



A CARNAVALIZAÇÃO NOS RITOS CULTURAIS POPULARES NO PIAUÍ¹

Francisco Laerte Juvêncio Magalhães²
Curso de Comunicação da Universidade Federal do Piauí - UFPI

Resumo: Este trabalho pretende refletir sobre um fenômeno da cultura popular da sociedade piauiense que se manifesta nos períodos eleitorais, que aqui denominamos “o mito da *porca*”. Trata-se de prática discursiva comum nos municípios piauienses em que após a apuração dos votos, partidários dos eleitos zombam dos candidatos derrotados e de seus aliados dizendo que eles foram *comidos pela porca*. Este trabalho é parte de uma produção maior que tem previsão de três artigos: 1) o primeiro apresenta as discursivas mais gerais do fenômeno em estudo; 2) o segundo discute a apropriação e reprocessamento da discursividade popular no nos produção enunciativa da mídia; 3) o terceiro faz uma abordagem de gênero. Para investigarmos esta prática discursiva da sociedade piauiense utilizamos autores como BAKHTIN (1999), LÉVI-STRAUSS (2004), GIRARDET (1987), BARTHES (1987), FAIRCLOUGH (2001) e PINTO (1999), além de tantas outras contribuições importantes.

Palavras-Chave: Porca, Carnavalização, Mito.

Introdução

Pretendemos com este trabalho fazer uma reflexão sobre um fenômeno da cultura popular piauiense que se manifesta no decorrer dos períodos eleitorais, que aqui denominamos “o mito da *porca*”. Trata-se de prática simbólica comum nos municípios piauienses em que, durante a eleição e, principalmente, logo após a apuração dos votos e a definição de ganhadores e perdedores, partidários dos eleitos zombam dos candidatos derrotados e de seus aliados dizendo que eles foram *comidos pela porca*. Picham muros, amplificam sistemas de som com reprodução do ronco de porcos, enfeitam porcas e levam à porta dos perdedores, enfim, promovem um verdadeiro carnaval para festejar a vitória de seus candidatos e gozar dos adversários. “*Esse riso é ambivalente: alegre e cheio de alvoroço, mas ao mesmo tempo burlador e sarcástico, nega e afirma, amortalha e ressuscita simultaneamente*” (BAKHTIN, 1999:10). As manifestações adquirem em alguns momentos caráter tão agressivo que, como

¹ Trabalho apresentado ao NP Comunicação de Pesquisa Empírica “TLC - Seminário dos Temas Livres em Comunicação”.

² Professor adjunto do Departamento de Comunicação da Universidade Federal do Piauí; Prof. Dr. em Comunicação e Cultura pela ECO/UFRJ; Coordenador do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Estratégias de Comunicação – NEPEC; Professor permanente do programa de Mestrado em Letras - Área de Concentração: Estudos de Linguagem da UFPI - E-mail: flaerte@terra.com.br.



consequência, têm resultado em mortes. Entendemos se tratar de uma narrativa calcada no imaginário popular e nos interessa observar o modo como esta narrativa ancora as práticas culturais e deste modo afeta o cotidiano das pessoas, seus projetos pessoais, suas lutas. Este mito está de tal modo arraigado na cultura do povo piauiense, que chega a ganhar materialidade como uma ameaça concreta aos sonhos de vitória dos candidatos nos pleitos eleitorais. Com toda a diversidade que a criatividade popular permite, os ritos são de certo modo conhecidos de todos, o que de certa maneira antecipa uma aceitação tácita das regras de ritualização. É, então, deste modo que buscamos refletir.

Este trabalho é parte de uma produção maior que deve se seguir à pesquisa resultando em três artigos: 1) o primeiro mais geral, tentando apresentar e discutir as linhas gerais do fenômeno em estudo; 2) o segundo, a presença desta prática cultural no espaço da mídia e os rituais míticos midiáticos; 3) por fim, a apresentação uma abordagem com referência ao gênero feminino, visto que o mito se manifesta pela ameaça da *porca*. Em nenhum momento e sob nenhum ponto de vista temos a pretensão de esgotar o tema e nem mesmo de revelar verdades absolutas sobre o assunto. Entendemos que estamos iniciando uma reflexão que pode trazer outros pesquisadores para neste campo vasto apresentarem outras reflexões, sob este ou outros pontos de vista. Consideramos que é um tema instigante porque mexe com aspectos da cultura de uma comunidade que acionam paixões e conectam-se com várias áreas do conhecimento: história, antropologia, sociologia, política, psicanálise etc., embora não pretendamos abordar sob todos estes aspectos.

Para verificarmos o fenômeno, entendemos que BAKHTIN (1999) tem uma contribuição importante visto que ele tem estudos muito interessantes sobre cultura popular, e certamente nos utilizaremos dos apontamentos deste autor em nossa análise. Por outro lado e, de um certo modo, seguindo a mesma linha de raciocínio, dentro de uma certa compreensão da formação da cultura popular brasileira e, mais especificamente, nordestina, trazemos à reflexão percepções muito interessantes de LÉVI-STRAUSS (2004), a partir de suas *Mitológicas*. Ainda na questão do *mito*, recorreremos também a GIRARDET (1987) e BARTHES (1987), além de tantas outras contribuições importantes.

A evanescência mítica



Consideramos mito nesta história “tudo o que escapa às formulações demonstrativas, tudo o que brota das profundezas secretas das potências oníricas e permanece de fato, relegado a uma zona de sombra, na qual bem raros são aqueles que ousam penetrar (GIRARDET, 1987: pág. 10).” Entendemos que nessa topologia se entrecruzam tradições da cultura popular medieval européia, imaginários fantásticos indígenas e, certamente, hábitos e crenças africanos.

Pensamos este fenômeno como um mito da cultura popular piauiense cuja narrativa se enquadra naquelas características que apontam certa dificuldade de se transpor para outras culturas certos mitos que, ao mesmo, tempo constituem e negam o mito originário, dado a sua identificação com o lugar em que ocorrem. Como diz Bakhtin (1999:37),

no caso do mito, intuímos o porquê dessa situação paradoxal: deve-se a relação irracional que prevalece entre as circunstâncias da criação, que são coletivas, e o regime individual do consumo. Os mitos não têm autor; a partir do momento em que são vistos como mitos, e qualquer que tenha sido sua origem real, só existem encarnados numa tradição.

Sabemos que esta narrativa não é da mesma ordem das narrativas míticas catalogadas por LÉVI-STRAUSS, em suas *Mitologias*, no interior da Amazônia. Tampouco é da ordem das lendas que constituem o imaginário popular brasileiro e que parecem ter origem na cultura do imigrante europeu. No entanto, não tem como negar as características do imponderável que vincula em estrutura profunda a alma do povo piauiense de modo que esta narrativa apareça em todo o Estado materializando-se em prática social nos rituais de comemoração das vitórias nos embates políticos. Por fim, como diz LÉVI-STRAUSS, (2004: 22),

na realidade, rejeitamos opiniões precipitadas sobre o que é e o que não é mítico, e reivindicamos para o nosso uso toda e qualquer manifestação da atividade mental ou social das populações estudadas que, durante a análise, se revelar capaz de completar um mito ou esclarecê-lo, mesmo que não constitua o sentido que os músicos dão ao termo, um acompanhamento “obrigatório”.

É no tecido de múltiplas percepções, nem sempre convergentes que buscamos compreender nosso objeto. Não cremos ser esta uma abordagem estável, nem pretendemos nos filiar a qualquer corrente que nos livre da controvérsia, este é um tema de fato que admite o debate e aceitamos esta possibilidade quando resolvemos trata-lo, ainda mais que percebemos num cenário de interseções culturais a manifestação de



matrizes diversas: as tradições festivas do povo em todos os tempos; as percepções da cotidianidade e os elementos da cena popular; os embates de toda ordem e, principalmente, os políticos; os modos de expressão e os rituais religiosos, em especial, os de tradição católica e, por fim, os modos de explicação do mundo por meio do fantástico. Isto nos afasta de pensar a manifestação de um mito particular para pensarmos em complexos esquemas de formulação da mitologia que se cristalizam ou se condensam nos ritos do mito em questão.

Assim, já nos elevamos da consideração de mitos particulares à de certos esquemas condutores que se ordenam sobre o mesmo eixo. (...) Os esquemas condutores se simplificam, se enriquecem ou se transformam. Cada um deles se torna origem de novos eixos, perpendiculares aos precedentes em outros planos, aos quais logo irão agarrar-se, por um duplo movimento prospectivo e retrospectivo, seqüências extraídas de mitos provenientes de populações mais remotas ou de mitos inicialmente descartáveis por parecerem inúteis ou impossíveis de interpretar, embora pertencentes a povos já considerados. À medida que a nebulosa se expande, portanto, seu núcleo se condensa e se organiza. Filamentos espaços se soldam, lacunas se preenchem, conexões se estabelecem, algo que se assemelha a uma ordem transparece sobre o caos. Como uma molécula germinal, seqüências ordenadas em grupos de transformações vêm agregar-se ao grupo inicial, reproduzindo-lhe a estrutura e as determinações. Nasce um corpo multidimensional, cuja organização é revelada nas partes centrais enquanto em sua periferia reina ainda a sua incerteza e a confusão. (LÉVI-STRAUSS, 2004:21)

Os movimentos sugeridos e as imagens apresentadas correspondem, em certa medida, ao labor da busca de elementos conectores do eixo da pesquisa às ocorrências periféricas e, ao mesmo tempo, aos fios diversos e dispersos das conexões analíticas, no processo mesmo de buscar compreender a lógica da cultura e os seus mitos como redefinição desta lógica. Cabe-nos não apenas considerar uma origem provável para a narrativa, mas, por condição mesma da constituição mítica, suas apropriações e diversidades narrativas. As localizações e as remissivas em que se transmutam ao sabor de cada narrador e de cada lugar em que se assenta a sua narração. É então como uma manifestação da cultura popular piauiense expressa num rito carnalizado que pensamos o mito da porca.

LÉVI-STRAUSS (2004) apresenta em suas *Mitológicas* várias narrativas míticas de povos indígenas sul-americanos sobre a origem do porco do mato. É bem possível que as tribos que habitavam esta faixa de terra e que foram dizimadas pelos colonizadores também tivessem suas versões. É certo que foram extintas, mas é certo também que houve tempo para o entrecruzamento das raças e das culturas a partir



daqueles descendentes que sobreviveram de um modo ou de outro ao extermínio. Imaginamos que a alma mítica do indígena possa ter contribuído de alguma maneira para a existência de alguns dos mitos que hoje povoam o imaginário piauiense.

Pensando a partir da carnavalização

Pretendemos agora apresentar o conceito de carnavalização, segundo BAKHTIN (1999), entendendo que este conceito nos ajuda a refletir a questão que se apresenta para nós como reveladora de um lugar de manifestação da miscigenação entre a cultura do colonizador europeu medieval com as outras culturas que participam da formação da sociedade brasileira e, por via de consequência, a sociedade piauiense, principalmente, as culturas africana e indígena.

Para BAKHTIN, assim numa interpretação muito pessoal e genérica, o modo carnavalesco de representação do mundo é dialógico: ele se manifesta em diálogo com os sentidos de um mundo oficial da igreja e do estado, contrapondo-se a eles com seus próprios sentidos. Por um lado, o mundo organizado segundo uma ordem, a ordem do circunspeto e de outro, a ausência completa de qualquer ordem. Não apenas a ausência, mas a sua negação. E esta negação se expressa através do riso e da visão carnavalizada do mundo.

O riso e a visão carnavalesca do mundo, que estão na base do grotesco, destroem a seriedade unilateral e as pretensões de significação incondicional e intemporal e liberam a consciência, o pensamento e a imaginação humana, que ficam assim disponíveis para o desenvolvimento de novas possibilidades (BAKHTIN, 1999:43).

Há, então uma ordem estabelecida como regras bem definidas que se apresenta como uma discursividade monológica e atua sobre o mundo no sentido da separação entre grupos, a visão carnavalesca do mundo nega esta ordem e propõe outro modo de percepção, o modo dialógico, que instaura a desordem ou a não ordem em seu lugar. Mas tudo é feito por um período de tempo e com rituais de festa. Amorim (2001:92) diz que

O carnaval analisado por BAKHTIN é a forma da cultura popular da Idade Média que, opondo-se a cultura oficial dogmática e monológica, anuncia a abertura que trará a Renascença. Abertura a *outros* mundos, abertura às diferentes línguas e aos diferentes linguajares, abertura, pois à pluralidade de pontos de vista, abertura à alteridade.



Evidentemente que, no rito da porca, cria-se esta cisão de um outro modo, mas com uma lógica bastante semelhante, sem querer enveredar pelo conceito de alteridade bem clara na interpretação de Amorim, percebe-se que, na própria representação da disputa, colocam-se subjetividades diferentes, antagônicas e que constituem como alteridades. E, nesse sentido, proposições de mundos diferentes, ao menos, supostamente. O que quer dizer que a festa de comemoração da vitória é a festa de demolição de um mundo e a construção de outro.

Experiência do cotidiano e transmutações míticas

Um dos traços mais fortes é o humor popular que utiliza principal personagem um suíno, espécie que ocupa lugar na vida cotidiana sob diversos aspectos: na culinária, nas múltiplas restrições religiosas e nas representações simbólicas, como designativo do que é sujo, torpe, obscuro.

Do ponto de vista da culinária, é indiscutível que o porco constitui-se em uma das iguarias com grande presença na mesa, em várias regiões do mundo. Em cenas de banquetes no cinema, por exemplo, a imagem do leitão assado rodeado de pratos e adornos aperitivos é lugar comum.

No que diz respeito às interdições no campo religioso podemos citar os adventistas de sétimo dia, mulçumanos e judeus. Embora haja na Bíblia, uma passagem em que milhares de porcos jogam-se no abismo possuídos por demônios (**O possesso e os porcos**, Marcos, Cap. 5 Ver. 1-20), nem todos os cristãos interditam a carne de porco como alimento, os católicos, por exemplo, não fazem qualquer restrição de caráter religioso.

A invenção de usar o porquinho como cofre é atribuída ao engenheiro francês, Sebastian la Pestre, no século XVII. Por esta versão, Pestre teria calculado que em dez anos uma porca pode produzir 6 milhões de filhotes e concluiu que este animal representaria bem a idéia de economizar. Mesmo com todo o avanço da tecnologia e da existência de modernos sistemas de cofre, simbolicamente, é o cofrinho em formato de porco que representa a poupança, a economia.

Há ainda informações sobre coincidências anatômicas entre suínos e humanos. Durante algum tempo circularam informações sobre pesquisas médicas no sentido de tentar transplantar órgãos de porco para humanos.



No interior do Nordeste, contam-se histórias de crianças devoradas por grandes porcas e até de porcas que se transformam em assombrações, como as das lendas que citamos anteriormente.

Dado que se trata de um animal cuja inserção nas sociedades se dá tão diversa e intensamente, em torno do qual giram tantas credices, é de se compreender como o imaginário popular apropria-se do seu universo mítico para produzir narrativas, as mais diferentes, inclusive míticas.

O mito da porca e as lendas piauienses

Dado a complexidade da temática e a exigüidade de espaço neste artigo, não devemos traçar um perfil mais aprofundado da formação da cultura piauiense, mas também não queremos deixar passar ao largo informações sobre um assunto que, ao final, nos parece tão caro como explicação da temática que ora abordamos. A sociedade piauiense, como toda a formação social da região nordeste, tem traços bastante fortes na atividade rural, principalmente, na agropecuária. Há relatos hoje em dia, embora bastante contraditados, de que criadores de gado, a partir do norte da Bahia, teriam instalado fazendas e dizimado índios em busca do litoral teriam, então ocupando e colonizando o que hoje constitui o estado do Piauí.

O processo de formação histórica da sociedade piauiense é marcado pela repressão e violência da colonização, da luta pela terra, da formação das famílias e do poder oligárquico e de uma massa de pobres, pela escravidão, pela economia pecuária e de subsistência, pelas lutas sociais como a batalha do rio Jenipapo, a Balaiada. (Dias, 2003: pág. 217).

O que nos interessa, então, é a definição deste cenário configurado pela ruralidade e pelas disputas de toda ordem, desde a luta pela sobrevivência das populações mais humildes à luta pelo poder político e as paixões viscerais que daí demandam. Talvez devesse ainda acrescentar como dado importante dentre os componentes sociais acima esboçados, a forte religiosidade do povo piauiense. Dado a formação multirracial, esta religiosidade é também sincrética, predominando o catolicismo. Este dado é necessário, mais adiante veremos, porque o caldo das manifestações religiosas permitem níveis e matizes diferenciados de práticas festivas e,



portanto, campos férteis para a fundação e a transmutação de crenças e expressões míticas. Neste cenário é que são encenados os rituais do mito da porca.

Pelo que temos verificado, este é um fenômeno tipicamente piauiense. Em nossas sondagens não obtivemos registro de ocorrências em outros estados brasileiros ou em outro país. Tivemos informações de relatos ocasionais em cidades maranhenses próximas à fronteira com o Piauí. Mas, segundo consta, esses não têm a mesma força que se manifesta em terras piauienses.

Nesse sentido, o mito ou os mitos originário(s) poderia(m) ser identificado(s) a partir do que se tem registro no interior do território piauiense como narrativas míticas. Pelo menos três lendas locais utilizam a porca como elemento central de suas narrativas: a *“Porca do dente de ouro”*, a *“Porca ruiva”* (MENDES, 2003) e a *“Porca Jáú”* (IBIAPINA, 1993).

Constituições narrativas do mito

Encontramos no decorrer da pesquisa pelo menos três versões, a partir das quais se cria um número infindável de outras histórias. Cada narrador acrescenta algo, localiza-a em lugar diverso, muda personagens. Vejamos a seguir:

1. Manu, um comerciante na cidade de Campo Maior, pela década de 60 do século passado, após ter perdido a eleição para vereador, observava em frente a sua casa, porcos que fuçavam restos do material da campanha eleitoral. Alguém que passava por ali, percebendo o estado de desolação de Manu, adverte em tom de galhofa, “cuidado Manu, senão a porca te come”. A história caiu no gosto popular e rapidinho espalhou-se pelo estado, principalmente porque foi adotado pela mídia. Colunistas e chargistas esbaldam-se de criatividade em épocas de eleição em cada rincão do estado do Piauí. Esta é a única versão que tem registro bibliográfico, foi publicada no livro *“Falem mal, mas falem de mim”* do jornalista Zózimo Tavares (1989:56), transcrevendo texto do também jornalista, José Lopes dos Santos.

2. Um político, também de Campo Maior, pela década de 50, teria planejado trocar urnas com votos legítimos por outras com votos falsos, sob as obscuridades. Deixou debaixo de uma moita próxima ao local onde as urnas verdadeiras eram guardadas. Mas, na hora marcada, ao chegar à moita para apanhar as urnas que lhe garantiriam a vitória,



viu que uma enorme porca havia espatifado todas as cédulas. Por conta disto, o tal político perdeu a eleição. Do mesmo modo que a versão anterior, a história tomou gosto nas rodas de conversa pela cidade e espalhou-se no imaginário popular.

3. O professor Joaquim Magalhães, natural de Piracuruca - Piauí, diz que nem uma das duas versões corresponde à verdade. Segundo o referido professor, a prática deriva do costume de disparar bacamartes ou ronqueiras nas festas religiosas que é depois adotado nas festas de vitórias políticas. Por ocasião de tais festas, os partidários do vitorioso utilizavam expressões como “hoje a porca vai roncar”, “hoje a porca vai comer”. Para o professor, o ronco do bacamarte ou da ronqueira era associado por imitação ao ronco da porca. Daí, a expressão “a porca vai comer” foi aos poucos se transmutando para o modo como é utilizada atualmente. A variedade demonstra e reafirma a riqueza do mito.

Não queremos, a princípio, apontar qual destas versões nos parece mais plausível, mesmo porque não é isto que nos interessa, no entanto, devemos esclarecer que os dados coletados na pesquisa negam completamente a primeira versão. Levantando a situação vivida pelo referido político, verificamos que, na verdade, ele foi motivo de chacota, por ocasião da confirmação de sua derrota na campanha para vereador de campo maior, em que seus adversários utilizaram a porca como o tendo comido. Contam contemporâneos seus que, confirmada a derrota, levaram até sua porta uma porca envolvida com por um pano onde estava escrito “Manu, cheguei, vim para te comer”. Por conta disto Manu teria reagido, servindo de motivo de riso para a cidade inteira.

Das três narrativas principais sobre o fenômeno da porca, a primeira, a que trata sobre o comerciante de Campo maior, conhecido como Manu, não pode ser de modo algum a origem do mito porque o que ocorreu com Manu é que ele foi vítima do ritual. Na verdade, o que chamou a atenção da cidade é que Manu reagiu quando botaram, na sua porta, uma porca envolvida com um pano com a inscrição “Manu, cheguei. Vim para te comer”. Por conta de sua reação mal humorada tornou-se referência nesta história. O que verificamos é que esta prática cultural, este rito eleitoral que leva o povo à praça pública para celebrar a vitória de seus candidatos e para achincalhar os derrotados, é anterior à candidatura de Manu e, quem sabe, ao próprio Manu. Inclusive, outro vereador da cidade, conhecido como Marrudo, Raimundo Soares Marrudo, consta que fazia sua campanha apelando aos eleitores que não deixassem que a porca o

comesse. Aliás, é bom esclarecer o seguinte: no texto de Zózimo Tavares, transcrito de José Lopes do Santos, o nome do personagem é Manuca. Ocorre que Manuca era vereador em Campo Maior à época em que Manu, um migrante cearense, comerciante na conhecida Rua dos Pubeiros, hoje, Capitão Manuel Félix, se candidatou, perdeu a eleição e foi motivo da zombaria. Manuca também era comerciante, tinha uma loja de móveis e se apresentava, dizem, como jornalista embora nunca houvesse escrito coisa alguma. Não encontramos registro na referida cidade sobre a segunda versão, até porque a narrativa oral que se conhece não nomeia o político protagonista, dificultando qualquer identificação.

A segunda versão põe em pauta uma questão que faz fronteira como a primeira quanto ao caráter da porca como narrativa mítica: enquanto na história sobre Manu, mesmo a que é conhecida, a porca aparece como uma ameaça de come-lo após ter perdido a eleição. Neste caso, é porque o candidato perde a eleição que ele é comido. Na história do político que esconde as urnas com votos falsos e estes votos são comidos por uma porca e, por isto, ele perde a eleição, a porca é a causa de sua derrota. Na primeira, o caráter da porca é punitivo: o candidato que perde a eleição a porca come. Na segunda, o caráter é preventivo: a porca come os votos e por isto ele perde a eleição.

No que toca à terceira narrativa, a que apresenta como origem expressões populares referentes ao barulho da roqueira ou do bacamarte, do tipo “hoje a porca vai roncar, hoje a porca vai comer”, defendida pelo professor Joaquim Magalhães, há outros registros no interior da região Nordeste que dão credibilidade a esta versão. O dicionário apresenta o verbete como roqueira. Trata-se de um “pequeno canhão, que também atirava pedras, usado pelos holandeses no Nordeste do Brasil para armar suas embarcações”. O Houaiss dá também a acepção da roqueira que é como o povo refere-se a um “artefato pirotécnico que dispara com grande estampido; roqueira [É constituído por um pedaço de cano grosso, com uma das extremidades vedada, carregado com pólvora, enterrado parcialmente e deflagrado quando se lhe acende o estopim.]” Há uma letra de música em que aparece expressão semelhante, só que se refere não à ronqueira, mas a um outro tipo de arma conhecida como reiúna e diz “a reiúna vai roncar/no terreiro da fazenda/ eu quero todo mundo lá/no terreiro da fazenda(...). Noutra música de Jorge de Altino e Lindolfo Barbosa, interpretada pelo Trio Nordestino sobre São João em Caruaru, Pernambuco, o bacamarte e a ronqueira são citados como parte da festa. O título da música é “Capital do Forró”, descreve os preparativos para a uma festa junina em Caruaru, “Quem nunca foi já ouviu falar/se você for vai gostar/ quem já foi



volta sempre lá/pra dançar forró no arraia/trinta dias antes do São João/ as ruas já estão enfeitadas/já tem milho verde na feira/a terra de brejo é molhada/o *velho carrega o bacamarte/o menino concerta a ronqueira/a* moça faz o vestido novo/a velha atíça a fogueira (...).”

Mas há uma história contada pelo historiador maranhense, radicado em Teresina, Piauí, professor Fonseca Neto onde tais equipamentos já aparecem na comemoração de evento político num episódio ocorrido na cidade de Passagem Franca, Maranhão. Fonseca Neto conta como foi a posse e a saída do cargo de prefeita de Izabel Christina Soares Porto, conhecida como Izá, interventora de 09 de 01. a 04.03.1946, no referido município maranhense:

“tomou posse no cargo sob o fogo cerrado de ‘*ronqueiras e bacamartes*’, mas que ao deixá-lo para o adversário Germano, o foguetório foi redobrado, ‘no caminho da Prefeitura pra nossa casa, havia uma ronqueira explodindo em quase todo canto de calçada, e mais nas imediações da casa do João Antonio, dos adversários mais de papai”.

Pensamos que as duas situações, em que se narra o uso da ronqueira como pirotecnia, tanto em festas juninas, que são essencialmente festas de motivação religiosa, quanto comemoração de vitória política, reforça a terceira versão com um caráter de grande solidez e pertinência histórica.

O mito da porca carnalizado

No nosso entendimento, o rito da porca apresenta traços das manifestações populares da Europa medieval que tem como fundo o humor, o riso em praça pública se realiza por insultos aos candidatos perdedores e a proclamação dos vencedores. O mito se apresenta através de narrativas que sofrem variações como vimos, mas que mantém uma lógica de sentido e de um rito que também pode se modificar em pontos não essenciais de acordo com o tempo e o lugar de sua manifestação. Deste modo, o grupo, vinculado ao candidato vencedor, pode, por escárnio ao grupo perdedor, recorrer à pichação de muros nas proximidades das residências de apoiadores e/ou de candidatos derrotados, pode apelar para serviço de amplificação de som em que o ronco de uma porca é reproduzido ou, ainda, pode conduzir uma porca à porta de quem está sendo o alvo da zombaria. Enfim, o que interessa é que de um modo ou de outro o insulto provoca o riso geral como parte das comemorações pela vitória de um candidato. E aí,



não importa se o candidato é uma autoridade de qualquer ordem e se o grupo vitorioso é formado por populares, nesse sentido, se cristaliza a carnavalização do mito porque o humor desqualifica e desconstrói qualquer assimetria social ou política à revelia da ordem estatal.

Diferentemente das festas oficiais das igrejas e do Estado que têm por finalidade a consagração da desigualdade, “devemos assinalar especialmente o caráter utópico e o valor de concepção do mundo desse riso, dirigido contra toda superioridade (BAKHTIN, 1999:11).” É evidente que numa manifestação que consagra a vitória contra a derrota, quase nunca o candidato ganhador é originário das camadas populares, e, como vitorioso, não tem sua imagem naquele momento desconstruída. Porém, duas coisas são necessárias que se apresentem: estamos falando de traços da cultura medieval e nunca de sua exata reprodução. Depois, o ganhador de hoje pode ser o perdedor no futuro e assim, em sua vitória se embute a corrosão do rito e do riso. O corpo social, ou melhor, o corpo popular é ambivalente, no resultado da disputa eleitoral, este corpo se biparte: um que ganha e o outro que perde: um devora o outro. ‘Uma das tendências fundamentais da imagem grotesca do corpo consiste em exhibir dois corpos em um: um que dá a vida e desaparece e outro que é concebido, produzido e lançado ao mundo (BAKHTIN, 1999:23).’ O corpo social ao mesmo tempo comemora a vitória e zomba da sua derrota. Cada um dos candidatos e cada um dos seus partidários formam o mesmo corpo popular. A festa é a mesma, o que difere é o lugar que cada grupo de pessoas ocupa no ritual da disputa, no pacto do jogo eleitoral.

Dentre os traços que identificamos está, por exemplo, o caso das epopéias paródicas da Idade Média que põem em cena animais, bufões, malandros e tolos; elementos da epopéia heróica. Ora, é só verificar com cuidado os modos de representação da vitória nos embates eleitorais piauienses para se detectar elementos muito próximos, embora não exatamente iguais. O candidato vitorioso assume um certo tipo do herói épico que galga a vitória apesar de todas as intempéries que se lhes impõem. Sua aclamação é, por um momento, rodeada das figuras dos bufões, tolos etc. etc. E a porca entra em cena como um personagem mítico que antes fora uma ameaça ao vencedor e que funciona para devorar o perdedor que sobra na festa. As grosserias e o escárnio, além de outros modos de expressões grotescas que participam dos ritos da porca, parecem-nos também traços bastantes consistentes. Sem contar que a porca come o candidato derrotado num tempo de festas pela vitória, o que simboliza, de certa maneira, uma espécie de banquete.



Conclusões

Nossas conclusões são, digamos, provisórias. São tantos os elementos culturais na riqueza das manifestações populares na topologia da cena pesquisada que o que fazemos, na verdade, é muito mais apresentar elementos para uma reflexão e para o debate do que mesmo concluir algo.

Sem dúvida que a forte religiosidade do povo produz liames intersticiais no tecido cultural e o sincretismo característico da formação social brasileira ampara e explica a riqueza deste tipo de narrativa. Neste cenário, as lendas ocupam lugar no imaginário popular trazendo à cena deformações de figuras e outros elementos do cotidiano onde se operam todo tipo de metamorfose: pessoas se transformam em animais, animais em pessoas, sombras e outras indeterminações ameaçam a segurança e a paz dos viventes.

Os ritos e os mitos são atualizados e servem para representar alegoricamente situações em que se confrontam poderes, pessoas e se resolvem naquilo que o povo tem de mais seu e inusurpável que é o riso e a festa com todas as ambivalências que cenários e cenas possibilitam. A porca come o político, mas só simbolicamente, o rito reconhece que o político comido poderá retornar para novamente fazer parte da festa ganhando ou perdendo. Neste sentido, entendemos que a memória social que forma a base da cultura como prática atravessa as diversas gerações a despeito de ser ou não percebida, transita de um lugar a outro, de um tempo a outro se atualizando e sofrendo influências das diversas interpenetração de outras fontes culturais, principalmente, através das composições de mestiçagens sem, no entanto, perder as suas características essenciais. Esta transitividade funciona como uma espécie de estrutura profunda, cimentando as práticas sociais em superfície. As diversas formas de apresentar ou representar o mito através das narrativas são modos de atualização que se constituem transitoriamente, a cada dia e em cada lugar novas construções estão surgindo. No entanto, contrariamente ao que lhe é transitório, efêmero, passageiro, se impõe transitivamente a memória mais profunda da cultura constituindo uma lógica narrativa que só se revela na observação atenta da análise e da pesquisa (MAGALHÃES, 1999).

A porca devora o político derrotado como promessa de sua purgação e tudo. Neste sentido, não cabe a quem é motivo da gozação se zangar ou retrucar, pois tudo está previsto nas regras do rito. Ao mesmo tempo, a porca funciona como narrativa



alegórica que reproduz a imagem do senso comum, à medida que come o candidato derrotado, que é um rejeito da eleição, aquilo que a sociedade não consome. Esta é a imagem da porca ou do porco, se quisermos; aquele que come as sobras, os rejeitos da mesa. Em contraponto, a porca é também um fascínio porque não come o vitorioso, mas oferece a ele suas tetas e, conseqüentemente, sua cama no lamaçal.

Do mesmo modo que o mito é apropriado individualmente e é ritualizado socialmente, podemos entender porque ele é explicado em diferentes regiões do Estado como tendo se originado ali: encontram-se situações e os nomes de políticos locais, embora a narrativa, em essência seja a mesma. Este é um traço tipicamente cultural. É sabido que em alguns casos, como o João Grilo, por exemplo, há notícia de personagens semelhantes na cultura espanhola e árabe. A rigor, a porca não tem partido e nem preferência social, racial ou religiosa. Qualquer um que for derrotado ela come. Portanto, o constrangimento durante o processo funciona como uma pressão para os candidatos e uma ameaça usada de parte a parte. Aliás, a ambivalência é uma marca deste mito: comer é um conceito que transita da mesa à cama. Não é à-toa que numa eleição para prefeitura de Teresina (1992), os candidatos a prefeito, Jesualdo Cavalcante e a vice, Alcenor Almeida, derrotados na eleição, tiveram seus nomes pichados em muros da cidade depois do pleito, com dizeres erotizados: “*A porca fez amor com Jesualdo e Alcenor*”. A fábula erotizada tem campo vasto no inconsciente coletivo, como de resto, o humor que relexicaliza o mito, segundo a picardia da criatividade popular. A riqueza criativa se apresenta, a cada período eleitoral, uma das últimas criações denomina o candidato “competente”, aquele que compete, compete e nunca se elege, de chiclete de porca: a porca não o engole, apenas mastiga, mastiga e depois retira da boca e guarda para a próxima eleição.

Referências

- AMORIM, Marília. *O Pesquisador e Seu Outro – BAKHTIN nas ciências sociais*. São Paulo: Musa, 2001. 304pp.
- AUTHIER-REVUZ, Jackeline. Heterogeneidade(s) enunciativa(s). *Cadernos de Estudos de Linguística*, Campinas, n. 19, p. 25-42, jul./dez. 1990.
- _____. Heterogenéité montrée et heterogenéité constitutive: elements pour une
- BAKTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. 4. ed. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec; Brasília: EUNB, 1999. 419p.
- _____. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. 421 p.
- _____. approche de l'autre des discours. *Revue de Linguistique*, Paris, n. 26, p. 91-151, 1982.



- _____. [Volochínov]. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 7. ed. São Paulo: Hucitec, 1995. 197 p.
- _____. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense, 1981. 275 p.
- _____. *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*. São Paulo: UNESP/Hucitec, 1993. 439 p.
- BARTHES, Roland. *Mitologias*. São Paulo: Difel, 1987. 180p.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Civilização e Cultura: pesquisas e notas de etnografia geral*. São Paulo: Global, 2004. 726p.
- DIAS, Claudete Maria Miranda. O Piauí que o Brasil não vê: história, arte e cultura In: SANTANA, r. n. Monteiro (org.) *Apontamentos para a história cultural do Piauí*. Pág. 215-238. Teresina: Fundapi, 2003. 486p.
- FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1995. 239 p.
- _____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. 408 p.
- GIRARDET, Raoul. *Mitos e Mitologias Políticas*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. 192p.
- IBIAPINA, João Nonon de Moura Fontes. *Crendices, superstições e curiosidades verídicas no Piauí*. Teresina: FCMC, 1993 140p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*(mitológicas v.1). Trad.: Beatriz Perrone - Moisés. São Paulo: Cozac & Naify, 2004. 442p.
- _____. *Do mel às cinzas* (mitológicas v.2). Trad.: Carlos Eugênio Marcondes de Moura e Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cozac Naify, 2004. 500p.
- MAGALHÃES, Laerte. *O transitivo e o transitório no fantástico show de Truman* - Revista Comunicação e Cultura ECO/UFRJ, nº 4 V. 4 53:62, 1999. Artigo.
- MENDES, Maria Cecília. As lendas do Piauí In: SANTANA, r. n. Monteiro (org.) *Apontamentos para a história cultural do Piauí*. Pág. 95-106. Teresina: Fundapi, 2003. 486p.
- TAVARES, Zózimo. *Falem mal, mas falem de mim*. Teresina: 1989. 80p.