO COMPARATIVO ENTRE O ANO DE 1970-2000

Ano	Homens	Mulheres	Jovens com – de 20 ano	Adultos e idosos	total	População urbana	População rural
1970	8.711	8.415	10.436	6.690	17.126 hab	3.414	13.714
2000	24.458	24.139	6.924	41.673	48.597 hab.	39.532	9065

FONTE: IBGE

Entre as décadas de 60 a 70 houve o grande êxodo rural da etnia negra que migrou para as minerações, na microrregião AMREC⁶⁷, deixando seu reduto de origem, Urussanga Velha.

Esse êxodo ocorreu, na maioria das vezes, pela pressão de migrantes de outras origens étnicas que reclamavam, com novos documentos, o terreno ocupado pelos negros tidos como posseiros e que, assim, perdiam o direito à propriedade. Embora houvessem ocorrido alguns conflitos, tudo foi ocultado e os negros preferiram deixar suas roças e partir para o trabalho nas minas de carvão. Em Içara, o Bairro Aurora é o maior reduto dessa população negra, com diversas contribuições culturais.

⁶⁷ AMREC – Associação dos Municípios da Região Carbonífera.

A partir do crescimento demográfico, percebemos a migração de famílias provenientes de outros municípios, principalmente na sede do município, a cidade de Içara, e no distrito do Rincão, com uma população de aposentados que procuraram esta área em busca de tranquilidade e recuperação de sua saúde. Com uma taxa atual de 3,66% de aumento ao ano, o crescimento demográfico não teria alcançado esta somatória sem a migração de outros municípios e estados.

TAB- 5 PARTICIPAÇÃO FEMININA IÇARENSE NOS EVENTOS.

Década	Cozinhando	Representado nas manifestações	Cantando nas manifestações
1960	X	0	0
1970	X	0	0
1980	X	0	X
1990	X	X	X
2000	X	X	X

Fonte oral- pesquisa de campo

A participação feminina na história da economia municipal esteve oculta por longo tempo, conforme nossa pesquisa de campo. Nos eventos natalinos a abertura para a mulher também percorreu longa trajetória, conforme mostra a tabela (5) Inicia-se nas cantorias do *terno-de-Reis*, segundo o informante (1)⁶⁸, devido à voz ‘tripa’ que é difícil para os homens fazerem, sobretudo com a participação de outras etnias que não levaram a sério o tabu presente no folclore da etnia açoriana de *que a mulher cantando trazia maus augúrios à família visitada*.

⁶⁸ Informante escolhido para falar sobre o *boi-de-mamão* e o *terno-de-Reis*.

TAB-6 A ESCOLARIDADE DOS BRINCANTES DO BOI-DE-MAMÃO

Décadas	Analfabetos	Primário	Fundamental	Médio	Superior
1960	95%	5%	0	0	0
1970	90%	10%	0	0	0
1980	80%	20%	0	0	0
1990	50%	30%	10%	10%	0
2000	10%	30%	30%	20%	10%

Fonte oral -Informantes dos grupos

O perfil escolar dos participantes nas manifestações do *terno-de-Reis* e do *boi-de-mamão*, como cantadores ou brincantes das personagens, foi pesquisado considerando-se que as manifestações são de base popular e a criatividade presente nas classes menos favorecidas e sem possibilidades de estudar. Até porque estas manifestações são produzidas por pessoas do meio rural e, onde não havia (e ainda não há) muitas instituições de ensino, exceto pelas escolas multisseriadas, oferecendo apenas as séries iniciais do Ensino Fundamental até 1970. Foi após a década de 90 que o Ensino Médio chegou à periferia da cidade de Içara, dando oportunidade aos habitantes da zona rural de frequentá-lo e poder se preparar para o ingresso em um curso superior.

Outro fato observado na tabela (6) foi a inserção de pessoas de nível superior nos eventos observados só em 2000, embora o currículo e as propostas de ensino tragam o folclore como uma questão relevante na cultura e a necessidade de contextualização do saber popular no conjunto de saberes sistematizados.

Para Bagno (2002 p.55) “o ensino tradicional nunca levou em conta a infinita variedade dos gêneros textuais existentes na vida social, limitando-se apenas a abordar os gêneros literários de maior prestígio”. No entanto, Bagno considera que estes textos são de extrema importância ao letramento e os vínculos de coesão social, como o que se apresenta

nas manifestações folclóricas do *terno-de-Reis* e do *boi-de-mamão*, que “independem do conhecimento de qualquer forma escrita”.⁶⁹

TAB- 7 IDADE E SEXO DOS ESPECTADORES DAS MANIFESTAÇÕES: TERNO-DE-REIS E BOI- DE-MAMÃO EM IÇARA (SC)

Décadas	Crianças	Jovens	Homem adulto	Mulher adulta	Idosos
1950	5%	30%	50%	5%	10%
1960	10%	20%	20%	10%	40%
1970	10%	5%	20%	20%	45%
1980	15%	5%	20%	30%	30%
1990	20%	15%	20%	30%	15%
2000	20%	20%	25%	25%	10%

Fonte oral – informantes dos grupos

A participação nos eventos, como espectadores, segundo a idade e o sexo também foi um dado pesquisado em campo, conforme a tabela (7), nas primeiras décadas e observado nas gravações em VHS nas duas últimas décadas. Especialmente importante foi a participação das crianças que só saíam em companhia das mães ou das avós assim como a participação da mulher, que naquela época precisava sair acompanhada para não ser mal falada. A criança era a companhia que a mulher pobre levava, como acontecia com a ama das *sinhas* e *sinhazinhas* do período colonial.

Percebe-se, pela tabela 7, que a presença das crianças, nos eventos, segue uma ordem crescente e a presença dos jovens segue uma ordem decrescente até 1980, motivada, segundo nossos informantes, pelo preconceito para com essas manifestações, divulgadas como manifestações primitivas e outros discursos ideológicos do poder dominante.

Com a divulgação destas manifestações pela televisão e a participação de pessoas escolarizadas, sobe a presença dos jovens nas duas últimas décadas.

⁶⁹ Bagno 2003 p. 55

O decréscimo da participação dos homens adultos também se deve ao êxodo rural e ao trabalho assalariado que regula o tempo do indivíduo com a carga horária. Somente a participação dos idosos, até porque não migraram de suas localidades, aumenta nas manifestações. A redução do número de idosos, nas décadas seguintes, marca o óbito da geração mais tradicional.

O número de mulheres, como espectadoras, nas manifestações do folclore natalino, até a década de 80, cresceu pelo fato de elas serem somente donas de casa. Assim, nas duas últimas décadas houve um decréscimo em decorrência de uma participação maior das mulheres no mercado do trabalho, inclusive em Içara. O trabalho feminino concentrou-se especialmente nas confecções e no comércio, impossibilitando a mulher de certas práticas sociais, uma vez que ela já tem dupla jornada de trabalho: o emprego e as tarefas domésticas.

TABELA – 8 OCUPAÇÃO PROFISSIONAL DO MEIO RURAL

DÉCADAS	CRIANÇAS	JOVENS	HOMENS	MULHERES
	ESTUDANTES	AGRICULTORES	AGRICULTORES	DONAS-DE-CASA
1950	5%	100%	90%	100%
1960	15%	90%	60%	100%
1970	50%	70%	30%	80%
1990	70%	20%	40%	60%
2000	90%	10%	20%	30%

Fonte oral – informantes dos grupos

A mudança de ocupação profissional está bem caracterizada, conforme as mudanças da estrutura econômica do município de Içara. O município, que era essencialmente agrícola até 1970, com a urbanização, abre mais espaço do trabalho masculino e inicia-se o trabalho feminino nas confecções, no comércio, nas repartições públicas e instituições de ensino. A mulher já não fica exclusivamente a serviço da sua família.

Até a década de 50, a economia girava em torno das produções agrícolas, com os engenhos de farinha de mandioca e as culturas de subsistência. Outras eventuais ocupações como a carpintaria, pescaria, o conserto de sapatos, entre outras atividades, era praticada nas entressafras. Todos produziam a agricultura de subsistência, até os professores de zonas rurais que aproveitavam as férias de julho para a farinhada e, as férias de verão para as capinas das lavouras de mandioca. O trabalho ocupava os pais e os filhos nas localidades, pois se usava, em larga escala, o mutirão nas safras e capinas. Não havia o pagamento do trabalho de mutirão, todavia também não havia dívidas com a produção.

As pequenas comunidades, geralmente, não possuíam escolas e as crianças acabavam ficando fora do processo escolar. O analfabetismo era grande nessas localidades do município de Içara.

Com a queda no comércio da farinha de mandioca, o êxodo rural se intensificou e os trabalhadores foram procurar emprego na extração do carvão nos municípios vizinhos e também nas minerações que se fortaleciam no próprio município: Rua da Palha, Mineração (hoje Bairro Aurora), Içara, Barracão, Poço Oito; todas zonas de mineração do município. Os salários mensais trouxeram nova perspectiva de vida aos munícipes.

As décadas de 80 a 90 foram o apogeu da fumicultura ocorrendo um retorno da população, já com os mineiros aposentados, às suas comunidades de origem e a compra de um pequeno terreno. Com o valor expressivo pago pelo fumo, a fumicultura atraía os agricultores, principalmente por ser viável em pequenos terrenos. Içara torna-se, nestas décadas, a capital do fumo. A rede municipal de ensino assume a Educação Fundamental feita nas escolas multisseriadas⁷⁰ nas localidades rurais e as manifestações populares do ciclo natalino são revitalizadas. Nas décadas de 90 e 2000, o jovem integra-se ao folclore do ciclo natalino, que se torna uma manifestação cultural bem divulgada, embora sem literatura escrita.

⁷⁰ Fernandes. Trabalho de monografia *História da educação no município de Içara* – 1999.

Todavia, continua o preconceito contra a cultura popular e, muitas vezes, o desconhecimento por não haver a bibliografia local, impede que haja a contextualização entre o saber popular e o saber científico. E Bagno (2002, p. 65) salienta: “mudaram também as mentalidades, os gostos e as modas, as formas de organização da sociedade (...) os conhecimentos sobre o homem e a natureza etc”. As mudanças fazem-se visíveis, porém não apagam o preconceito pelo fazer popular quando o interessante, segundo Bagno, seria tomar o substrato cultural e científicá-lo para novas produções e não apenas reproduzir o que está estabelecido como ensino sistematizado ou como saber prestigiado e determinado pelas camadas mais altas da sociedade.

Com um total de 1.195 (pequenas) empresas⁷¹, o município de Içara abre-se à industrialização, até porque a BR101, que corta o município, torna-se uma via de escoadouro à produção de suas indústrias, bem como facilita a aquisição de matéria-prima e mão-de-obra. O município de Içara cresce em desenvolvimento e abre-se ao conhecimento de novas formas de produção econômica, alicerçado em sua origem agrícola e nos valores socioculturais que o diferenciam e integram ao contexto microrregional ou nacional.

Com um potencial turístico determinado pela orla marítima e uma rede lacustre, o município de Içara é aquinhado de belezas naturais que acenam para a preservação ecológica de seu solo e de seus mananciais de água potável.

⁷¹ Segundo pesquisa do IBGE, 2000.

4 ANÁLISE SEMIÓTICA DOS DADOS

Nesta seção da dissertação, vamos realizar a análise semiótica da amostragem oral e visual das manifestações do ciclo natalino, *terno-de-Reis* e *boi-de-mamão*, no município de Içara (SC).

4.1 TERNO-DE-REIS E BOI-DE-MAMÃO

Com base na teoria de Peirce (1940), conforme anunciado na parte introdutória, e de posse dos dados coletados no CD do *terno-de-Reis* e na Fita VHS do *boi-de-mamão*, passamos à análise semiótica da representação sígnica das manifestações folclóricas do ciclo natalino no contexto sociocultural içarense.

Para Peirce, em *a Fixação da Crença*, “o objeto do raciocínio é descobrir, a partir da consideração daquilo que já sabemos, alguma outra coisa que desconhecemos”.⁷² É nesse sentido acreditamos que a teoria da crença possa nos oferecer o entendimento eficaz sobre as significações do folclore natalino, junto à teoria dos signos, porque, segundo Martinez (1960,

⁷² Fixação-crença. Html, p. 2.

p. 1) “a teoria geral dos signos foi concebida como um sistema lógico destinado à compreensão de relações de significados”.

Representada em forma triangular, a teoria peirciana reúne muitas relações triádicas: os trípticos da moralidade: pensar bem, dizer bem, fazer bem; as fases do tempo: presente, passado e futuro; o homem como ser social ou individual que se resume em três fases, aparecimento ou nascimento, evolução ou desenvolvimento, involução ou morte.

Esta totalidade da tríade peirciana indica simultaneamente a autonomia imanente e a independência na identidade única de um ser.

4.2 TERNO-DE-REIS

Gravado em 1974, o *terno-de-Reis* é composto por três vozes masculinas, simbolizando os três reis magos: Melchior (ou Belchior), rei da Núbia, Baltazar, da Etiópia, um negro africano e Gaspar, de Tarso, que viajaram do Oriente para visitar Jesus Cristo, que nasceria em Belém, uma cidade de Jesuralem.

Conforme a abordagem peirciana, os cantores, componentes do *terno-de-Reis* em número de três, numa dimensão triádica, são os representantes sígnicos, ou os interpretantes dos três reis magos para os espectadores que são intérpretes da manifestação referente ao sentido cristão, o Natal do menino Jesus, anunciado nas profecias messiânicas.

Os versos da Cantoria dos Reis deixam evidente que os signos maiores, os três reis magos, são partes do presépio de Natal representado por São Francisco. E, como imagens no presépio, elas são ícones para os espectadores que assistem à cantoria: /:Ai acendei a sua luz e recebei os três reis santos/:

Eles são reis e santos, essa é a imagem guardada pelos interpretantes do evento ocorrido na noite de Natal, conforme a literatura bíblica. Para Baudrillard “o real jamais foi outra coisa senão uma forma de simulação”⁷³ Um paradoxo, segundo Avalon⁷⁴ “tanto a vontade, a habilidade e a iniciativa pessoais quanto a impostura e a mentira” são atributos dados aos magos da época do nascimento de Jesus Cristo. No entanto, conforme a crença da comunidade, os reis santos imperam com poderes, fortalecidos no ciclo natalino: /:Ai abra a porta e receba e deixa os três reis santo entrar:/:.

Um dos simbolismos do mago, sua vestimenta “símbolo exterior da atividade espiritual, forma visível do homem exterior”⁷⁵, alterna-se entre as cores vermelhas, sendo o vermelho “universalmente considerado como o símbolo universal do princípio da vida (...) incitando à ação, lançando como o sol seu brilho sobre todas as coisas”⁷⁶, e a cor azul “a mais profunda das cores: nela o olhar mergulha sem encontrar qualquer obstáculo, perdendo-se até o infinito (...) O azul resolve em si mesmo as contradições, as alternâncias que dão ritmo à vida humana”.⁷⁷ Quase sempre trazendo à cinta uma faixa amarela “o veículo da juventude, do vigor, da eternidade divina”⁷⁸, a cor amarela simboliza o caminho da comunicação, um mediador entre os homens e os deuses. Também o metal ouro simboliza a eternidade, e Melchior, um dos reis mago oferta-o ao menino Jesus proclamando, assim, simbolicamente, a origem divina deste menino na estrebaria de Belém.

Para Santaella (1995), o homem só conseguirá interpretar o mundo que o cerca porque faz a sua representação e interpreta essas imagens. São, portanto, os três reis magos a

⁷³ Baudrillard 2000, p. 41

⁷⁴ Avalon in Chevallier e Gheerbrant. 2001, p. 947

⁷⁵ idem p. 944

⁷⁶ ibden p. 107

⁷⁷ Chevalier e Gheerbrant 2001, p. 40

⁷⁸ idem p. 40

simbologia do conhecimento: pelas suas vestimentas, suas oferendas e seu caminho feitos sob a claridade da Estrela Guia, na literatura oral do *terno-de-Reis*.

A estrela é o símbolo universal da noite da natividade de Jesus. Noite iluminada na divulgação cristã, noite iluminada nos versos da cantoria: /: Ai eu vou cantar mais um verso que isto já é madrugada/: /:Ai as portas do céu se abriram e a sua está fechada/:

A claridade simbólica da porta do céu é a aurora que desponta na madrugada avançada. A claridade que guiava os reis magos, a Estrela Guia da oralidade popular e, segundo a profecia de Números⁷⁹, influenciou a simbólica messiânica considerada a imagem do Messias esperado. Os historiadores, em sua maioria, “consideram a Estrela de Belém como uma coesão da Igreja nascente ao pensamento astrológico”⁸⁰.

A folclórica estrela de Belém, já “ que todas as pesquisas astronômicas sobre a estrela de Belém foram em vão”, é um fenômeno simbólico de fundo psicológico precedendo o nascimento de quase todos os filhos de Deus orientais: Buda ou Agni⁸¹.

A visão da estrela como anjos no Apocalipse (6,13) “estrelas caídas do céu” como se se referisse a anjos caídos, reforça a semiose de símbolos intrínsecos na crença cristã, repassados para o folclore natalino.

A Cantoria dos Reis pára e dá seqüência à alvorada até ao pré-estabelecido; quando, retornando, apresenta-se novamente o *terno-de-Reis*: :/ai levantou-se os santos Reis / ai vai embora viajar, ai/:/Ai Deus aumente o seu terreiro/ ai dê saúde ao bom casal, ai/: Neste momento, ponto alto, esperado pelo casal, o *terno-de-Reis* incorpora-se à condição de qualis-

⁷⁹ Livro da Bíblia Sagrada.

⁸⁰ Chevallier e Gheerbrant 2001 p. 408.

⁸¹ Agni, tal como Jesus, nasceu de uma virgem, (Maya e Twâstri, um carpinteiro) e foi depositada entre uma vaca e um jumento.

signo. Ele é o símbolo abençoador e retém o poder da bênção, a qualidade do que é bendito na tradição cristã e os cantadores estão na condição de sinsigno, numa realidade atual que o qualissigno lhe autoriza.

Neste momento, entra a participação do acordeom, com a voz da dupla, falando de despedida, mas, na verdade, segundo nossos informantes (1), (2), (3), *é um meio de assimilar a participação italiana no contexto do boi-de-mamão.*

4.2.1 ANÁLISE DO *TERNO-DE-REIS* NUMA PERSPECTIVA SEMIÓTICA

Nesta seção, vamos analisar o *terno-de-Reis* sob os pontos de vista: ‘qualitativo-icônico’, ‘singular-indicativo’ e ‘convencional-simbólico’.

ANÁLISE DO *TERNO-DE-REIS* SOB O PONTO DE VISTA ‘QUALITATIVO-ICÔNICO’

Sob o ponto de vista qualitativo-icônico, analisamos o *terno-de-Reis* em sua semelhança com o presépio de Belém, criado por São Francisco de Assis em: (a) composição – o terno, ou seja, três elementos humanos, três vozes; (b) qualidades visíveis – cantarem bem as louvações e emocionarem os espectadores; (c) qualidades invisíveis – capacidade para abençoar, pedir, agradecer em nome da família, levando à hipótese de aceitação por parte do menino Deus que se faz corporificado no presépio de Natal.

Um fato determinante na análise, do ponto de vista icônico é a avaliação entre o *terno-de-Reis* e a Cantoria dos Reis açoriana. Esta avaliação permite comparar um evento aquém mar e outro evento além mar, mostrando as semelhanças e diferenças icônicas ocorridas no qualissigno natalino mais valorizado na cultura luso-açoriana a partir da participação de outras etnias presentes no contexto içarense.

ANÁLISE DE *TERNO-DE-REIS* SOB O PONTO DE VISTA ‘SINGULAR-INDICATIVO’

Do ponto de vista singular-indicativo, podemos presenciar a voz tripla presente no *terno-de-Reis* içarense preenchendo o espaço ausente da voz feminina nas cantorias, porém presente no oferecimento das iguarias e até mesmo da prenda que é solicitada diretamente para a dona da casa, um pedido atendido de imediato por sua decisão, não dependendo da decisão do marido. É a finalidade a que se prestam as louvações do *terno-de-Reis* que tornam a mulher tão plena de dádivas das suas posses. Finalidade de ter as bênçãos que os Santos Reis dispõem para a fartura de sua casa em colheitas e pecuária, fatores indispensáveis à riqueza de sua mesa e saúde de seus familiares, já que à mulher convencionou-se atribuir responsabilidade pela alimentação da família e é de sua criatividade que vai depender a boa mesa e o repasse de sua habilidade gastronômica e de sua generosidade para gerações futuras.

Outro indicador do ponto de vista-singular-indicativo é a adequação da instrumentalização e da cantoria ao contexto içarense, observada na fita VHS. A viola de arame e a rebeca vindas do além mar, foram substituídas em Içara por violão, acordeom e tambor. Com relação à cantoria, há as diferenciações semânticas mostrando as culturas em “relação ao contexto a que pertence” Santaella (2002, p. 71). Ou seja, “indicações de origem, com adequação segundo aspecto contextual”.⁸²

A divisão do auto é outro aspecto do ponto de vista singular-indicativo que mostra o aspecto cultural entre as Cantorias dos Reis e o *terno-de-Reis* com a presença da alvorada a qual faremos referência no próximo subtítulo.

⁸² Santaella 2002, p. 71

ANÁLISE DO *TERNO-DE-REIS* SOB O PONTO DE VISTA ‘CONVENCIONAL-SIMBÓLICO’

Sob o ponto de vista convencional-simbólico, o *terno-de-Reis* é analisado em relação aos seguintes aspectos: (a) como uma manifestação popular com gostos e desempenho que atendem aos espectadores, especialmente os que buscam a participação sócio-religiosa como expressão de fé e amizade; (b) como o poder de representação dos Reis chega até os espectadores, despertando crenças e valores de sua bagagem familiar e levando à emoção que a data sugere; (c) como os valores foram ressignificados para que os espectadores se sintam intérpretes destes símbolos que carregam valores culturais.

4.2.2 INSERÇÃO DA CULTURA POPULAR MULTIÉTNICA DE IÇARA NA CELEBRAÇÃO DO *TERNO-DE-REIS*

4.2.2.1 ALVORADA

Determinada em espaços (dentro do próprio evento), o *terno-de-Reis* divulga a caminhada do reis magos à procura do menino Deus e, numa pausa providencial, eles ouvem a cantoria mais próxima da realidade social içarense, a alvorada. Uma espécie de dessacralização dos reis magos e a entronização da história local, numa relação sígnica entre a etnia negra e o rei mago negro do presépio de Belém.

Assim o *terno-de-Reis*, numa comunicação com a cantoria da alvorada, faz, por analogia, uma rede de semiose contínua. E a alvorada vem reforçar o pensamento de Peirce de que a crença é, na verdade, incapaz de, na prática, manter o fundamento porque o impulso social é contra ele. Isto porque os homens pensam de maneira diferente, modificando os valores e abalando a sua confiança naquilo que acreditam. O paradoxo entre as crenças da cultura

negra e da cultura luso-açoriana se faz evidente neste intercâmbio cultural; assim como a contextualização do evento natalino.

A alvorada é, conforme pesquisa de campo, a contribuição crioula da terra, contribuição indígena e negra, cantada por Almiro Marcelino, numa linguagem informal que retrata o falar local. E este modo de falar se faz signo interpretante traduzido em outro signo ação, a folia que o cantador chama de vadiagem: *ai minha turma querida/ ai nós temu vadiando*.

Vadiagem é a expressão usada para definir o lazer do negro, sempre acompanhado de batucada⁸³ e movimentos corporais, semelhantes à dança e, geralmente, só com a presença masculina. Vadiagem também é a palavra indicada para a participação da alvorada, evidenciando a presença afro-brasileira.

Na alvorada, como foi cantada em verso por Almiro Marcelino, sendo um signo dentro do signo *terno-de-Reis*, há uma delimitação de tempo. Como um ato no enredo do *terno-de-Reis*, fica estabelecida arbitrariamente em fases seqüenciais: 1º ato- Os Reis cantam à frente das casas a serem visitadas até que se abram as portas. 2º ato- a porta é aberta e a alvorada continua com a saudação-cumprimento-apresentação: *ai dá licença cidadão / ai com você quero falá / é a caravana das Pedreiras que veio lhe visitá / Ai dá licença cavalheiro / nessa noite enluarada / ai dá licença cidadão / quisto já é madrugada*.

Apresenta-se, nestes versos, como índice, o elemento sógnico da continuidade entre o representante e o objeto através dos pronomes demonstrativos: *isto, isso*, em relação aos substantivos. E como no pensamento peirciano de que o significado de um signo é outro signo representado por um sentimento, o verso da alvorada assim se explicita como uma crença no

⁸³ Som de instrumentos como o tambor e o pandeiro.

respeito: *tiro meu chapéu da cabeça/ ai pra fica mais respeitado/ ai tio Santo da minh'arma/ lhe fico muito obrigado.*

E, com base em Peirce, os interpretantes do signo do *terno-de-Reis* são anunciados nos versos: *a minha querida prateia / tão vendo seu Armiro cantá / tirando verso da idéia/ pra voceis si animá.*

3º ato- a alvorada cala e agora escuta os versos de despedida do *terno-de-Reis*, para depois recomeçar, reforçando o agradecimento do *terno-de-Reis* e também despedindo-se dos donos da casa: *Obrigado dona Maria / eu lhe fico muito obrigado. Peço que Deus lhe ajude / peço pra Deus lhe ajuda /. Eu já pedi pra Deus do céu / que aqui não chegue doenças.*

Há, neste momento da bênção, a comoção da platéia que sente nas palavras de poder o significado do sagrado, da mediação entre Deus e o homem através da linguagem: “Tudo que abençoares na terra será abençoado no céu”, conforme as palavras do Evangelho. Segue-se o verso de despedida: *inté amanhã meu amigo / eu sô obrigado a pará / a minha hora é marcada / então eu vou me retirá.*

E o *terno-de-Reis* retira-se para, na noite seguinte, apresentar-se em novas residências já agendadas, conforme nosso informante (4), havendo apresentações nas comunidades do município de Criciúma, para onde migraram pessoas de localidades içarenses buscando emprego nas mineradoras de carvão. A tradição do ciclo natalino é um motivo de visita indispensável à cultura luso-açoriana, um laço de união entre seus descendentes.

ANÁLISE DA ALVORADA SOB O PONTO DE VISTA ‘QUALITATIVO-ICÔNICO’

Sob o ponto de vista qualitativo-icônico, a alvorada foi analisada por: (a) sua instrumentalização; (b) cantiga e (c) desempenho na seqüência da cantoria do *terno-de-Reis*. Parte integrante desta apresentação, a alvorada diferencia-se na beleza de sua cantoria, unindo

ritmos marcados pelo som do surdo e o sapateado dos homens, traduzindo um belo espetáculo de percussão.

A cantoria evoca, por sua vez, qualidades abstratas, com a possibilidade de associações em relação à cultura negra, estabelecendo-se uma espécie de articulação social das diferenças que emergem em momentos de eventos do fazer popular, numa relação de comparação por semelhanças e que para Santaella são chamadas icônicas.

Outro item analisado dentro da cantoria, sob o ponto de vista qualitativo-icônico, é a letra (da cantoria) com qualidades afro-brasileiras “passíveis de mensurações”⁸⁴ por parte da população negra içarense.

ANÁLISE DA ALVORADA SOB O PONTO DE VISTA ‘SINGULAR-INDICATIVO’

Sob o ponto de vista singular-indicativo, a alvorada foi analisada em um espaço e tempo determinado, ou seja, o espaço do município de Içara, mais precisamente a localidade de Pedreiras, no ano de 1974, através do evento da cantoria do *terno-de-Reis* em que a alvorada está inserida como um símbolo da manifestação natalina. Faz parte também do ponto de vista singular-indicativo a sua identidade, ou seja, a atribuição da cultura africana ainda que miscigenada no contexto em que se apresenta.

De acordo com a tradição oral, a alvorada é um recorte do *terno-de-Reis* para que haja a participação dos negros, adequando-se ao evento como uma forma de união da comunidade.

ANÁLISE DA ALVORADA SOB O PONTO DE VISTA ‘CONVENCIONAL-SIMBÓLICO’

⁸⁴ Santaella 2002, p. 70

Sob o ponto de vista convencional-simbólico, a alvorada é vista como um evento de união entre negros e outros grupos étnicos no contexto sociocultural de Pedreiras. Representando a tradição religiosa, o negro foi inserido no evento do *terno-de-Reis* com presença já marcada no nascimento de Jesus Cristo. Como um dos reis magos, Baltazar, o mago negro que viajou da Etiópia, levando incenso para ofertar ao filho de Deus, a sua oferenda e fez parte do evento natalino como personagem histórico.

Na alvorada, apesar de os negros terem vindo para o Brasil agrilhoados pelo jugo da escravidão, o evento natalino, segundo Tinhorão (2000), torna-os livres e participantes da manifestação cristã, o que lhes é de direito.

Se na sua origem cultural o negro não pertenceu à igreja católica, porém, no contexto içarense, o negro manifesta a sua fé na religião católica e faz parte da mesma sociedade cristã, segundo a crença popular, tornando-se membro das louvações natalinas dessas localidades. Até porque os descendentes da etnia luso-açoriana eram católicos em sua maioria, preservavam a tradição cultural e conviveram mais intimamente com a população negra do município, em razão do tempo de chegada e da localização de suas propriedades; podendo, inclusive, terem posses de escravos, o que não era permitido para outras etnias.

Do ponto de vista convencional-simbólico, a alvorada é uma amostra de como o oculto pode ser rico e múltiplo em situações de intimidade.

4.3 BOI-DE-MAMÃO

Definido pelos folcloristas como folguedo, manifestação cultural, auto, e por nossos informantes como *brincadeira dos bichinhos dos reis*, entre outras definições, adotamos

neste estudo a denominação de ‘auto’ por tratar-se de uma manifestação dividida em atos e iniciada pelo *terno-de-Reis*.

Ligado ao ciclo natalino, o *boi-de-mamão*, segundo pesquisas de campo e embasamento teórico, é a representação dos animais do presépio: o boi e o burrinho que, segundo o folclore, cederam a manjedoura onde foi colocado o Filho de Deus, nascido na gruta de Belém. Como a presença destes animais deu-se por São Francisco de Assis, na Itália, conforme contribuição de Soares (2003), retrata também a penúria dos camponeses alemães, italianos, poloneses, que conviviam, famílias inteiras, em promiscuidade com os animais. “O único cômodo era dividido em duas partes: na primeira viviam as pessoas amontoadas sem distinção de idade ou sexo, na segunda, os animais: bois, burricos e, muitas vezes os porcos” Caruso (2000, p. 192). As pessoas colocavam os animais em casa, nas noites de inverno, também para aquecer-se com a proximidade de seus corpos.

No folclore local, também há a menção ao boi e ao burrinho, dizendo-se que eles aqueceram o menino na manjedoura com seu bafo quente.

De origem desconhecida, o *boi-de-mamão* está incluído entre os folguedos culturais como uma dança. Então, buscamos informações nos tempos mais remotos, chegando à mitologia, com o estudo de Chevalier e Gheerbrant sobre nas origens simbólicas, com as práticas de adoração da Antiguidade, ressignificadas no ciclo natalino. Bastante antigo em Santa Catarina, José Boiteux (in Soares, 2002 p. 48) “já havia assimilado a presença do *boi-de-mamão* em 1871. Daí a atribuir-se a um folguedo de origem açoriana já que se registra sua manifestação com a chegada desses imigrantes”.

Nascido do folclore e traduzido numa simbologia semiótica, o *boi-de-mamão* e o cavalinho são as figuras centrais do evento. A semiose do auto do *boi-de-mamão* fica por conta do acréscimo de outras figuras de relevância ao contexto sociocultural, havendo assim

as diferenciações próprias da multiculturalidade na formação do povo catarinense e, conseqüentemente, do povo içarense, conforme mostra a tabela 9 (página 84).

Encontramos, em Içara, (nos bois-de-mamão contactados), as figuras da cabrinha, cervinho, negra Mariana, urso e urubu. Outros animais são raros neste município embora as pessoas mais antigas falem da bicha-do-algodão, uma espécie de bernunça, cuja participação no folguedo desapareceu com o passar dos anos.

A negra Mariana é uma figura presente em todos os *bois-de-mamão* e pode ser encontrada com os nomes de Maricota, vovó Preta ou tia Zefa. Pode estar acompanhada do pai-João ou do vovô; há sempre a apresentação do par no salão. A Mariana parece ser a inserção da sedução no folguedo, numa paródia ao feminino e, para Baudrillard (1992, p. 19), a “feminilidade ultrapassada, degradada, paródica”.

Apresentado no ciclo natalino, segundo determinação do calendário litúrgico que proibia as danças de salão como os bailes⁸⁵, o *boi-de-mamão* veio oportunizar o encontro social sem diferenciação de sexo e idade. Até porque o *terno-de-Reis*, era uma representação exclusivamente masculina e, conseqüentemente adulta. Segundo nosso informante (1) “foi um meio que os mais velhos acharam para contentar nós mais novos já que a diversão não era permitida nessa época do ano”... O *boi-de-mamão* veio desmistificar a crença de que a presença da mulher era de mau augúrio e, até mesmo, tornou necessária a sua participação como membro do grupo fazendo a terceira voz.

⁸⁵ Ballho como falam as pessoas mais antigas e como falavam os açorianos.

TAB 9 - PERSONAGENS DO BOI-DE-MAMÃO NAS LOCALIDADES DE IÇARA (SC)

PERSONAGENS	IÇARA	PEDREIRAS	MINERAÇÃO	COQUEIROS	FAXINAL	AUSENTES	VILANOVA
BOI	X	X	X	X	X	X	X
CAVALINHO	X	X	X	X	X	X	X
CABRINHA	X	X	X	X	X	X	X
CERVINHO	X	X	X	X	X	X	X
URSO	X	X	X	X	X	X	X
URUBU	X	X	X	X	X	X	X
BERNUNÇA			X		X		
DOCTOR	X	X	X	X	X	X	X
NEGRA MARI-ANA	X	X	X	X	X	X	X
PAI JOÃO			X		X		
MATEUS			X		X		
VAQUEIRO	X	X		X		X	X
CHAMADOR/ REPENTISTA	X	X	X	X	X	X	X
DUPLA DE CHAMADOR/ REPENTISTAS				X			

Fonte – informantes do boi-de-mamão

Este *boi-de-mamão*, analisado sob uma perspectiva sociosemiótica, foi criado pelos alunos da EE.B. “Antônio Guglielmi Sobrinho”, da localidade de Vila Nova, município de Içara- SC; sob a orientação do chamador e nosso informante (1). Passamos, na seqüência, a análise da dramaticidade do auto.

4.3.1 ANÁLISE DO *BOI-DE-MAMÃO* NUMA PERSPECTIVA SEMIÓTICA

Nesta seção, vamos analisar o *boi-de-mamão* do ponto de vista ‘qualitativo-icônico’, ‘singular-indicativo’ e ‘convencional-simbólico’.

ANÁLISE DO *BOI-DE-MAMÃO* SOB O PONTO DE VISTA ‘QUALITATIVO-ICÔNICO’

Sob o ponto de vista qualitativo-icônico, o *boi-de-mamão* da localidade de Vila-nova é analisado a partir das imagens da fita VHS, em seus aspectos: (a) design das figuras –

confeccionadas com estilo, as figuras que compõem o *boi-de-mamão* são de boa qualidade e um belo efeito estético. O boi picasso traz uma estrela na testa, evidenciando o nome que surge de uma característica física; (b) cores – confeccionados com tecidos brancos e pretos, com aplicações pretas e brancas, traduzem o gosto das pessoas pelas cores neutras e também a semelhança com o pêlo dos animais, aspectos que dão a primeira impressão aos espectadores sobre a qualidade do auto do *boi-de-mamão*.

Em seguida, as qualidades visíveis são apresentadas na performance do evento tornam-se evocações interpretativas dos ícones, constituindo-se na mola mestra do evento, que se traduz pelas qualidades não visíveis: (a) leveza dos movimentos das figuras, (b) performance da dança do toureiro, (c) destreza do laço do ginete, (d) ferocidade do urso, entre outras qualidades não visíveis, que são responsáveis por idéias de associação e que dão o mote para recriações, reinterpretações e, principalmente, ressignificações por parte dos espectadores ou corpo de intérpretes.

ANÁLISE DO *BOI-DEMAMÃO* SOB O PONTO DE VISTA ‘SINGULAR-INDICATIVO’

Do ponto de vista singular-indicativo, o *boi-de-mamão* é analisado no espaço da localidade de Vila Nova, em 1996, com traços de identidades multiétnicas, em função da miscigenação do município de Içara.

Funcionando como um símbolo sociocultural, o *boi-de-mamão* desempenhava uma função lúdica presente no evento natalino, por ser o advento um tempo de reclusão, reflexão e proibições às práticas ditas profanas. O auto do *boi-de-mamão* funciona, então, como a válvula de escape ao controle regulador da Igreja.

ANÁLISE DO *BOI-DE-MAMÃO* SOB O PONTO DE VISTA ‘CONVENCIONAL-SIMBÓLICO’

Sob o ponto de vista convencional-simbólico, o *boi-de-mamão*, analisado semioticamente como manifestação folclórica cultural, evidencia seus aspectos convencionais simbólicos como *bichinhos dos Santos Reis*, contrastando com sua simbologia folclórica e mitológica transmitida e transformada em cada contexto sociocultural. Também foram analisados os valores sócio-religiosos que a manifestação sugere, por estar incluído no calendário litúrgico, contribuindo assim para o catolicismo popular.

Também fica evidente, através da análise convencional-simbólica, qual é o público que produz e o que procura as manifestações natalinas tanto como expressão de fé como motivo de encontro social. As expressões de fé e o encontro social são necessidades satisfeitas com a manifestação natalina do *terno-de-Reis* e do *boi-de-mamão*, propiciando a vivência do lúdico a uma população, sem distinção de sexo, idade ou raça. Até porque a encenação de tais eventos lúdicos tem seus interesses voltados à satisfação da comunidade local, sem gastos ou desgastes, simplesmente com o compromisso de um retorno de cortesias.

4.3.2 INSERÇÃO DA CULTURA POPULAR MULTIÉTNICA DE IÇARA NA CELEBRAÇÃO DO *BOI-DE-MAMÃO*

4.3.2.1 *ENREDO*

No enredo do *boi-de-mamão*, o tema é sempre o mesmo: morte e ressurreição do boi. Porém, embora o tema seja o mesmo, o enredo do *boi-de-mamão* analisado é o que mais se assemelha ao folclore nacional do *bumba-meu-boi*. Daí nossa preferência por este auto cujo enredo passamos numa pequena narrativa contada por Almiro Marcelino, nosso informante (1):

Conta-se que uma mulher grávida teve desejo de comer língua de boi. O marido era negro e um velho feitor de um rico fazendeiro e, mesmo hesitante, matou um boi do seu senhor para atender o desejo da mulher repartindo o mocotó e a rabada entre os amigos que comeram-na e enterraram os ossos, enquanto a mulher comeu a língua e sentiu-se satisfeita. O que eles não sabiam era que o boi morto pelo capataz era o boi Barroso, o xodó do fazendeiro.

Tão logo o fazendeiro soube, encheu-se de raiva e mandou chamar o capataz que, até aquele momento, havia sido exemplar ao patrão. Mas, o capataz, temendo a ira do patrão, havia fugido, o que irritou ainda mais o fazendeiro que mandou procurá-lo e colocar no tronco para açoitá-lo. Só que, na fuga, ele havia falado com o pajé que veio ajudar ao capataz e usa todos os recursos da cultura indígena para curar o boi Barroso que, no final, acaba ressuscitando.

Este é o enredo mais antigo e mais divulgado na tradição oral, fazendo Doralécio Soares (2002) argumentar que tal semelhança narrativa evidencia que o *boi-de-mamão* catarinense seja uma versão do bumba-meu-boi do Norte e Nordeste. As variações são apenas recriações da coletividade que tende a aproximar o auto ao seu contexto sociocultural.

No desdobrar do auto do *boi-de-mamão* da localidade de Vila Nova, percebe-se que o chamador segue, como pano de fundo, a narrativa nacional, variando apenas na ausência do pajé. A cura do boi dá-se pelo doutor (veterinário) que usa um clister para uma lavagem intestinal, prática que nos remete às palavras de Bakhtin (1995, p 277), “ assim, a lógica artística da imagem grotesca ignora a superfície do corpo e ocupa-se apenas das saídas, excrecências e orifícios, isto é, unicamente daquilo que faz atravessar os limites do corpo e introduz ao fundo desse corpo”.

Propp (1988) sugere que, para iluminar o enredo, seja necessário comparar elementos da vida popular que são objetos da etnografia. Assim, segundo Propp, o motivo para a criação deste conto que dá vida ao *boi-de-mamão* pode achar-se sob a forma de prática social ou de rito, cujo “objeto ritual pode servir de figuração divina” (Propp, Op. cit., p. 40), ou seja, a contribuição da cultura indígena. Propp cita a contribuição de DK Zelenin⁸⁶ argumentando que os povos caçadores partilhavam da mesma crença: “se se conservar intacto to-

⁸⁶ Zelenin estudou os povos da Ásia, Europa Setentrional e da América.

dos os ossos do animal, alma volta e o animal renascerá” DK Zelenin (in Propp Op. cit., p. 40).

A evidência da cultura indígena é reforçada também por nossos informantes entrevistados, inclusive está bem claro na fala do informante (1): *quando o pai do meu pai e também o meu pai era o chamadô dos bichinhos não tinha o dotô, era o pajé que curava com um galho de arruda e uma benzedura*⁸⁷.

Outro índice do *boi-de-mamão* que evidencia, conforme Propp, a prática social, é o emblema do brasão de Açores. Amarrados em correntes, dois bois pretos-avermelhados⁸⁸ mantêm-se eretos, apoiando as patas dianteiras no escudo, que contém o pássaro milhafre, marginado por nove estrelas, representando as nove ilhas do arquipélago. O boi, à direita, segura a bandeira símbolo das navegações marítimas e, à esquerda, a bandeira do Divino Espírito Santo. Acima do escudo, encontra-se um elmo emplumado com um outro milhafre, ostentando no peito as nove estrelas que representam as nove ilhas. Aos pés dos bois, lê-se o enunciado: *antes morrer livres que em paz sujeitos*, dando a entender a ligação cultural entre o homem açoriano e o boi, e também a simpatia do enunciado ao africano, que ansiava por liberdade, estando agrilhado pelo jugo da escravidão. Uma fusão de desejos na relação sociocultural do contexto catarinense, ou içarense.

Semioticamente, o enredo do *boi-de-mamão* é um signo da cultura popular, do ciclo natalino e do folclore, indicador de inúmeras simbologias e significados em cada semiose de organização social, comunicação e arte popular, entre outras possibilidades sígnicas.

ANÁLISE DO ENREDO SOB O PONTO DE VISTA ‘QUALITATIVO-ICÔNICO’

Sob o ponto de vista qualitativo icônico, o enredo do *boi-de-mamão* apresenta qualidades narrativas como clareza e coerência de idéias na seqüência dos fatos, conforme

⁸⁷ Gravado em fita K7

⁸⁸ De pelo ôsco na linguagem popular.

mostra a movimentação do auto: passos marcados pelo ritmo da cantoria, coro bem feito com vozes coletivas de jovens, alunos da EE B Antônio Guglielmi Sobrinho, seqüência comunicativa com as evoluções das figuras e a performance do auto.

Essas qualidades, percebidas de imediato pelo intérprete ou espectador do evento, sugerem qualidades abstratas como a força do boi, a severidade da esposa ao desejar a morte do boi, a angústia do capataz ante: realizar o desejo da esposa ou preservar o boi de estimação do patrão. Tais conflitos requerem a reflexão sobre sentimentos que levam à associação de outras idéias, o que se confirma depois do ato realizado com a fuga, o pedido de ajuda ao doutor, diante da hipótese de recuperar o boi, querendo reaver o qualissigno perdido pelo patrão.

ANÁLISE DO ENREDO SOB O PONTO DE VISTA ‘SINGULAR-INDICATIVO’

Sob o ponto de vista singular-indicativo, o enredo é analisado num espaço e tempo determinados pelo auto; ou seja, no momento preciso em que o chamador deve comandar o espetáculo. É o momento e o espaço em que o enredo, visto como um qualissigno, passa a ser visto em função de seu uso, para que o auto se desenvolva no espaço e no tempo pré-determinado entre interpretantes e intérpretes da manifestação popular para um público apreciador dessa manifestação.

De origem folclórica, o enredo do *boi-de-mamão* analisado neste trabalho tem, no contexto içarense, uma característica singular, apresentando aos intérpretes a adequação de sua narrativa aos signos presentes que são reinterpretados pelo usuário segundo seu conhecimento prévio. Essa reinterpretação faz com que o público, segundo se pode perceber através da fita VHS, absorva o enredo com seu valor singular-indicativo.

ANÁLISE DO *ENREDO* SOB O PONTO DE VISTA ‘CONVENCIONAL-SIMBÓLICO’

Sob o ponto de vista convencional-simbólico, o enredo do *boi-de-mamão* passa segundo Peirce (2000 p. 71), a ser “um *representâmen* cujo caráter representativo consiste exatamente em ser uma regra que determinará os interpretantes”, pois é pela cantoria que o auto é regido. E assim, “a palavra e seu significado, são ambos, regras gerais: porém, dos dois, apenas a palavra prescreve a qualidade de suas réplicas em si mesmas”⁸⁹.

O enredo do *boi-de-mamão*, convencionado em legissigno, através da dialética, engloba o chamador como uma parte essencial do símbolo, capaz de veicular a comunicação precisa, tornando-se interpretante direto do enredo para o intérprete imediato. E o chamador faz com que o símbolo do enredo seja conectado ao seu objeto pela força da idéia da mente que usa o símbolo.

Construído a partir de um drama, o enredo do *boi-de-mamão* transmite o resultado de uma transgressão que acaba levando a uma punição o transgressor. Porém, como na vontade popular está convencionado que o bem deve vencer o mal, o auxílio da ciência, presentificado pelo doutor, traz o resultado esperado: o boi ressurgiu cheio de vida e energia, satisfazendo a expectativa do público que espera por este desfecho.

4.3.2.2 MÁSCARAS

A máscara simboliza, na cultura mexicana, o corpo da alma. É um recurso empregado quando “os espíritos querem se apresentar aos homens; assim suas caras são aquelas que os artistas da coletividade decidiram”(Chevalier e Gheerbrant 2001, p. 596), que eles devem ter, já que a máscara simboliza, nesta cultura, o poder dos homens sobre os espíritos.

No auto do *boi-de-mamão* a máscara é usada em todos os sentidos, seja a indumentária do boi ou do vaqueiro, do doutor, da Mariana. Preferencialmente de cor negra, a máscara do vaqueiro pode ser vista com dois sentidos: (1)- simboliza a cor do capataz que mata o boi para satisfazer o desejo da esposa. A cor negra simboliza o escravo maltratado e perseguido por donos impiedosos. (2)- conforme Chevalier & Gheerbrant (Op. Cit., p. 633) “o negro se refere, nessas representações imaginativas de uma época, a um estado primitivo do homem” Neste estado primitivo, predominaria o paradoxo entre a selvageria e a dedicação, a impulsividade assassina e a bondade, manifestada em sucessões espontâneas.

É como acontece no *boi-de-mamão*: o homem ama o boi, brinca com ele, mas tem instinto selvagem, desejo de matar-lhe para atender ao desejo da mulher que pede a sua língua; uma sentença de morte que num impulso assassino é satisfeita. Mas, pela bondade do capataz, o pajé devolve a vida ao boi, ou, pela bondade do capataz, referindo-se ao *boi-de-mamão* analisado, o doutor devolve a vida ao boi, auxiliado na crença da cura pelo poder divino que o doutor personifica. É como se a cor preta indicasse a fase inicial de uma evolução progressiva; simbolismos em ligação com paradoxos da multiculturalidade étnica.

Para Chevalier & Gheerbrant (2001 p. 597) “a máscara transforma o corpo do dançarino que conserva sua individualidade e, servindo-se dele como suporte vivo, animado, encarna um outro ser”. Ou seja, o capataz negro incorporado pelo intérprete precisa da proteção contra a força do instrumento que manipula, a força do boi. A máscara é, então, o símbolo mediador entre duas forças e, indiferente ao vencedor: se ao negro fujão ou ao boi que investe contra ele. O intérprete é, assim, interrogado na manifestação do auto, segundo o julgamento do valor simbólico que tem em sua crença.

⁸⁹ Peirce. Semiótica 2000, p. 71

É como se as máscaras sejam portadoras do poder de reanimar, a intervalos regulares, os mitos que pretendem explicar as origens dos costumes cotidianos.

ANÁLISE DA MÁSCARA SOB O PONTO DE VISTA ‘QUALITATIVO-ICÔNICO’

As máscaras do *boi-de-mamão* podem ser consideradas desde o rosto encapuzado do vaqueiro até a alegoria do boi, do cavalinho, do urso, da Mariana, da cabrinha e do cervinho. Essas máscaras, segundo Peirce (2000 p. 79), revelam “uma possibilidade envolvendo uma possibilidade, e assim, a possibilidade de ele ser representado como uma possibilidade é uma possibilidade da possibilidade envolvida”.

Sob o ponto de vista qualitativo-icônico, as máscaras do *boi-de-mamão* marcam uma mística do folclore popular, simbolizando poderes de proteção e veiculando as qualidades visíveis como: design bem delineado e bem representado em sua forma; cores neutras, exceto nas roupas que os toureiros e o chamador vestem. Essas qualidades visíveis, por sua vez, evocam qualidades não visíveis como máscaras: intercessora, captadora, protetora, entre outras qualidades que levam o intérprete a hipóteses de situações e funcionalidades para seu uso.

Quer sendo a máscara que envolve o rosto do brincante ou a alegoria que transforme o homem na figura representada, tudo indica a proteção do homem contra as forças que emergem do instinto bestial, pois, neste momento, tudo se converte em animal.

ANÁLISE DA MÁSCARA SOB O PONTO DE VISTA ‘SINGULAR-INDICATIVO’

Sob o ponto de vista singular-indicativo, as máscaras do *boi-de-mamão* retratam um tempo delimitado pelo espetáculo do auto, no espaço da manifestação natalina, identificando-se com uma manifestação sociorreligiosa que passa a ser manipulada pelo grupo, como acompanhante do *terno-de-Reis*. A máscara ou alegoria do boi sugere o boi, a do cervinho

sugere o cervinho, e assim, todas as máscaras evocam suas qualidades sugestivas de representação do objeto.

A máscara que cobre o rosto do toureiro veicula sua origem através dele mesmo, sugerindo a origem afro-brasileira e, com ela, o apelo da cor do luto, do silêncio eterno; a cor da condenação. Assim como o encapuzado que executava o condenado, o toureiro conduz o boi no auto também predestinado para a morte, uma semelhança já apontada sob o ponto de vista qualitativo icônico.

Assim, a máscara adequada do aspecto qualitativo-icônico ao auto, desempenha, no *boi-de-mamão*, um indicador de proteção no contexto da manifestação natalina, singularizando as figuras do presépio de Belém. E este indicador divinizado é avaliado no auto como protegido de todo mal.

ANÁLISE DA MÁSCARA SOB O PONTO DE VISTA ‘CONVENCIONAL-SIMBÓLICO’

Sob o ponto de vista convencional simbólico, podemos analisar as máscaras do *boi-de-mamão* como um símbolo discente, por tratar-se de “um signo ligado a seu objeto através de uma associação de idéias” (Peirce 2000, p. 56). Por sua vez, o interpretante encara o símbolo discente como legissigno icônico e a máscara passa a ser um ícone de sua interpretação. Ou seja, ela engloba os três aspectos: a significação do qualissigno, a objetivação expressa sob o ponto de vista singular indicativo e a interpretação produzida por seus receptores, em seu potencial sígnico ou simbólico, seja por seus efeitos individual ou coletivo.

A potencialidade, por sua vez, é a relação do usuário com a ligação simbólica do signo, disposta nas três categorias peircianas: (a) primeiridade – sentimentos e emoções por se tratar de símbolos culturais; (b) secundidade – percepções, ações e reações que o intérprete

retém no momento da ação cultural, da participação no auto do *boi-de-mamão*; (c) terceiridade abstração do real para a absorção da manifestação popular, condicionada no lazer do folgado ou na fé do evento natalino.

4.3.2.3 INDUMENTÁRIA

Trajando roupas vermelhas com estampas emaranhadas, os brincantes e o *boi-de-mamão* exibem signos comunicativos em vários sentidos: a cor vermelho-escuro que representa o mistério da vida que seduz, encoraja e provoca. “É a cor do homem e da terra. A cor da alma, da libido e do coração” (Chevalier e Gheerbrant 2001, p. 944), numa relação triádica da semiose sígnica. As roupas vistosas e sedutoras valorizam os corpos dos vaqueiros que, por sua vez, seduzem a platéia pelo seu bailado à frente das figuras. “O conjunto assume ao mesmo tempo a forma estética de uma obra e a forma ritual de um crime, sendo a sedução um processo sacrificial que termina com um assassinato”⁹⁰. Para Baudrillard (1992), seduzir é “fazer figuras jogar entre si, fazer jogar entre os signos roubados à sua própria armadilha”, jogos que os vaqueiros fazem e que seduzem a platéia, intérpretes do signo e famintos de sedução.

No comando de qualquer figura, o vaqueiro usa um pequeno bastão que comanda a dança do dueto. Mas, para entender o uso do bastão entre os vários significados e símbolos optamos por interpretá-lo como símbolo do tutor, o mestre indispensável à iniciação que corresponde à relação triádica: o vaqueiro que conduz, o boi que é conduzido pela sedução do vaqueiro e o objetivo desta sedução, o ritual da morte.

Todavia, embora se servindo do bastão, o mestre não deve usá-lo como instrumento de castigo, “mas para empurrar o animal para frente” (Baudrillard, 1992, p. 114). O

⁹⁰ Baudrillard op cit p. 114

bastão serve apenas como apoio, defesa, guia, um símbolo de comando, tanto na ordem intelectual como na hierarquia social. É a esse comando que o boi obedece, mas sobre o qual também investe tentando derrubá-lo e, a cada investida, o povo aplaude; até porque, na verdade, esta é a vontade do povo: romper com a hierarquia que aprisiona a liberdade e estratifica a sociedade.

O doutor traja a cor branca, símbolo dos ritos de passagem, segundo Chevalier e Gheerbrant (2001 p. 141) “através do qual se operam as mutações do ser, segundo o esquema clássico de toda iniciação: morte e renascimento”. O branco produz efeito semelhante ao silêncio. Portanto, o branco é a cor da morte e do luto no Oriente, tal como ocorreu durante muito tempo na Europa, especialmente na Corte Francesa. Cascudo faz a seguinte citação: “o rei triste vestia branco porque o branco era o luto até os fins do século XVI”. Inclusive na morte de D. João I, de Portugal, o cronista Rui de Lima informou que: “el rei tomou doo e os infantes tomaram burel⁹¹, segundo sempre até aqui se costumou”.

Muitas vezes, observa Elíade (in Chevalier & Gheerbrant Op. cit., p. 142), “nos ritos de iniciação, o branco é a cor da primeira fase, a da luta contra a morte”, como acontece na cura do *boi-de-mamão*, momento em que o doutor usa branco e uma espessa barba postiça, símbolo da virilidade, da coragem e sabedoria do interpretante imediato.

O ginete, montador do cavalinho e laçador do boi, veste uma capa preta que cobre parte do cavalinho, dando aos movimentos o aspecto de um galope verdadeiro. Este personagem resgata os torneios das cavalcadas medievais, com o diferencial de que, nessas cavalcadas, a disputa era entre cavaleiros de grupos rivais, e, no auto em questão, há uma disputa entre boi e cavaleiro no ato do laçador, com várias investidas e defesas.

⁹¹ Burel era a cor branca, a cor do luto até então, enquanto o doo era a cor preta, parece que a primeira vez usada como luto em Portugal.

Os aplausos ao cavaleiro, e a volta em torno do salão dão ao cavalinho o seu poder, ainda que apenas fictício, de comando, pois segundo Goodman (1995 p. 155) “ a ficção, pois quer escrita, pintada ou representada, não se aplica de modo verdadeiro a diáfanos mundos possíveis nem a nada, mas sim, ainda que de modo metafórico, a mundos reais”.

4.3.3 *BOI-DE-MAMÃO*: SIMBOLOGIA CULTURAL

Em todas as culturas, o boi é um símbolo de bondade, de calma, de força pacífica, de capacidade de trabalho e de sacrifício.

Entre os gregos, o boi era um animal sagrado, imolado em sacrifícios e consagrado a certos deuses. Igualmente no Norte da África, onde o boi era oferecido em sacrifícios, ligados a todos os ritos da lavoura e da fecundação da terra. “Por causa desse caráter sagrado de suas relações com a maior parte dos ritos religiosos (...) o boi foi também o símbolo dos sacerdotes” (Chevalier e Gheerbrant, 2001, p. 138), razão para São Francisco de Assis representá-lo no presépio de Natal.

Na manifestação ressignificada do ciclo natalino, o boi expressa essas origens, embora seus intérpretes e interpretantes desconheçam tais simbologias. Quando questionadas sobre as origens do *boi-de-mamão*, as pessoas têm as suas definições como mostram as falas dos informantes (1), (2), (3)⁹²: *são bichinhos dos Santos Reis*. Há o *boi-de-mamão* e seu evento, e isto é o mais importante para a comunidade, que apresenta em sua cultura a importância de um corpo em reversibilidade. “Uma substância que pode se pôr em movimento através de outras formas, animais, minerais e vegetais”⁹³.

⁹² Informantes (1) (2) (3) identificados no anexo 3, p. 97

⁹³ Braudrilard 1992, p. 20

No município de Içara, não há os bois enfeitados de miçangas como o boi-bumbá. Segundo os gostos da comunidade os bois são picassos⁹⁴, baios ou fumaças; boi totalmente preto é difícil encontrar. O boi, figura central do auto, precisa ser bem confeccionado, pois a boa fama do boi atrai os espectadores. Também é comum o boi ter nome, já que as outras figuras não recebem denominações próprias, apenas o nome de sua espécie.

O boi do grupo da Vila Nova tem nome, é o Estrelo e é assim que o chamador o apresenta em seus versos: *Olha o meu boi Estrelo/ olha o meu boi-de-mamão/ tu atende o mandado/ não pisa o vaqueiro*. A cada verso cantado o refrão responde: *ele veio do mar*. O mar é uma referência a todos os imigrantes, por ser o caminho das rotas de imigrações.

Em certa hora, o chamador vendo que o boi não está bem, faz um diálogo com o vaqueiro: - *Quem matou este boi?* E o vaqueiro nega dizendo: -*Eu é que não foi*. Então, o chamador fala como se fosse o dono do boi – *Este boi tá muito doente. Você não pode matá este boi. Este boi é muito bonito e me custou muito dinheiro*. Há o silêncio do chamador enquanto o doutor atende o boi, até que, sentindo que as coisas deram certo ele fala: - *tá pronto? Então eu vou cantá na alvorada pro meu boi vadiá*. E recomeça a cantoria do boi-de-mamão: *Alevanta Estrelo/ ô meu boi-de-mamão/. Alevanta Estrelo/ bamo lá pro salão*.

E o boi, como se atendesse à voz do chamador, vai levantando ante o olhar atônito das crianças e a aprovação dos adultos e recomeça a sua dança no jogo da sedução.

⁹⁴ Picassos são os bois malhados como o boi que serviu para nossa análise.

4.3.4 FIGURAS SIMBÓLICAS NA COMEMORAÇÃO DO *BOI-DE-MAMÃO*

O CAVALINHO

Para Doralécio Soares (2002), o cavalinho é a figura mais compenetrada do *boi-de-mamão*. Com trote quase perfeito e rodopios calculados, movimenta-se com rapidez, boleando o laço em volta do boi no momento solicitado pelo chamador. No auto do *boi-de-mamão*, a presença do cavalinho e seu ginete é muito esperada e aplaudida.

Na verdade, na história da humanidade, o cavalo não é um animal como os outros. Seu destino é inseparável do destino dos homens até pelo fato de servir de montaria, uma integração cavalo/homem. Chevalier e Gheerbrant (2001 p.203) vêem no cavalo “uma dialética particular, fonte de paz e de conflito” que simboliza o psíquico e o mental. O cavalo é conduzido pelo homem quando há a luz do sol, mas também é o condutor do homem quando, na escuridão da noite, é o cavaleiro que se torna cego. A partir daí é ele quem comanda, pois só ele é capaz de transpor impunemente a escuridão. Capaz, então, de transpor as portas do mistério inacessível à razão.

Esta simbologia também pode ser vista no cavalinho do *boi-de-mamão* que representa o burrinho do presépio de São Francisco de Assis. O burrinho que transportou, nas trevas da noite, Maria e o Menino Jesus para o Desterro, fugindo da fúria do rei Herodes.

“As tradições, os rituais, contos e poemas que evocam o cavalo não fazem senão exprimir as mil possibilidades desse jogo sutil”⁹⁵ representado no *boi-de-mamão*, como manifestação do folclore e da crença popular. Esse jogo é capaz de seduzir o boi e retirá-lo do salão na hora certa em que o chamador determina. Para Peirce, esse é um jogo triádico: chamado, ação, meta realizada pelo aplauso da platéia. Como pede o chamador em seus versos: *O*

meu cavalinho/ vamo lá vaquero/ oi me laça o Estrelo/ tira ele pra fora, enquanto a platéia em coro responde: *o cavalo e o boi e o vaqueiro também*.

Um pedido em três pessoas - cavalo, boi e vaqueiro - símbolos da relação do trabalho no início da colonização açoriana e do prestígio que tinha a profissão do vaqueiro que, valentemente, campeava pelos campos de Vacarias, no Rio Grande do Sul, o animal para vender em outras capitâneas brasileiras.

A CABRINHA

Derivada da palavra *capricho*, (capri ou cabra), entre os gregos, simboliza o relâmpago. “A estrela da Cabra, na constelação do *cocheiro*, anuncia a tempestade e a chuva. E, também, foi com o leite da cabra Amaltéia que Zeus se alimentou⁹⁶.” Amaltéia foi transformada em ninfa, em seguida em deusa nutridora e, depois como filha do Sol.

Em todas as tradições, a cabra aparece como símbolo da ama-de-leite, inclusive nas entrevistas que fizemos nas localidades içarense que, mesmo desconhecendo a mitologia, atribuem a presença da cabrinha no auto à sua importância no fornecimento do leite que substituíam o leite materno para os bebês que tinham suas mães mortas no parto. Essa é uma justificativa tirada do contexto social das comunidades, porém, percebe-se nela a presença da mitologia traduzida no folclore local.

Usando máscara branca, o toureiro introduz a cabrinha no salão, enquanto o chamador canta em versos de repente: *O minha cabrinha/ veio de Belém/ Enquanto a platéia canta em coro : é a cabra, é a cabra*.

⁹⁵ Chevalier & Gheerbrant 2001 p. 203.

⁹⁶ Chevalier & Gheerbrant, 2001, p. 157

A idéia de se associar a cabra aos deuses é bastante antiga. Basta lembrar o uso da pele de cabra por certos romanos e sírios em momentos de prece, simbolizando a união do homem com a divindade. O fato parece repetir-se no auto do *boi-de-mamão*, sendo proibido laçá-la como um ato ofensivo ao animal. Tal proibição nos leva à simbologia do animal sagrado, até mesmo na música do chamador, quando diz que ela veio de Belém, a terra da natalidade do menino Jesus.

O CERVINHO

Na mitologia, “o cervo é muitas vezes comparado às árvores da vida, por causa de sua alta galhada que se renova periodicamente. Simboliza também a fecundidade, os ritmos de crescimento e renascimento” (Chevalier e Gheerbrant 2001, p. 223). Para todos os povos, o cervo simboliza a renovação cíclica, além de ser o anunciador da luz e, assim, guiar os homens à claridade.

Na arte, o cervo é “símbolo do ardor sexual: aparece perto do casal Afrodite e Adônia, perto de Suzana, no banho, espiada pelos velhos e está sempre ao lado da musa Erato, que é por ele amada”. (Chevalier & Gheerbrant, 2001, p. 226)

No *boi-de-mamão*, o cervinho parece nascer desta simbologia, surgindo como mediador entre a fé e o profano. É uma figura que encanta a criança e seduz o adulto e, nas entrevistas, nossos informantes (1) e (3) o definem como *um bichinho elegante e gracioso, de olhar bondoso e porte bonito*.

O chamador reforça este pensamento citado quando canta para o cervinho: *Ô meu bicho cervo/ brinca nessa sala/ ô bicho bonito/ Brinca bem baixinho/...* Enquanto o coro responde: *Ele veio do mar*. O mesmo refrão cantado para o *boi-de-mamão*, a figura central do auto. Assim podemos deduzir que o cervinho representa a dinâmica da vida, pois para Cheva-

lier & Gheerbrant (Op. Cit. p. 592) “o mar simboliza o mundo e o coração humano, enquanto lugar de paixão”.

O URSO

Segundo Chevalier e Gheerbrant (Op Cit p. 925), “o urso faz parte dos símbolos do nascimento ctônico lunar e, portanto, noturno”. Ele está ligado às paisagens internas da terra mãe e assim, na mitologia grega, ele acompanha Ártemis, divindade lunar de ritos cruéis.

Já nos registros da alquimia, o urso é tido como violento, perigoso, poderoso e incontrolável, sendo tradicionalmente emblema da crueldade e da brutalidade. Todavia, o urso pode ser domesticado Ele dança e é atraído com mel, o que contrasta com a leveza da abelha ou da bailarina, “cujo passo ele imita na sua lentidão natural”⁹⁷. Como a dança executada no auto do boi-de-mamão que é cadenciada e marcada pelo ritmo do tambor. Além disso, o urso simboliza as forças elementares da evolução com terríveis regressões. Isto justifica o medo que a platéia sente.

Tais regressões são representadas na participação do auto do *boi-de-mamão*, quando as crianças fogem apavoradas procurando a proteção dos adultos, embora os Anis, tribo da ilha Hokaido, no Japão, vejam no urso uma suprema divindade das montanhas e festejem-no em dezembro: “Nessa época a divindade viria à terra e seria acolhida pelos humanos. Deixando-lhes diversos presentes, retornaria em seguida ao mundo divino” (Chevalier e Gheerbrant, 2001, p. 924)

É oportuno acrescentar-se, também, o simbolismo do urso para os chineses, “um símbolo masculino e anunciador do nascimento de meninos”⁹⁸, o que o torna ainda mais pró-

⁹⁷ Chevalier & Gheerbrant 2001, p. 925

⁹⁸ Chevalier e Gheerbrant 2001, p. 924

ximo da simbologia do *boi-de-mamão*, cuja manifestação acontece no ciclo natalino, anunciando o nascimento do menino Jesus, um acontecimento festejado no mês de dezembro.

A regressão à selvageria do urso está no auto do *boi-de-mamão* quando ele entra dançando, dócil e obediente. O guia tira-lhe a corda, ciente de sua docilidade e ele, num ímpeto, invade a platéia e avança contra as mulheres e as crianças, que fogem assustadas, em pânico. Na hora em que o chamador canta a sua selvageria: *que bicho danado/ ele é muito ruim/ oi pega o bicho/ ele é muito mau*, a platéia em coro responde à sua afirmação: *é urso/ é urso*.

A negritude de seu pêlo e o aspecto assustador na figura do urso, são justificados por nossos informantes como *uma lição ao amigo urso, aquele que trai o segredo e a confiança de alguém*⁹⁹. Neste sentido, Jung (in Chevalier e Gheerbrant 2001, p. 925) justifica nossos informantes quando “considera-o como símbolo do aspecto perigoso do inconsciente”.

O URUBU

O urubu aparece no *boi-de-mamão* quando este morre, dando a entender que o urubu é atraído pelo cheiro da morte. Em sua cor preta, associada às trevas, é o personagem de mau agouro, símbolo da morte. Todavia, por alimentar-se com as entranhas dos animais mortos e de imundícies, o urubu é também a figura do agente purificador e, assim, transforma a morte em vida. A presença do urubu, no *boi-de-mamão*, parece ser despercebida embora os praticantes destas manifestações digam ser uma figura indispensável.

Encontramos a simbologia do urubu relacionada ao abutre, “em inúmeros ritos indígenas da América do Sul. Ele é o primeiro a possuir o fogo que lhe é roubado por um di-miurgo, em geral com o auxílio do sapo” (Chevalier e Gheerbrant, 2001, p. 9) . Na África há,

⁹⁹ Informante (1) , (3).

no simbolismo do abutre “o renascer no domínio transcendental de Deus cuja sabedoria aos olhos dos profanos se reveste com aspecto da loucura e da inocência”¹⁰⁰.

Tanto na África como na América, o urubu é símbolo da fertilidade e da abundância e, segundo crença popular, protetor do nascimento, justificando-se assim sua participação no *boi-de-mamão*, e o renascimento do boi após a morte. Esta é a hora mais esperada pela platéia, em silêncio, já que chamador não canta um único verso ao urubu. Assim, na figura do urubu, se realiza “o ciclo da morte e da vida na perpétua transmutação”.¹⁰¹

Para Von Franz (1915) “em geral os pássaros representam a intuição: são criaturas que voam pelo ar, através do mundo espiritual, tendo, portanto, a ver com intuições secretas, com pensamentos voluntários que se revelam verdadeiros”,¹⁰² como verdadeira se faz, no auto do *boi-de-mamão*, a ressurreição.

A NEGRA MARIANA

A negra Mariana é uma figura exótica, “uma resolução paródica na excentricidade dos signos da feminilidade” (Baudrillard, 1992, p. 20). Confeccionada em tamanho desproporcional, a cabeça feita de porongo; usa uma maquiagem carregada de rouge e batom que para Baudrillard (Op Cit p. 20) é a “paródia triunfante, resolução pelo excesso, por hipersimulação”. Veste saia ampla, de chita vermelha e estampas graúdas, com blusa vermelha. Coberta de jóias, traz uma bolsa onde se deposita o dinheiro que o chamador pede em forma de versos, enquanto ela dança, em companhia do pai-João e distribui beijos entre os homens da platéia. “Ironia das práticas artificiais – poder próprio à mulher maquiada ou prostituída de exacerbar o traço para dele fazer mais que um signo”. (Baudriller, 1992 p. 20)

¹⁰⁰ Chevallier e Gheerbrant 2001, p. 9

¹⁰¹ Idem p. 627.

¹⁰² Von Franz in Maria Christina Penteadó, 1985, p. 59.

Os versos de improviso (do chamador) dão a entender que Mariana representa a prostituição sagrada; rito de origem africana e também de numerosas tradições da Antiguidade e, segundo Chevalier & Gheerbrant (2001 p. 76), “símbolo de uma hierogamia, que se realiza geralmente no interior de um templo ou de um santuário e é destinado a assegurar a fertilidade da terra, dos animais”, como podemos perceber nos versos: *negra viesse de longe/ neste salão vadiar*. Ou, segundo Baudrillard (Op Cit p. 21), “ intercâmbio de mulheres nas sociedades primitivas, estupidamente interpretado como o primeiro estágio da mulher objeto”

Como a figura da Mariana é um símbolo representante da mulher e da negra, podemos encontrar no argumento de Jung “como o lado sombrio da personalidade”¹⁰³, embora o chamador faça menção, em seus versos, sobre o comportamento alegre da mulher: *Olha negra Mariana/ Ela veio lá de fora/ pra dançar neste salão/ esta negra é perigosa/*. Enquanto isso acontece, o coro evoca a situação de conflito interior desta ação cantando: *não deixa a barca rolar*.

A barca, para Bachelard (in Chevalier e Gheerbrant Op Cit p. 122), “desperta uma consciência do erro, assim como o naufrágio sugere a idéia de um castigo, a barca de Ceronte vai sempre para o inferno”.

Todavia, o chamador¹⁰⁴ deixa claro que, no contexto içarense, a negra é *a mulher escrava que vende seus encantos por dinheiro, pois pretende comprar sua carta de alforria*. Explica assim a realidade sociocultural vivida pela etnia negra nas localidades rurais içarenses, ainda no século XVIII. E explica também a procedência da etnia negra, conforme os versos: *Ai ela não é brasileira, esta negra é africana/ ela não veio da Nigéria/ ela é do Camarão/ ai eu trouxe ela da África/ há muito está no Brasil/ ai, em Santa Catarina*.

¹⁰³ Chevalier e Gheerbrant Op. cit., p. 633.

¹⁰⁴ Informante (1)

Segundo Tinhorão (2000, p. 89) “a concessão aos negros escravos de oportunidades para o exercício de atividades lúdicas (que muitas vezes usam para prática disfarçada de seus rituais religiosos) era comum por parte dos senhores, não apenas nas cidades como nas áreas rurais”. Essa constitui uma forte razão para encontrarmos tantas manifestações sacro-profanas, ou seja, o sagrado das minorias, o não permitido pelos dominantes, o preconceito velado e desvelado na manifestação profana.

Uma dessas atividades foi presenciada por D. Manoel de Mello (in Tinhorão, 2000), que atribuiu ao som da batucada o poder de levar, quase ao êxtase, os dançantes. Tinhorão também faz menção a Gregório de Matos que deixava “antever em seus versos um contato com os negros perfeitamente enquadrados na tradição de relações intrínsecas até hoje seguido no Brasil”¹⁰⁵, nos campos de diversões.

Assim, na realidade do *boi-de-mamão*, a Mariana é uma alegoria à vaidade feminina, com sua maquiagem, vestimentas e jóias. Não usa máscara, pois ela própria é a alegoria da mulher servil, instrumento de trabalho, mas que também seduz por seus encantos e artifícios. Ela é a amostra do instante fugaz da vida dos homens da sociedade, através dos signos do: ritual, religioso e lúdico. Vivências pessoais no interior das matrizes sociais e da vida cotidiana, relacionando objetos ou ações, mensagens ou símbolos e relações de poder numa tríade sógnica.

Pai-João, o acompanhante de Mariana, faz o papel controlador do impulso sexual da mulher objeto e, neste controle, ele passa a ser signo do palhaço, o bobo da corte, o que diverte através de seu próprio eu, de sua ação, pois ele é, na verdade, o dominado pela mulher que se faz objeto de sedução. “Jogo do sexo, remetendo o homem, mestre e senhor da realidade sexual, à sua imaginação de sujeito imaginário”.(Baudrillard, 1992,p. 20)

A MÚSICA

Falar de música é percorrer meandros da história e penetrar em todas as civilizações; presenciá-la em atos, quer da vida social ou pessoal, decompostos em manifestações, nas quais a música é plena comunicação até os limites do divino. Para Martinez (1991, p 7), “a mais abstrata e geral capacidade da música é a admirabilidade em si mesma”.

No *boi-de-mamão*, a música pode ser concebida, semioticamente, como o decifrar e a interpretação, índices do fato folclórico ligado à música, à percepção e ao repente do chamamento dos bichos. Assim, enfocando-se a semiótica num nível de interpretação, percebe-se como os interpretantes tornam-se signos ou índices, já que, para Peirce, o pensamento se dá por meio de signos.

Para Goodman (1995, p. 157), “as formas e os sentimentos da música não estão de modo nenhum confinados ao som; muitos arranjos e emoções (...) são comuns ao auditivo e ao visual e, freqüentemente também ao táctil e ao cinestésico”. Para Goodman, qualquer obra transcende o seu próprio material, pois todos se interpenetram ao fazer um mundo, já que a “ciência e a arte procedem de modo muito semelhante na sua busca e construção”.¹⁰⁶

A tradição cristã reteve segundo Chevalier & Gheerbrant (2001), em grande parte, o simbolismo pitagórico da música numa concepção sintetizada em: música das esferas que corresponde à harmonia dos astros; música dos homens, ou harmonia individual, supondo-se “um acordo com corpo e alma”¹⁰⁷; e, por fim, a música instrumental, que regula o ritmo e dá melodia à letra que se pretende cantar.

¹⁰⁵ Tinhorão 2000, p. 92.

¹⁰⁶ Goodman 1995, p. 58

¹⁰⁷ Chevalier & Gheerbrant 2001, p. 627.

É na tendência da música instrumental que colocamos a música do *boi-de-mamão*, pois é pelo toque do tambor que os personagens se movimentam sob o comando dos versos que ordenam a seqüência das apresentações. Para cada figura a apresentar-se, há uma cantoria de recepção e um coro repetido pela platéia: *O meu boi chegô/ Ê boi, ê boi/ Manda ele entrá/ ê boi, ê boi.*

Toda a coreografia segue a seqüência da apresentação, pois a coreografia está sujeita ao comando do chamador, que diz em versos as ordens da evolução do auto. O jogo da música e a coreografia reafirmam o argumento de Baudrillard (1992, p.134) : “a sedução está no movimento da transfiguração das coisas em aparência pura”. Um signo depende do outro, numa comunicação silenciosa, cujo sentido, faz-se na seqüência solicitada pelo chamador; contribuindo, assim, com a performance que a brincadeira pede e o público espera. “O pensamento não trabalha no sentido de identificação das coisas, como o pensamento racional, mas no sentido de sua desidentificação, de sua sedução” (Baudrillard, Op Cit, p. 82). Assim, “o jogo dos modelos e sua combinatória móvel caracteriza um universo lúdico”¹⁰⁸. Para Baudrillard, é o desafio do impossível.

Em todos os períodos e culturas, estudos musicais estiveram inseridos na filosofia e, para Peirce (in Martinez 1991 p. 186), “ a fenomenologia determina e estuda as espécies dos elementos universalmente presentes no fenômeno”. E Peirce conceitua os fenômenos como “ o que quer que esteja presente em qualquer momento e de qualquer modo para a mente”¹⁰⁹. Assim, no relacionamento triádico, a música do *boi-de-mamão* está relacionada: (a) primeiridade- à estética; (b) secundidade – à ética; (c) terceiridade, - à semiótica. A semiótica, por sua vez, subdivide-se em três campos: 1 – gramática especulativa; 2- lógica crítica; 3- retórica especulativa.

¹⁰⁸ Baudrillard, 2000. p.134

A gramática especulativa trata da natureza intrínseca dos signos e da semiose examinando a natureza dos correlatos: signo, objeto e interpretante. A lógica tríptica abrange o estudo dos três tipos de argumentos: abdução, indução e dedução. A retórica especulativa estuda os signos em relação aos seus interpretantes. Assim, é a semiose no nível da interpretação que possibilita compreender como os interpretantes se tornam signos durante os processos semióticos, em que os signos desfazem e refazem, retomando mundos familiares, reconhecíveis da ação social, de sua práxis diária.

A VOLTA DO GRUPO

Terminadas as apresentações, o chamador volta a invocar todas as figuras que, entrando em fila, percorrem o salão enquanto o chamador faz os agradecimentos: aos donos da sala, ou representantes, em caso de associação, aos espectadores e aos deuses que, de uma forma ou de outra, estiveram presentes entre os signos ou símbolos classificados por Peirce.

Normalmente, o verso de despedida segue a seqüência do tema do *boi-de-mamão* anexo ao *terno-de-Reis*: *Ó senhor dono da casa/ nosso boi já vai embora/ o senhor nos dá licença /para nossa retirada. Nosso boi já vai simhora precisamu agradece/ ao senhor e a senhora/ por tão bem nos receber.*

Enquanto o chamador, em versos de repente, agradece a acolhida, o coro canta a estrofe sempre repetida: *meia lua dentro /meia lua fora /convido nosso bloco /diga adeus e vamo imhora.*

O último verso é um apelo à crença da santidade do evento: *a todos fica a bênção / da Virgem Nossa Senhora/ e alegre meu coração/ se despede e vai embora.*

¹⁰⁹ Peirce in Martinez 1991, p. 6

A retirada do boi assinala o fim da festa ou do auto de Natal. Se ainda houver outras apresentações, a platéia geralmente segue o boi. Se não houver outras apresentações, o pessoal se despede e se recolhe para reunir-se na noite seguinte. Conforme nossos entrevistados, *o boi-de-mamão* é muito solicitado e precisa atender a quem tem fé nesta manifestação. *Se a cantoria agrada ao povo também agrada aos Santos Reis*. Para Baudrillard (1992, p. 133), “essa é a substância pura do sedutor: a beleza, o sentido, a substância, e Deus acima de tudo, são eticamente cílios de si mesmos. (...) As coisas guardam seu segredo, velam por seu sentido”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os avanços do conhecimento sobre as manifestações folclóricas do ciclo natalino: *terno-de-Reis* e *boi-de-mamão* proporcionarão uma compreensão mais ampla do fenômeno sociocultural que ocorre neste ciclo, integrando sentimentos religiosos e sociais; proporcionando, assim, a possibilidade de conhecermos melhor o processo cultural nas manifestações populares. De nossa parte, conseguimos alcançar os objetivos propostos, na medida em que obtivemos respostas aos problemas levantados.

Como foi elencado, tínhamos dois objetivos em relação aos problemas pendentes de investigação sobre as manifestações do ciclo natalino: *terno-de-Reis* e *boi-de-mamão*, no município de Içara. Nosso primeiro objetivo seria fazer um estudo correlato entre as cantorias dos Reis de Açores e do *terno-de-Reis* de Içara, para encontrar a gênese das manifestações do ciclo natalino. E assim, investigar a multiculturalidade existente na formação do povo içarense. O segundo objetivo elencado seria mostrar indícios da participação multicultural nas manifestações natalinas: *terno-de-Reis* e *boi-de-mamão*, através da análise do folclore e sua simbologia universal.

A hipótese geral a qual nos propusemos esclarecer são os indícios da multiculturalidade, presentes nas manifestações do ciclo natalino e, expressos nos *ternos-de-Reis* e no

auto do *boi-de-mamão*, que mascaram a sua origem étnica, atribuindo a diferentes tradições, ou diferente procedência étnica. Nossa hipótese é de que, de fato, as manifestações do ciclo natalino: *terno-de-Reis* e *boi-de-mamão* revelam valores implícitos do modo de ser e fazer do povo içarense ainda que, visto com preconceito, manifesto na depreciação desta criatividade sociorreligiosa popular.

Então, com o objetivo de contribuir para esclarecer a procedência e as transformações em nosso objeto de estudo, o *terno-de-Reis* e o *boi-de-mamão* em Içara numa perspectiva sociosemiótica, partimos do raciocínio lógico-indutivo para, através das inferências, chegar à verdade levantada na hipótese geral. E essas inferências nos levaram a concluir pela presença dos excluídos, como também nos levaram a compreender melhor a origem do folguedo do *boi-de-mamão*. Assim, através das crenças e opiniões das pessoas sobre essas manifestações, podemos afirmar que nossas amostras possuem informações bastante funcionais, possibilitando chegarmos às conclusões de que precisávamos.

Ao analisarmos as entrevistas e os questionários, recursos de nossa pesquisa de campo, verificamos que, na maioria das vezes, estas pessoas são entusiastas e conhecedoras dessas manifestações, pois elas fazem parte de sua educação familiar. Era costume se reunirem grupos de meninos para cantar, em frente à porta da casa, no amanhecer do dia primeiro de janeiro, levando aos moradores o bom princípio de ano novo. Uma espécie de aprendizagem do *terno-de-Reis*, ou seja, um *terno-de-Reis júnior*, cantado numa única noite, a noite de passagem do ano, como uma iniciação de amor à cultura.

Por outro lado, nossa pesquisa confirma que as manifestações do ciclo natalino giram em torno de um misto de fé e uma dose do profano, no direcionamento que a economia do município possibilitou desde o início de sua colonização. Primeiramente, uma economia agrícola, num contexto totalmente rural, com feriados determinados pela Igreja, centralizadora

da vida social. Trabalho sazonal, dividido entre a safra e o plantio, com intervalos de entressafas livres ao artesanato, à pesca e às práticas sociais da época.

Em seguida, a economia extrativista mineral da microrregião carbonífera, iniciada na localidade de Rio Acima e transferida, por interesses e força política, a outros locais, num ímpeto, esvaziou as localidades predominantemente rurais e negras com a migração para outras minerações. A economia extrativista, centrada na produção do trabalho, as diferentes ideologias, determinada pela multiculturalidade e o capitalismo exacerbado que determinou novo calendário, suprimiu ou inviabilizou os períodos em que os folguedos tradicionais aconteciam. Por fim, os agrupamentos definidos, quando se criou a zona urbana, em 1961, ou seja, a cidade de Içara, hoje sede do município, e os bairros, geralmente, perto dos poços de extração do carvão.

Assim nasceram duas realidades sociais: de um lado a nova realidade econômica, com outros moldes de produção e regulada por horas semanais; de outro lado, a cultura e as práticas sociais sendo diluídas no tempo e substituídas por outras, como o futebol e os jogos de bares, ambas exclusivamente masculinas, até o evento da televisão e de outros artifícios da tecnologia que recolheram a família à frente dos aparelhos. Nesta época as manifestações socioreligiosas e seus autos quase desapareceram. Só nas duas últimas décadas houve uma conscientização sobre a importância destas manifestações populares como base de um saber, um embasamento para outros saberes científicos e sistematizados.

Os resultados obtidos pelas nossas entrevistas evidenciam a hegemonia traduzida no discurso sócio-político. Evidência que denuncia a data da colonização do município como um princípio da dominação hegemônica, ao mostrar a existência de práticas sócio-culturais anteriores à data oficial da fundação do município, 1920. Esse discurso foi reforçado pela prática pedagógica, gerando preconceitos contra as manifestações culturais de base açoriana,

o *terno-de-Reis* e o auto do *boi-de-mamão*; manifestações rotuladas como um “fazer de desocupados”, coisa de gente analfabeta, fazendo, segundo as pesquisas de campo, com que *a juventude tivesse vergonha da tradição dos pais*¹¹⁰. Reforçou-se, assim, a ideologia de que o saber popular precisa ser ocultado como uma prova de ignorância. Indiferente ao conhecimento de que “boa parte da Idade Média foi um período em que a cultura letrada praticamente sumiu sobrevivendo quase só nos mosteiros (...) a maioria da população, sujeita ao regime feudal, vivia em núcleos rurais praticamente auto-suficientes e sem comunicação uns com os outros” (Bagno, 2003, p. 137). O que leva Caruso (2000, p. 190) a argumentar que “na Lombardia, até meados do século XIX, predominava um regime fundiário feudal, com herdeiros privilegiados possuindo a maior parte da terra”. E Thales de Azevedo (1982), reforça a situação de miséria em que vivia o camponês, obrigando-o à grande onda de emigrações, ou verdadeira diáspora.

Bagno cita como exemplo o Brasil, que viveu mais de “450 anos de sua história numa cultura rural”¹¹¹, pois a urbanização da população brasileira ocorreu na segunda metade do século XX, data da elevação da cidade de Içara à categoria de distrito e da emancipação do município, desmembrando-se do município de Criciúma em 1961. Período também da formação do povo içarense, com a inserção de migrantes de várias origens, sobresaindo-se as etnias, negra, luso-açoriana, italiana, polonesa, entre outras, visto que a etnia indígena já havia sido diluída entre a população negra e luso-açoriana no final do século XVIII.

Outros aspectos importantes foram abordados na retrospectiva histórica e social do município de Içara. Até porque, ao fazer o estudo correlato entre Açores e Içara, baseado na fita de VHS produzida no Arquipélago dos Açores, pudemos observar que há funções e

¹¹⁰ Palavras de nossos informante (1), (2), (3), entre outros que manifestaram o mesmo sentimento de tristeza pelo repúdio da cultura de seus antepassados.

¹¹¹ Idem p. 137;

significações evidentes deste povo, na manifestação popular apresentada no município de Içara. No entanto, há também as diferenciações, bem contundentes, ocorridas devido a diferenciações geográficas, econômicas, lingüísticas e à multiculturalidade, presentes na formação do povo içarense. Tais diferenças é que vão dar a motivação necessária à criação do *boi-de-mamão*; um espetáculo dramático, em cujo enredo há a história sociocultural do povo, evidenciando-se a situação escravista na produção capitalista, o folclore, ressignificado na manifestação que reveste a fauna com personagens folclóricas, nas figuras do cervinho, do urubu, do boi, do cavalo, da cabra e do urso, entre outras; bem como a presença humana com elementos brancos e negros.

Na segunda parte, analisada numa perspectiva sociosemiótica, procuramos demonstrar, na manifestação do ciclo natalino, especialmente no auto do *boi-de-mamão*, cenas recortadas da simbologia folclórica, signos e símbolos universais incorporados à cultura e ao folclore de todos os povos. “Signos que representam uma outra coisa chamada de objeto do signo, e que produz um efeito interpretativo em uma mente real ou potencial, efeito este que é chamado de interpretante do signo.” (Santaella, 2002. p. 8).

Para definir, sob a perspectiva sociosemiótica, o ciclo natalino: *terno-de-Reis* e *boi-de-mamão*, no município de Içara, podemos dizer que se trata de uma adaptação da Cantoria dos Reis açoriano, que é o objeto do signo natalino, cujo interpretante é o efeito que esta manifestação produz em seus espectadores. Todavia, o *boi-de-mamão* içarense pode ser tomado como signo daquilo que a Cantoria dos Reis representa para seu objeto. Ou seja, o auto do *boi-de-mamão* é um signo que tem por objeto, entre outras coisas, e em última instância, os costumes dos colonizadores içarenses do século XX. Apresentada no ciclo natalino, em forma de autos, a representação do objeto do *boi-de-mamão* produz efeitos interpretativos em seus espectadores. Esses efeitos são, na verdade, o interpretante do *boi-de-mamão*. Assim, podemos perceber que o signo das Cantorias de Reis funciona como mediador entre o objeto e o

interpretante e o espectador só tem acesso ao objeto do signo (o *boi-de-mamão*), pela mediação do signo, as manifestações natalinas.

Constatamos, também, que a sedução do auto do *boi-de-mamão* passa primeiramente pelo qualissigno, incorporando um indicador singular que, por fim, circunscreve o legissigno. Assim, a manifestação natalina está circunscrita no legissigno e reformulada na ética e na moral que regulam a vida social do momento. Bem como a interpretação dos símbolos, uma ordem anterior e heterogênea às atividades das pessoas.

Assinalando a transposição do folclore açoriano para o brasileiro, vimos que é isto que faz a diferença, ou o indicador singular entre as Cantorias dos Reis e o *terno-de-Reis*. O *terno-de-Reis* tem na manifestação religiosa da Cantoria dos Reis, inclusive nas *chacotas*, um recorte profano do evento de fé e devoção, também demonstrado em Içara pela alvorada. A singularidade entre as manifestações do ciclo natalino está na presença do auto do *boi-de-mamão*, que só acontece no Brasil, mais precisamente em Santa Catarina, inclusive em Içara. O *boi-de-mamão* marca uma presença totalmente profana, situada entre a mitologia, o folclore e o cotidiano da comunidade - uma significação triádica na cultura desta comunidade. Há um distanciamento do sagrado do ciclo natalino e uma aproximação com a realidade multicultural, e a sedução do diferente faz a interação cultural ressaltar suas contribuições mais remotas, em que tudo parece tomado pela idéia do rito. Visto que os mitos, psicologicamente, são instrumentos de crença para os que os aceitam e por eles ajustam suas práticas e seu otimismo no resultado obtido.

Na maior parte das cenas, registrada na fita VHS do *boi-de-mamão*, vêem-se as figuras como um signo enigmático que instiga os espectadores a decifrá-lo, através de seus qualissignos, sua metáfora comunicativa, ultrapassando o limite do que está denso, visto. Intercalando o movimento das figuras, que representam qualidades visíveis de leveza e perfor-

mance, há as qualidades ocultas do enredo que reconstituem, nos versos do repente, numa linguagem informal, “as marcas da sociedade colonial escravista (...) a estrutura hierárquica do espaço social” (Bagno, 2003, p. 86) e a ausência da escolarização dos primeiros cantadores.

Para Peirce, considerando-se a propriedade do signo, ele pode representar seu objeto em três propriedades: (a) qualidades que o signo tem ou denota com o objeto; (b) indicador do signo que tem ou denota singularidade; (c) lei que aplica ou denota símbolos. Esta tríade de relações pode ser também denominada de: (a) qualissigno ou ícone; (b) sinsigno ou índice; (c) legissigno ou signo. Em outras palavras, essas três propriedades estão na base do signo como três categorias fenomenológicas. Assim, “pela qualidade tudo pode ser signo, pela existência tudo é signo e, pela lei tudo deve ser signo”¹¹². E esta relação triádica foi nosso objeto de análise sociosemiótica da manifestação natalina no município de Içara.

Tudo é comunicado por signos e, segundo Baudrillard (2000), com o objeto-signo interferem múltiplos tipos de valores, sendo então mais ambíguo que o signo lingüístico a linguagem das manifestações populares do *terno-de-Reis* e do *boi-de-mamão*. São signos que Baudrillard prefere chamar de senhas, repassadas pelo processo cultural para as sucessivas gerações, em forma de sentimentos e valores. Tais signos ou senhas são percebidos nas máscaras ou alegorias que compõem os personagens do auto do *boi-de-mamão*. O acesso às senhas, mencionado por Baudrillard (2000), passa primeiramente pelo substrato sociocultural que o povo içarense construiu, numa variedade de valores veiculados nas simbologias universais.

Assim, entre a história e a semiótica, inseriram-se as manifestações do ciclo natalino: *terno-de-Reis* e *boi-de-mamão*, numa relação triádica de religiosidade, comunicação e

¹¹² Santaella, 2002, p. 12

integração sociocultural. A natureza dessa relação forma um vernáculo capaz de aproximar as diferentes etnias colonizadoras e, também ser pano de fundo, capaz de evidenciar as diferenciações culturais através das transformações ocorridas, “resultantes da atuação na comunidade de fala brasileira das forças internas e externas de mudanças”¹¹³, compondo a singularidade da cultura içarense. E então, segundo Santaella (2002, p. 9), podemos “compreender melhor porque a definição peirciana do signo inclui três categorias: a de significação, a da objetivação e a da interpretação”.

Do ponto de vista ‘qualitativo-icônico’, sobressaem as qualidades do objeto de pesquisa: *terno-de-Reis* e *boi-de-mamão*, percebendo-se os valores éticos apontados pelos informantes: diversão sadia, fraternidade, respeito, devoção, fé. Qualidades de um evento muito bem apreciado e bem recebido até mesmo por quem desconhecia esta manifestação cultural, outros povos europeus, que os recebem, segundo Peirce, em estágio de primeiridade. Ou seja, apenas intuindo que a manifestação apresenta valores morais e qualidades benéficas ao seu ambiente familiar. Depois, no desenrolar do auto, vem o reconhecimento das qualidades das figuras humanas - toureiro ou Mateus, Mariana, chamador - que regulam o tempo e o espaço, na evolução encenada como o auto do *boi-de-mamão* que cada espectador incorpora e ressignifica nos limites de sua intuição. As qualidades emanadas das figuras determinarão a qualidade do evento e a frequência da platéia. O bom cantador do *terno-de-Reis* será solicitado para visitas em pagamento de promessas e o bom chamador do *boi-de-mamão* receberá aplausos e elogios, com o reconhecimento estadual ou até nacional, o que atualmente acontece com o Caprichoso e o Garantido, na Região Norte do Brasil. É a ética que compõe o grupo que faz o diferencial entre os grupos do ciclo natalino.

¹¹³ Idem p. 129.

Sob o ponto de vista ‘singular-indicativo’ pode-se concluir que o *boi-de-mamão* catarinense é uma criação do povo e do folclore deste estado, assim como o *boi-de-mamão* içarense é uma criação do içarense. É um objeto sógnico construído pela multiculturalidade presente neste povo, herdeiro de diferentes culturas. A presença do signo folclórico apresenta, em sua singularidade, a semiose da linguagem natalina: louvação, bênção, integração, fraternidade e alegria. Todo o elenco e os coadjuvantes são apresentados de maneira singular, no terno-de-Reis ou no *boi-de-mamão*; indicativos de crença, de poder, de diversão. É a estética manifestada no singular-indicativo que dá a notoriedade a este ou àquele *boi-de-mamão*, tornando-o folclórico o seu desempenho até nos versos e contos.

Sob o ponto de vista ‘convencional-simbólico’, percebem-se os seus determinantes sócio-históricos convencionais: a presença masculina na execução dos eventos da cantoria do *terno-de-Reis* e do auto do *boi-de-mamão*; o tempo de Natal estendendo-se do período do Advento ao Dia dos Reis; presenças indispensáveis do boi e do cavalo como a presentificar os animais citados na gruta de Belém; o período noturno da apresentação, por convencionar-se a Natividade Divina a este período do dia.

Tais convenções são tão rígidas que, em mais de dois séculos de manifestações, as mudanças que ocorreram foram quase imperceptíveis, contrastando com os preconceitos, que quase levaram os dois eventos ao desaparecimento. Principalmente os legissignos, que a classe dominante legislou cerceando as manifestações sociorreligiosas: a exclusão dos feriados litúrgicos, que acarretou a falta de tempo para o cultivo dessas manifestações; o preconceito sobre o fazer popular, fazendo com que a juventude se retraísse, não dando continuidade aos costumes de suas famílias; consumismo de outras manifestações incentivadas pelos meios de comunicação de massa. Tudo isso foi expresso através da dialética divulgadora de novas ideologias e de discursos dos dominantes, veiculados e reformados pelas instituições prestígiadas socialmente.

Concluindo, podemos afirmar que, trabalhando a teoria peirciana nas manifestações natalinas do *terno-de-Reis* e do *boi-de-mamão* no município de Içara, pudemos comprovar que a ciência semiótica, conhecida desde o final do século XIX, evidencia o processo expansivo das tecnologias de linguagem. Por isso, a realidade atual exige uma ciência que dê conta dessa evolução contínua dos signos lingüísticos veiculados em: rádios, televisão, vídeos, revolução digital (veiculados em ambiente digital), o hipertexto, a hipermídia e, até mesmo, a evolução da espécie humana.

Todavia, para compreender este crescimento sígnico e a expansão semiosférica da era atual, faz-se necessária a leitura dialógica em um nível que extrapole a convivência e a cultura informal. E, para tal leitura, a teoria peirciana dos signos fornece um manancial conceitual, do qual pudemos extrair estratégias metodológicas para a leitura e análise de processos empíricos dos signos do *terno-de-Reis* e do *boi-de-mamão*, que contêm grande inventário de tipos e amostras sígnicas entre a linguagem verbal e não-verbal dessa manifestação sociorreligiosa e cultural do povo içarense, entre outros povos.

Desta forma, procuramos a partir do uso de recursos orais (entrevistas com informantes içarenses) e de recursos audiovisuais (CD e fitas VHS), evidenciar a análise do objeto de nosso estudo e também chegar as nossas conclusões, com a maior fidedignidade possível. Com o suporte da teoria semiótica de Peirce, nos recortes da simbologia universal das manifestações natalinas, foi possível demonstrar as evidências do folclore, revestido na simbologia do *terno-de-Reis* e do *boi-de-mamão*, numa compreensão sócio-histórica do município de Içara

Apresentamos, assim neste estudo, uma contribuição aos lapsos existentes na história içarense e ao conhecimento do folclore e da formação étnica inserida nestas manifestações. Ao mesmo tempo, deixamos também a presente pesquisa como sugestão de um caminho

para outros estudos sobre a cultura e suas manifestações populares que precisam ser (melhor) compreendidas para que os preconceitos, existentes em relação ao saber do povo, sejam desmistificados, entendendo-se, tais saberes populares, como a identidade de um povo construtor e perpetuador de uma cultura singular em seu contexto sociopolítico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Renato. **Inteligência do folclore**. Rio de Janeiro. CEA/MEC, 1974.
- AUROUX, Sylvain. **A filosofia da linguagem**. Tradução de José Horta Nunes. Campinas, SP: Editora UNICAMPI, 1998.
- AZEVEDO, Thales. **Italianos e gaúchos: os pioneiros da colonização italiana no Rio Grande do Sul**. Rios de Janeiro: Livraria e Editora Cátedra, Brasília: MEC Nacional Pró-Memória, 1982.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad. De Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renata Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. Trad. Yara Frateschi Veuera. Brasília: Ed. Da Universidade de Brasília, 1993.
- _____. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1997.
- BAGNO, Marcos. **A língua de Eulália** (novela sociolinguística). SP: Ed. Contexto.
- _____. **Preconceito lingüístico: o que é, como se faz**. SP: Ed. Loyola, 2000.
- _____. **Dramática da língua portuguesa**. SP: Ed. Loyola, 2000.
- _____. **Linguagem materna, letramento, variação e ensino**. SP: Parábola.
- _____. **A norma oculta: língua & poder na sociedade brasileira**. SP: Parábola, 2003.
- BAUDRILLARD, Jean. **Da sedução**. Trad. Tânia Pelligrini, 2ª ed. Campinas, AP: Papyrus, 1992.
- _____. **Senhas**. Trad. Maris Helena Kuhner. Rio de Janeiro: DIEFEL, 2000.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: Ensaio sobre literatura e a história da cultura. Vol I. Trad. Sérgio Rouanet. SP: Bradiliense, 1986.

BERGSON, Henri. **Matéria e memória**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Loyola, 1989.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é folclore**. SP: Brasiliense, 2003.

CARUSO, Mariléia M. Leal; RAIMUNDO C. **Índios, baleeiros e imigrantes: a aventura histórica catarinense**. Tubarão: UNISUL, 2000.

CARUSO, Raimundo. **Franklin Cascaes, vida arte e a colonização açoriana**. Florianópolis: UFSC, 1968.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. Rio de Janeiro: Tecno-print, 1969.

_____. **Contos tradicionais do Brasil**. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1986.

CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**. Trad. Vera da Costa e Silva [et al.] 16ª ed. Rio de Janeiro: José Olimpo, 2001.

DAGOSTIM, Altamiro Domingos. **Da palmeira aos frutos: ensaio histórico**. Trabalho acadêmico. Publicação da prefeitura municipal de Içara, 1981.

DALL'ALBA, João Leonir. **Laguna antes de 1880, documentário**. Florianópolis: Lunardelli, 1976.

_____. **História do grande Araranguá**. Araranguá (SC): Gráfica Orion Editora, 1997.

Doação de sesmarias. GOVERNO DA CAPITANIA DE SANTA CATARINA, vol 1. 1753 a 1823. APSC.

Especial de natal. **Família Cristã**. São Paulo: Ed. Paulinas, 2003.

FARIA, Olímpia Soares. **O nosso falar ilhéu**. Angra do Heroísmo – Açores: Edições BLU, 1997.

FARIAS, Vilson Francisco. **De Portugal ao sul do Brasil- 500 anos**. Florianópolis: Ed. Do autor, 2001.

_____. **De Açores ao Brasil Meridional**. Florianópolis: Ed. Do autor, 1988.

FERNANDES, Elza de Mello. **Içara nossa terra nossa gente**. Içara(SC): Gráfica Otomar, 1998.

_____. **História da educação escolar no município de Içara**. Monografia. Departamento de Letras, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Registro, SP, 1999.

FRYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da família patriarcal**. Rio de Janeiro: INL-MEC, 1980.

Festa da etnia açoriana – AÇOR. **Boi-de-mamão - filmografia**. Içara (SC), 1988.

FESTA Junina em Sanga Funda. **Boi-de-mamão – filmografia**. Içara (SC), 1979.

Gabinete de emigração e apoio às comunidades açorianas. **Gestos e gentes no folclore açoriano - filmografia**. Açores, 1987.

GOMES, Augusto. **Cozinha tradicional da Ilha Terceira**. Açores: Ed. SREC/DRAC, 1996.

GOODMAN, Nelson. **Modos de fazer mundo**. Trad. Antônio Duarte. Portugal: Ed. Asa, 1995.

LYONS, John. **Semântica- I**. Trad. Wanda Ramos. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1977.

MAGNANI, José G. C. **Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade**. SP: Huicit/UNESP, 1998.

MARTINEZ, José Luiz. **Música & semiótica: um estudo sobre a questão da representação da linguagem musical**. Dissertação de mestrado pela Pontifícia Universidade Católica da São Paulo, 1991.

MONTEIRO, José Lemos. **Para compreender Labov**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

MOSIMANN, José Carlos. **Porto dos Patos - a fantástica história de Santa Catarina na era dos descobrimentos**. Florianópolis: Ed. Do autor/Fundação Franklin Casacaes, 2002.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. **Discurso e leitura**. Campinas, SP: Ed. da Unicampi, 1996.

_____. **Terra à vista! Discurso do confronto: Velho e novo mundo**. São Paulo: Cortez, 1990.

PEIRCE, Charles Sanders. **A fixação da crença**. Trad. Anabela Gradin Alves, pp. 1-15. <http://ubista.ubi.pt/>. acesso em janeiro de 2004.

_____. **Semiótica**. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2000.

PIAZZA, Walter. **A colonização de Santa Catarina**. Florianópolis: Lunardelli, 1994.

PROPP, Vladimir. **Édipo à luz do folclore**. Lisboa: Veja, 1988.

RAUEN, Fábio José. **Elementos de iniciação à pesquisa**. Rio do Sul, SC: Nova Era, 1999.

REGO, Victor Dias. **Uma terra...uma gente – Açores**. (apontamento) São Miguel: Ed. Do autor, 1991.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Wagner. **Folclore musical: a história da música no antigo continente**. Vol. II. SP: Ed. FTDA, 1965.

SACHET, Celestino e SACHET, Sérgio. **Santa Catarina: 100 anos de história**. Florianópolis: Século Catarinense, 1997.

SANTAELLA, Lúcia. **A teoria geral dos signos**. São Paulo: Ática, 1995.

_____. **Semiótica aplicada**. São Paulo: Thompson, 2002.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. **Nova história de Santa Catarina**. Florianópolis> Ed. Do autor, 1974.

SILVA, Rosa Virgínia Mattos e. **Ensaio para uma sócio-história do português brasileiro**. São Paulo: Parábola editorial, 2004.

SOARES, Doralécio. **Folclore catarinense**. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2002.

TIBINCOSKI, Casimiro. **História da colonização polonesa: Linha Três Ribeirões**. Içara (SC): Supergraf, 1997.

TINHORÃO, José Ramos. **As festas no Brasil colonial**. São Paulo: Ed. 34 Ltda, 2000.

VON FRANZ, Marie Louise. **A sombra e o mal nos contos de fadas**. Trad. Maria Christina Penteadó Kujawski. SP: Paulinas, 1985.

ANEXO A – TÍTULO DO ANEXO A

BANCO DE DADOS DA PESQUISA

1- ENTREVISTA :

ENTREVISTADO –Almiro Marcelino

Entrevistadora Elza de Mello Fernandes.

2- QUESTIONÁRIO SIMULADO

3- TABELA DOS INFORMANTES ENTREVISTADOS EM FITAS CAS- SETE.

ANEXO I – ENTREVISTA

Entrevistado Almiro Marcelino

Data de nascimento 29/03/1932

Local de nascimento: Retiro da Lagoa- Içara-SC

Família: Marcelino descendente da etnia açoriana – Ilha de São Jorge.

Endereço residencial: Rodovia SC 444 – Pedreiras- Içara

DADOS HISTÓRICOS

ALMIRO Marcelino é cantador da alvorada, nos ternos-de-Reis e chamador das figuras do auto do boi-de-mamão, manifestações do ciclo natalino em Içara, SC.

Nasceu numa família de agricultores, trabalhou toda a sua vida na agricultura, como fez seu pai e todos de sua família, onde também criou seis filhos. Conhecedor do folclore e das realidades socioculturais de Içara e da microrregião carbonífera, pode-se dizer que é um sábio em matéria da arte popular, além de um hábil artesão na confecção das alegorias.

Segundo seu Almiro, ainda antes do seu nascimento, por andar adoentada, dona Geni, sua mãe, fez uma promessa: se fosse um menino homem que nascesse, ela o chamaria de Almiro, em homenagem ao cantador da bandeira do Divino, o negro Almiro, todos os anos

passava por sua casa, na localidade do Retiro, às margens da lagoa da Urussanga Velha. A promessa foi aceita e dona Geni cumpriu o que prometeu, batizando o menino pelo nome de Almiro.

O tempo passou. O menino cresceu e, agora passamos a relatar a entrevista gravada em fita K7:

ALMIRO: Minha mãe sempre me falou que o meu nome foi por causa de sua promessa e, quando o negro Almiro passava por nossa casa, eu ainda guri, sentia uma alegria muito grande em vê ele tocá e cantá. Ficava do meu canto só observando e ele assuntando meu jeito. Até que um dia ele me deu uma rebequinha de madeira, feita por ele mesmo. Coisinha á toa, mas que me deu muito gosto de ganhá.

Como a minha família era muito devota das cantorias do Divino e também dos Reis, eu também passei a apreciá. A minha mãe, então, chegava a ficá triste e pensativa se não recebesse a cantoria em casa . Quando fiquei mocinho passei a cantá com meus tios, e aí, fui na casa do meu pai cantá um Reis. Meu pai e minha mãe ficaram emocionados, choravam que ave Maria, principalmente minha mãe que dizia: - a minha promessa foi bem aceita e tu foste abençoado meu filho!

Daí não larguei mais das cantoria, com os vizinhos, com seu Ânjo que era um céu pra cantá, o seu David fazia uma voz tripa muito bem feita. Mas também gosto de fazer e mandar o boi-de-mamão. É uma brincadeira muito do meu gosto. Gosto de fabricá os bichinho, tudo com muito capricho, ensaio os rapaze. Tenho fé que o Cléber, que é ,meu filho, leve essa tradição pra frente. Ele é muito bom nisso. Brinca direitinho, tem ginga e não sente vergonha de nossa brincadeira. Se Deus quisé o nosso boi-de-mamão vai vive muito. Quero que viva bem mais do que eu que já tô velho e não posso mais sê novo.

ELZA – SEU Almiro, você conheceu e conhece outros grupos?

ALMIRO – Sim professora. Tem gente boa que ainda sabe brincá. Nos Coqueiro tem o grupo dos Oliveira. Ele faz uma cantoria mais vagarosa, o boi é mais vagaroso também. Não é tão brigante como o meu Estrelo. Os Espanhola, lá na cidade da Içara tem um belo boi-de-mamão. Ele é preto e bem feito. As outras figuras também são bem fabricada. A cantoria é mais atualizada porque eles são mais novo do que eu. O boi dos Vila Nova era um colosso. Parou quando eles mudaram pro Cocal. Lá dizem que tem muito italiano e essas pessoas não apreciavam muito. Quando os Vila Nova queria matá saudade do boi-de-mamão vinha pra cá. Era o boi-de-mamão dos Vila Nova que tinha a bernunça, mas que eles apresentavam como bicha-do-argodão. Uma figura muito bem composta, cumprida e colorida. Era bonito de se vê. Os Hortencinho, que são também da tua família, também tinha essa tradição do boi-de-mamão. Era muito bem cantado por eles. Era com esse boi que o seu Ânjo saía pelo natal. Agora já não existem mais e seu Ânjo bem velhinho canta os Reis cá gente que brinca o boi-de-mamão com a gurizada da escola.

ELZA – Você já se apresentou fora do município de Içara?

ALMIRO- Já. Já fiz muita apresentação por este mundo de Deus. Os ricaço de Criciúma apreciava muito nossas brincadeira e pediam a nossa presença tanto na Praia, quando tava veroniando, como na praça de Criciúma. Lá era mais a cantoria de Reis e na Praia eles gostava também de apreciá o boi-de-mamão.

ELZA – Mas, se os italianos não apreciavam os Reis e o boi-de-mamão, como se explica o pedido de suas apresentações?

ALMIRO – Mas é que os talianos vinha passá o verão no Rincão. Foi daqui que eles passaram a apreciá. Viam que era tudo uma fé e uma amizade, então passaram a gostá

também. Muito taliano que veio morá aqui na nossa zona passô a tocá gaita e acompanhá a nossa brincadeira.

ELZA- Seu Almiro, na verdade, o que representa essa tradição para você; por exemplo, o que era o boi-de-mamão?

ALMIRO - O boi-de-mamão era só diversão. Naquele tempo não existia muita diversão para o povo. Balhi não podia em tempo de advento. Então a gente fazia o boi-de-mamão e saía nas casa para tê uma diversão. Mas era só até os Reis, dia seis de janeiro. Depois os bichinho era guardado. Os antigos tinha muito respeito pelos bichinhos dos Reis. É tudo uma invenção que o povo antigo inventou pra agradá as pessoa mais nova daquele tempo. Hoje tá tudo mudado, brinca quarqué tempo. Antes não era assim não.

ELZA – Você tem alguma mensagem para a nova geração?

ALMIRO – Tenho sim. Queria que essa gente nova tivesse mais amor pelas coisa do passado. Aquilo que os antigo faziam era com muito respeito, coisa de muito zelo. Hoje ninguém mais tem respeito pelo Sagrado. Ninguém mais liga para o respeito. A gente sabia entrá e saí da casa onde era recebido. Por essa razão a gente era chamado a brincá por esse mundo de Deus. Tudo na paz, na amizade. E queria também que guardassem os bichinhos dos Reis, o boi-de-mamão com muito zelo, pra mais gente pude conhecê.

ELZA – Se pudesse voltar no tempo, você participaria dessas cantorias?

ALMIRO – Mas Virge Maria, com muito gosto! Acho que era a fé nas coisa Sagrada que fazia o povo vivê numa amizade tão boa. Tudo se ajudando. Tudo se querendo bem. Olha, eu acho que se todos tivessem a fé que nos tinha, o mundo não tinha essa violência nem essas coisas de metê medo. Pode até parece que não, mas o mundo tá faltando freio e ninguém vê que é farta de amizade entre as pessoas. Nossas cantoria era uma diversão sadia, uma cola-

oração sincera e Deus que vê tudo, também via os nosso procedimento e nos abençoava, assim como nois abençoava as famílias que nois visitava e acontecia mesmo a bênção.

ELZA – Então a bênção cantada por vocês era coisa muito séria, tinha poder absoluto?

ALMIRO – Ô se tinha! Bênção é um poder de Deus e nós sentia a pessoa emocionada e cumprindo aquela promessa cheia de fé, até porque era graça já arcançada e que tava sendo paga nessa cantoria pedida pelas pessoa. Tudo muito alumiado com fé e por esta razão arcançada com a graça de Deus. Era alumiado quem fazia a promessa e também quem cumpria, feito nós das cantorias. Olha, pra te idéia, pensa na dança de São Gonçalo. Vi gente se arrastando que foi curado por São Gonçalo e na paga da promessa, ele mesmo sapateava na frente do altar de São Gonçalo agradecendo a cura dos seus males. Só vendo pra crê...

ELZA – Então podemos concluir que as cantorias funcionavam como uma auto-ajuda aos conflitos pessoais?

ALMIRI – Acho que é isso mesmo. O doente pedia a ajuda de Deus e Ele atendia. Nós ajudava o pobre a cumpri o que havia prometido. Tudo na base da amizade, da ajuda, do compromisso.

Entrevista realizada em 03/02/2002 pela professora Elza de Mello Fernandes.

ANEXO 2**QUESTIONÁRIO DA PESQUISA DE CAMPO (MODELO)**

ENTREVISTADO(A) N° _____
 DATA DE NASCIMENTO _____
 LOCAL DE NASCIMENTO _____
 MORADOR DE IÇARA HAÁ QUANTOS ANOS _____
 SOBRENOME DE FAMÍLIA _____
 NOME DOS AVÓS MATERNS _____
 NOME DOS AVÓS PATERNS _____
 QUAL ERA A PROFISSÃO DE SEUS AVÓS _____
 CHEGOU A CONHECER SEUS BISAVÓS? SIM () NÃO () .
 ETNIA DE ORIGEM _____
 SEUS PAIS ESTUDARAM? SIM () NÃO () .
 ONDE ESTUDARAM? _____
 ENDEREÇO RESIDENCIAL _____
 PROFISSÃO ATUAL _____
 PROFISSÃO DA FAMÍLIA QUANDO CRIANÇA _____
 ONDE ESTUDOU _____
 NOME DA PROFESSORA _____
 QUANTO TEMPO ESTUDOU _____
 COMO ERA SUA VIDA DE ESTUDANTE _____
 SUAS BRINCADEIRAS QUANDO CRIANÇA _____
 FESTAS QUE COSTUMAVA FREQUÊNTAR _____
 RELIGIÃO DE SUA FAMÍLIA _____
 SUA RELIGIÃO ATUAL _____
 QUANTAS PESSOAS ERAM EM SUA FAMÍLIA _____
 COMO VOCÊ CONSIDERA A ÉPOCA EM QUE ERA CRIANÇA _____
 E A ÉPOCA EM QUE ERA MOÇO _____
 GOSTAVA DAS CANTORIAS DE REIS? SIM () NÃO ()
 GOSTAVA DO BOI-DE-MAMÃO? SIM () NÃO ()
 BRINCOU EM ALGUMAS DESSAS MANIFESTAÇÕES? SIM () NÃO ()
 QUAL _____
 AS PESSOAS DE SUA FAMÍLIA GOSTAVAM DAS APRESENTAÇÕES DOS REIS E DO BOI-DE-MAMÃO? SIM () NÃO ()
 E HOJE, COMO VOCÊ AVALAI ESSAS MANIFESTAÇÕES: TERNO-DE-REIS E BOI-DE-MAMÃO?

ENTREVISTADOR.....

Local **data**

ANEXO 3

Tab- 10 LISTA DOS INFORMANTES

INFORMANTE	SEXO	ETNIA	IDADE	INSTRUÇ/AO	PROFISSÃO	NOME
(1)	M	AÇORIANA	70	PRIM. IN-COMPLETO	AGRICULTOR	ALMIRO MARCELINO
(2)	M	AÇORIANA	89	ANALF.	AGRICULTOR	ÂNGELO NASCIMENTO
(3)	M	AÇORIANA	68	ANALF.	AGRICULTOR	JOSÉ HORTÊNCIO
(4)	F	AÇORIANA	83	ANALF.	DONA DE CASA	MARIA NASCIMENTO
(5)	M	NEGRA	93	ANALF.	CARRETEIRO	JOSÉ DELFINO
(6)	F	NEGRA	83	PRIM. INC.	DONA DE CASA	MARIA DA ROSA
(7)	M	ITALIANA	70	PRIM. INC.	AGRICULTOR	JOÃO SORATO
(8)	M	POLONESA	40	PRIM. INCON.	AGRICULTOR	JOÃO JUNCOSKI
(9)	M	ITALIANA	82	PRIM. INC.	AGRICULTOR	PIETRO SARTOR
(10)	M	ESPAANHÓLA	42	PRIM. INC ¹¹⁴ .	FUNCIONÁRIO PÚBLICO	JOÃO ESPANHOL

¹¹⁴ Curso Primário incompleto.

Este trabalho foi digitado conforme o
Modelo de Dissertação do Programa de Pós-graduação em Ciências da Linguagem
da Universidade do Sul de Santa Catarina – UNISUL
desenvolvido pelo Prof. Dr. Fábio José Rauen.