

TRAVESSIA

revista do migrante

Publicação do CEM - Ano XI, número 31, Maio - Agosto / 98

ISSN 0103-5576

FESTAS



TRAVESSIA

Revista do Migrante

CEM - Centro de Estudos Migratórios (Federação dos CEMs J.B.Scalabrini)

Publicação quadrimestral, voltada ao estudo e divulgação da realidade do migrante a partir dos diferentes ramos do conhecimento: social, político, econômico, educacional, cultural, etc.

Diretor

Sidney da Silva

Editores

Dirceu Cutti

Sidnei M. Dornelas

Jornalista Responsável

Antonio Garcia Peres (MtB 3081)

Conselho Editorial

Carlos B. Vainer

Dulce Baptista

Francisco Nunes

Heinz Dieter Heidemann

Helion Póvoa Neto

José G. Baccarin

José Guilherme C. Magnani

José J. Gebara

Luiz Bassegio

Marilda A. Menezes

Oswaldo M.S. Truzzi

Teresa Sales

Wanderluce P. Bison

Conselho Consultivo

Alfredo J. Gonçalves

Cláudio Ambrozio

Edgard Malagodi

Ermínia Maricato

Marília P. Sposito

Milton Schwantes

Capa

Arte: 2M Criação e Produção Gráfica Ltda

Fotos: Paulo Lima e Arquivo Pastoral/Latinos

Editoração Eletrônica

Dirceu Cutti

Impressão

Gráfica e Editora Peres Ltda - Fone:(011)7209.13.87

Endereço para Correspondência

Rua Vasco Pereira, 55 - Liberdade

01514-030 São Paulo/SP - Brasil

Fone: (011)278.6227 - Fax: (011)278.2284

E-Mail: cemsp@cidadanet.org.br

<http://www.scalabrini.org>

ÍNDICE

SENTIDOS DA FESTA À BRASILEIRA

Rita de Cássia Amaral.....05

É DIA DE FESTA NO RIO CURUPI

Antonella M. I. Tassinari.....09

A ROMARIA DO DIVINO PAI ETERNO

Silvana Nascimento.....13

FESTA NO CERRADO

Rossvelt José Santos.....17

FESTAS AROUQUENSES NO RIO DE JANEIRO: REINVENTANDO TRADIÇÕES

Artur Nunes Gomes.....22

A FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO ENTRE OS AÇORIANOS DE SÃO PAULO

Gustavo Adolfo P. Daltro Santos.....26

CRÔNICA

FESTA "GAÚCHA" NOS GERAIS DA BAHIA

Rogério Haesbaert.....31

FESTAS DE MIGRANTES

Arouquenses no Rio de Janeiro, açorianos na capital paulista, romeiros de Goiás, gaúchos em Minas Gerais, karipunas do Amapá, descendentes de italianos em São Paulo e de alemães em Blumenau - que laços poderiam existir entre personagens e cenários tão dispares? Para estar numa revista como *Travessia* no mínimo devem ser migrantes.

E são, em maior ou menor escala: uns, no sentido pleno e técnico do termo, na medida em que se deslocaram de seu ponto de origem em busca de outra inserção, o que implica profundas mudanças nos planos do trabalho, da moradia, das relações, da cultura. Para outros, o deslocamento é apenas sazonal ou até mesmo ritual, por ocasião de uma data particular, quando deixam suas casas em direção a algum centro de peregrinação, culto e festa.

Festa: é disto mesmo que trata o número 31 da revista. Todos festejam: uns, para lembrar antigos costumes, agora deslocados no novo ambiente; outros celebram justamente as atuais condições; outros, ainda, reinventam tradições que apenas evocam costumes de seus maiores.

*Os processos migratórios, como os sucessivos números de *Travessia* vêm mostrando, ao longo de seus dez anos de atividade, constituem fenômeno complexo, não redutível a este ou aquele aspecto - econômico, social, ou outro - por mais determinante que possa parecer. Multifacetado, envolve um tipo especial de experiência humana em que a celebração ritualizada e periódica entra como parte constitutiva.*

A festa realiza e sintetiza, no plano do simbólico, situações e aspectos já existentes no cotidiano mas que, por encontrarem-se diluídos no fluxo da vida diária, perdem seu poder evocativo. Assim, de tempos em tempos, é preciso recontar as mesmas velhas histórias, repetir certos gestos, rir ou chorar, prometer ou agradecer, de forma singela ou solene, mas sempre pública. É o que os migrantes fazem em suas festas e o que este número da revista procura, em parte, mostrar.

José Guilherme Cantor Magnani

DESEJA ADQUIRIR

TRAVESSIA - Revista do Migrante?

*É fácil assinar a Revista TRAVESSIA
É possível adquirir números avulsos
E ainda há tempo para montar a coleção*

Veja como proceder

Observe, ao lado, a relação dos números publicados;
Veja abaixo as opções para assinatura e aquisição de números avulsos;
Escolha o que deseja receber;
Faça você mesmo as contas - (as despesas postais, via impresso, são por nossa conta);
Efetue o pedido mediante pagamento.

Formas de Pagamento

Escolha a opção que lhe facilita mais:

- a) *Cheque nominal à Pia Soc. dos Miss. de S. Carlos*
- b) *Depósito bancário nominal à Pia Soc. dos Miss. de S. Carlos; Banco Bradesco; Agência Tabatinguera nº 0515-0; conta corrente nº 23083-9 e envie-nos cópia do comprovante do depósito.*
- c) *Vale Postal em nome de Centro de Estudos Migratórios, endereçado à Agência de Correio Praça João Mendes-SP, código nº 72902302.*

Valor da Assinatura

- () Ass. válida por 1 ano..... R\$ 15,00
- () Ass. válida por 2 anos..... R\$ 25,00
- () Ass. válida por 3 anos..... R\$ 35,00

Números Avulsos

- Exemplares do nº 1 ao 7.....R\$ 1,00
- Demais exemplares: Nº avulso.....R\$ 5,00
- Quantidade.....R\$ 4,00
- Coleção Completa.....R\$ 80,00

Nosso Endereço

Rua Vasco Pereira, 55 Liberdade CEP:01514-030 São Paulo/SP - Brasil
Fone: (011)278.6227 Fax: (011)278.2284
E-Mail: cemsp@cidadanet.org.br
<http://www.scalabrini.org>

CONFIRA A RELAÇÃO DOS NÚMEROS PUBLICADOS

- 01 - Sazonais
- 02 - Cidade
- 03 - Fronteira Agrícola
- 04 - Violência
- 05 - Voto
- 06 - Barragens
- 07 - Cultura
- 08 - Trabalho
- 09 - Família
- 10 - Religião e Religiosidades
- 11 - Estrangeiros
- 12 - Educação
- 13 - Pena de Morte
- 14 - Migrar e Morar
- 15 - Tempo e Espaço
- 16 - Desemprego e Subemprego
- 17 - Imagens
- 18 - Novas Tecnologias
- 19 - Identidades
- 20 - Saúde
- 21 - Emigração
- 22 - Retorno
- 23 - Metrôpole
- 24 - Índios e Territórios
- 25 - Deslocamentos Compulsórios
& Restrições à Migração
- 26 - Mulher Migrante
- 27 - Nomadismos
- 28 - Meio Ambiente
- 29 - Albergue
- 30 - Clandestinidade
- 31 - Festas

SENTIDOS DA FESTA À BRASILEIRA

Rita de Cássia Amaral*

Foto: Arquivo Pastoral dos Latinos



Frequentemente ouvimos dizer que “no Brasil tudo acaba em festa”. Esta associação entre o caráter brasileiro e a festa deixa transparecer a percepção de uma certa displicência, “alienação” e descaso com as normas e a ordem, imediatamente referidas ao Carnaval (notadamente um tempo em que se supõe ser possível quebrar ou subverter regras) e às inúmeras outras festas que acontecem no país. Tanto dentro do Brasil, como no exterior, somos considerados o “país do Carnaval” (e o dicionário registra que a palavra carnaval também significa “confusão, desordem, trapalhada”) e da alegre irresponsabilidade, o que implica o impulso para festejar como definidor da imagem internacional e da auto-imagem brasileira, sendo, portanto, um traço distintivo da

identidade nacional. “O Brasil”, teria afirmado o presidente da França Charles de Gaulle, “*não é um país sério*”. Mas será que festejar se opõe à responsabilidade e à consciência social? À cidadania? Ao enfrentamento de problemas?¹

A festa é, de fato, um marcante elemento constitutivo do modo de vida brasileiro (Del Priore, 1994). Se muita coisa “acaba em festa”, muita coisa também começa por ela (Magnani, 1984). Portanto, a festa não pode ser vista, pelo menos no Brasil, como mera fruição, divertimento ou “válvula de escape” para as tensões acumuladas na vida cotidiana, embora também o sejam. Afinal, não devemos esquecer que as inúmeras festas brasileiras acontecem com fundamentos diferentes para os vários grupos que as promovem. É preciso, então, com-

preender de que festa se está falando, como é produzida e com que finalidade. E, mais ainda, qual o significado dela para os que a produzem e para o povo brasileiro em geral que, de fato, quantitativamente, realiza muitas festas, conforme se pode notar nos inúmeros calendários das Secretarias de Cultura e de Turismo dos estados e municípios brasileiros (Amaral, 1998).

AS MEDIAÇÕES DA FESTA NA HISTÓRIA BRASILEIRA

Historicamente, as festas cumpriram (e cumprem, ainda hoje), um papel essencial na cultura brasileira. Desde o período colonial ela foi importante elemento na construção da sociabilidade (Del Priore, 1994), facilitando, através das múltiplas leituras

dos símbolos que nela eram inseridos, não apenas a integração entre portugueses e índios (os jesuítas usaram, muitas vezes, o interesse dos índios pelas festas religiosas para atraí-los e estabelecer contatos com objetivos de catequese) e, mais tarde os negros e outros grupos, como o estabelecimento do que se pode chamar de o “pacto cultural brasileiro”.

Vivendo num ambiente desconhecido e de constante enfrentamento de adversidades, os novos habitantes do Brasil tinham nas festas, principalmente as religiosas, um momento de descanso, devoção, lazer e renovação do ânimo e das esperanças, além da afirmação de seus valores, mesmo distantes de sua terra natal. Também como modo de “amenizar” a escravidão as festas foram importantes, pois delas também os negros participavam, num de seus raros momentos de “liberdade” no cotidiano de cativo pois, além da participação de todos nas festas religiosas ser um preceito bíblico (Deuteronômio, 16:14), a população brasileira, à época, era reduzida e as festas necessitam muita gente não apenas para produzi-las como para desfrutá-las e dar-lhes feições comemorativas.

Juntamente com a religiosidade, da qual elas não se separam, as festas parecem ter sido um dos fortes elementos de mediação entre as diferentes culturas que povoaram o Brasil e que deram origem à cultura nacional. Nelas, negros, índios e brancos se uniam para vivenciar, num momento fora do trabalho cotidiano e dos olhos vigilantes da Coroa, a alegria, a música, os símbolos de múltiplas leituras, a distribuição de comidas trabalhosas e, principalmente, um momento de relativização da ordem estabelecida, simbolizado através das fantasias e dos acontecimentos das festas. Talvez por isso, o festejar colonial tenha sido constante, a ponto de as festas se incorporarem à cultura brasileira como linguagem favorita, para a qual se traduzem os reais valores do povo. Tudo era motivo para festas e as narrativas dos viajantes, assombrados com seu fausto e frequência expressa o estranhamento diante da bricolagem de que elas se constituíam, resultado dos múltiplos sentidos postos em contato, múltiplas estéticas e diferentes representações em jogo nestes momentos.

Tomas Ewbank, um viajante norte-americano em visita ao Brasil, narrava, no anos de 1856:

“As ruas são varridas e cobertas de folhas, as fachadas das casas são enfeitadas de flores e bordados, mulheres e crianças amontoam-se às janelas, os habitantes rurais acorrem ao espetáculo e à sua espera formam-se por toda a parte grupos de ambos os sexos. Finalmente aparecem estátuas em tamanho natural e pintadas ao vivo, colocadas sobre estrados e carregadas em triunfo aos ombros dos homens, em meio a uma turba de autoridades, com os mais diversos trajes. Pontífices mitrados, com caudas das vestes seguras por pajens, passam por debaixo de pálios, acompanhados por magistrados civis e escoltados por batalhões de soldados, tudo precedido e seguido por coortes de padres, frades, irmãos leigos, acólitos, com bandas de música, bandeiras, fachos, turibulos, mastros, etc., enquanto da confusa massa de espectadores emergem em surdina observações reverentes ou profanas, à medida que cada divindade de madeira desfila levada por ombros suados” (...) “As festas e as procissões constituem os principais esportes e passatempo do povo, e neles os próprios santos saem de seus santuários, juntamente com os padres e a multidão, participam dos folguedos gerais. Não levar tais fatos em consideração seria omitir os atos mais populares e esquecer os protagonistas favoritos do drama nacional” (Ewbank, 1976 L18/19).

As festas eram, como em geral o são ainda hoje, patrocinadas pela população. A Igreja Católica pedia a cada habitante, fosse ele nobre, mendigo ou escravo, que doasse dinheiro ou prendas para as festas dos santos. Pedia (e obrigava) que todos participassem, apresentando danças, alegorias, bandeiras, etc. nas procissões em homenagem aos santos. Com isso, a organização para a festa pôde ser aprendida ao mesmo tempo em que os diferentes segmentos sociais iam encontrando brechas para inclusões de seus símbolos nelas. Deste modo, as diferentes culturas que se encontravam no Brasil foram introduzindo elementos nas festas religiosas, como música, danças, símbolos religiosos, que acabaram se incorporando definitivamente a

elas. As festas do Divino Espírito Santo, de Nossa Senhora do Rosário, o bumba-meu-boi de São João, os Tambores de Crioula, Reisados, as festas juninas, o Saruê, os Caboclinhos, os afoxés, os círios e todas as manifestações festivas brasileiras estão plenas de contribuições dos grupos que participaram da construção da cultura brasileira. Assim, a ampla adesão popular às festas e a presença nela de todos os segmentos sociais e raciais, deixou suas marcas na cultura brasileira, reconhecíveis ainda hoje, especialmente como modo de expressão (e em alguns casos até mesmo de ação) popular. E a cada ano vão sendo acrescidos novos elementos ao patrimônio festivo nacional, a partir dos novos grupos que chegam ou se formam e que estabelecem modos próprios de festejar (Amaral, 1996). Dito que a festa no Brasil é histórica e constitutiva de nossa cultura, resta ainda a pergunta: por que se festeja?

POR QUE FESTA?

De acordo com dois dos principais e antagônicos modelos teóricos das Ciências Sociais sobre a Festa, ela é a experimentação momentânea da sociedade sem regras, livre de um dado modo de organização, tendo a função de reiterar ou de negar o modo pelo qual uma sociedade se organiza num dado momento histórico, através da dissolução temporária que o desregramento permite. Ela reiteraria (Durkheim, 1968) a organização social ao tornar perceptível a imprescindibilidade das regras limitadoras a fim de que a sociedade não se dissolva no caos e anomia da qual a festa costuma ser o exemplo. Ou, por outro lado, “negaria” (Caillois, 1950) esta mesma organização através do desregramento, para afirmar a utopia da sociedade ideal, nova, na qual a alegria e a interação total com a própria natureza humana, sejam o modelo do viver pleno e feliz. A utopia do retorno ao Paraíso primordial.

É preciso, entretanto, levar em consideração que ambos os modelos teóricos foram construídos tomando como referência as festas das sociedades “simples”, nas quais a adesão a valores culturais pode se dar de modo um pouco mais homogêneo que numa sociedade “complexa”, onde os vários grupos coexistentes defendem va-

lores próprios, exclusivos e até mesmo antagonísticos muitas vezes, tornando mais difícil pensarmos que as festas de uma sociedade intensamente pluricultural possam “negar” ou “afirmar” um conjunto de valores estabelecidos e partilhados por todos. É necessário considerar ainda que a festa, na sociedade complexa, não é (e nem pode ser) totalmente desregrada como se imagina em tais teorias, algumas sendo até mesmo, pelo contrário, extremamente reguladas, em geral pela tradição ou pelos preceitos e fundamentos religiosos, como é o caso do Círio de Nazaré (PA), das festas do Divino Espírito Santo (que acontecem em todo o Brasil) e da Festa do Peão Boiadeiro de Barretos (SP) entre muitas outras. Além disso, numa sociedade de massas, qualquer evento é partilhado por milhares de pessoas, e um desregramento radical poderia levar à explosão da violência, como aponta René Girard (1990) em *A Violência e o Sagrado*. Para Girard, a festa também significa a destruição das diferenças entre os indivíduos, e ele as associa à violência e ao conflito, pois são as diferenças que mantêm a ordem. Na festa, ao diluírem-se as diferenças, destruindo as regras que separam, a violência se encontra sempre latente.

FESTA “À BRASILEIRA”

A análise da maioria das festas brasileiras induz à conclusão de que elas (ou talvez seja mesmo possível estender esta afirmação às festas dos países em desenvolvimento, onde as regras sociais se encontram também em efervescente transformação) constituem um modelo intermediário entre os dois citados, exercendo simultaneamente o papel de negar e reiterar o modo como a sociedade se organiza justamente selecionando, através da inclusão e exclusão, pela vontade popular do que deve ou não estar presente nela, o que deve ser lembrado e o que deve ser relegado ao esquecimento; o que deve ser transformado e o que não deve. Ao se apresentarem como mediação privilegiada entre dimensões e estruturas várias, unindo o passado ao presente, o presente ao futuro, a vida e a morte (nas festas comemorativas de eventos históricos, por exemplo), o sagrado e o profano, a fantasia e a realidade, o simbó-

lico e o concreto, os mitos e a história, o local e o global, a natureza e a cultura entre muitas outras, as festas constituem um evento transcendente, um mundo ideal, sem tempo nem espaço, onde a imaginação tudo pode engendrar, transformar, refazer. Diante do “dilema brasileiro”, apontado por Roberto Da Matta (1978) - a dificuldade de escolher entre opostos, e sempre “escolher-não-escolher” -, a festa se mostra como solução simbólica pois, ao unir o ser ao não-ser, através da realização de todas as utopias ainda que por breves períodos, “coloca em cena”, por meio de seus aspectos mais dramatizados, projetos coletivos e individuais, concretiza sonhos, anseios e fantasias, ao mesmo tempo em que, longe de constituir um fenômeno alienante, separado e distante da vida real, volta-se também à resolução de problemas reais, através da organização dos grupos em nível local, visando por exemplo, angariar fundos para a construção de escolas, asilos, creches, igrejas, fundos de auxílio às pessoas carentes e algumas festas de origem mais recentes são mesmo criadas visando fortalecer a economia local de certas cidades, como é o caso da Oktoberfest de Blumenau (SC), criada para revitalizar a vida da cidade após uma inundação, em 1983.

Todas as festas, das maiores às menores, não apenas atualizam mitos, como revivem e colocam em cena a história do povo, contada sob seu ponto de vista. Ela é, desde o princípio, um dos lugares ocupados pelo povo na história brasileira, talvez uma de suas primeiras conquistas reais, e nela ele se vê e se representa em papéis ativos. Desfilando pelas ruas a riqueza de suas relações com outros grupos, como no Carnaval, ou privilégio de suas relações com as divindades todas que ouvem suas preces e lhe entregam milagres, como nas procissões, ele se reconhece. Como se reconhece em força nas massas que caminham por grandes avenidas, empurrando carros alegóricos com símbolos de sua história, empurrando a própria história² em toda sua riqueza, levando em frente suas paixões e utopias. Além disso, a breve substituição do poder oficial estabelecido por um poder de fantasia, mágico, pode ainda ser o meio para comunicar ao primeiro as críticas sociais e aspirações

que não o alcançam no curso ordinário da vida política. Da Bandeira do Divino, com seu imperador e súditos desfilando pelas ruas das pequenas cidades ao monumental Carnaval Devoto de Nazaré (PA) ou as alegorias futuristas das escolas de samba do Rio de Janeiro e de São Paulo, o que está em cena é vida do povo, sua história e seus anseios encenados na forma de alegorias, máscaras e fantasias.

Muitas festas cresceram tanto que passaram a ocupar grandes espaços destinados a elas nos centros urbanos, muitas vezes construídos com esta função exclusiva, especialmente a partir da construção do Sambódromo do Rio de Janeiro, depois da qual surgiram espaços semelhantes em todo país, mais uma indicação de que o Carnaval oferece elementos de referência a grande parte das festas brasileiras. Ter um espaço especialmente construído para a festa, em geral utilizando um símbolo da festa (o Sambódromo de Parintins foi projetado na forma de chifres de boi, o Parque do Peão em Barretos tem a forma de uma ferradura, a cidade cenográfica em Caruaru é uma vila caipira construída para a realização do “Maior São João do Mundo”, etc.) como tema arquitetônico, indica a importância da festa e seu lugar na vida das cidades e do país, além da preocupação em receber bem os que vão às festas. Isto acontece, em geral, nos lugares em que elas se tornaram eventos de massas, o que pode ser explicado pela urbanização que permite o acesso e a recepção de pessoas de toda parte.

No Brasil, também, as festas populares movimentam milhões de dólares em sua produção, providos por patrocinadores que a vêm usando como mais um lucrativo espaço para a inserção de propaganda e promoção de consumo, investindo a cada ano mais neste filão, como é o caso da Coca-Cola que patrocina a Festa do Boi de Parintins (AM), do Bradesco que patrocina a Festa do Peão Boiadeiro de Barretos (SP), da Brahma que patrocina centenas de festas no Brasil. Não se trata, contudo, de a festa ter sido invadida pela publicidade e arrancada das mãos populares e, sim, da necessária negociação para seu crescimento juntamente à percepção, por parte das populações, das vantagens, além do divertimento, que ela é capaz de proporci-

onar ao crescer, mesmo se para isso for preciso que algo se transforme um pouco. Deste modo, as grandes festas já não são festas "espontâneas" mas cuidadosamente planejadas, para as quais os preparativos são feitos com grande antecedência e implicam a organização permanente de pessoas encarregadas de executar inúmeras tarefas. No caso das pequenas festas, isto também acontece, embora em escala menor, pois nela os patrocinadores são pessoas do povo, como é o caso das Festas do Divino Espírito Santo (GO) ou da Festa da Achirópita (SP), entre centenas de outras. As grandes festas brasileiras são, ainda, festas de longa duração, período em que tudo se mobiliza em função delas, pontuado por momentos fortes, rituais e outros, menos marcados, onde o que conta é o lazer, o namoro, a diversão, a transposição de limites e "quebra" de algumas regras.

As festas têm se mostrado também, surpreendentemente, como um modo informal de concentração e redistribuição de riquezas, como acontece na Oktoberfest (SC), na Festa da Achirópita (SP) e do Peão de Boiadeiro (SP), entre outras. O investimento dos recursos arrecadados nestas festas e em outras semelhantes é feito, preferencialmente, em obras sociais (creches, escolas, asilos) e as associações criadas para realizar a festa acabam, muitas vezes, ultrapassando esta função e se tornando instituições ou mesmo organizações não governamentais, que visam agir de modo a melhorar as condições de vida populares. A Festa da Achirópita e o C.E.D.O. (SP), a Escola Criativa do afoxé Olodum (BA), os trabalhos sociais da Escola de Samba Estação Primeira de Mangueira (RJ) e os investimentos da Oktoberfest (SC), entre outros, são exemplares. É claro que as festas não são feitas com objetivos exclusivamente sociais ou de redistribuição de riquezas, mas esta é uma característica bastante significativa quando falamos de festa "à brasileira".

Tanto a festa é um valor diacrítico na cultura nacional que, além de ser constantemente referida como característica brasileira, vem se tornando um produto turístico cada vez mais atraente, pelo que se pode deduzir dos relatórios da EMBRATUR e das Secretarias de Turis-

mo. Elas vêm gerando um crescente mercado de empregos, produtos e serviços que lhe são correlatos, o que propicia seu mais rápido crescimento e a difusão de modelos de festas por todo o país, como é o caso das Festas (inspiradas no modelo da Oktoberfest - festa do chope), das Festas de Peão e das Festas de colheitas (da maçã, do morango, do milho, do caju, etc.), inspiradas na Festa da Uva. Além disso, toda a infra-estrutura necessária ao crescimento das festas (hotéis, estacionamento, restaurantes, lojas, gráficas, farmácias, hospitais, etc.), se multiplica à proporção em que elas crescem, aumentando as oportunidades de trabalho e de investimento. Elas retêm, ainda, uma fatia do mercado fonográfico, de marketing, jornalístico, televisivo, etc., o que as torna um dos bons negócios brasileiros.

Existem ainda outras dimensões relevantes, como a organização política local e o uso da festa. O poder instituído tenta fazer uso dela em seu favor, mas a festa não se deixa capturar. A negociação entre os símbolos da festa e seu uso político é complexa, e ela só se rende naquilo que considera necessário para atingir seus objetivos. Ao mesmo tempo, se o Estado tenta fazer da festa um produto turístico, devemos lembrar que para aqueles que realmente dominam seu código simbólico, a leitura dos elementos que ela contém é sempre diferente da leitura dos turistas e visitantes, que a vêem, geralmente, como espetáculo e diversão.

Não é à toa como se pode notar, que se diz que "o Brasil é o país da festa". Isto é compreensível, já que ela pode comemorar acontecimentos, reviver tradições, criar novas formas de expressão, afirmar identidades, preencher espaços na vida dos grupos, dramatizar situações e afirmações populares. Ser o espaço de protestos (as passeatas e manifestações pelo impeachment do presidente Collor de Mello, em 1992), eram imensas festas, com música, dança e comida) ou da construção de uma cidadania "paralela"; de resistência à opressão cultural, social, econômica ou, ainda, de catarse. Além disso, sendo capaz de mediar diferentes valores, termos e sentidos numa sociedade pluricultural, ela se revela como poderoso instrumento de interação, compreensão, expressão da di-

versidade, englobando-as e permitindo a todos se reconhecerem, na festa, como um povo único.

Todas estas dimensões fazem, portanto, da festa brasileira, uma festa especial. Não porque seja exclusiva do povo brasileiro, mas porque, no Brasil, adquire significados sociais, culturais e políticos específicos, sendo inegável a disposição permanente dos brasileiros para a festa. Portanto, sobram motivos para que ela seja querida e cresça, crescendo também o orgulho brasileiro de festejar. Afinal, "a gente não quer só comida. A gente quer comida, diversão e arte". A gente quer festa.

* Rita de Cássia Amaral é Doutora em Antropologia Social pela USP.

NOTAS

1 - Este artigo tem como base os dados da pesquisa de doutoramento realizada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, financiada pelo CNPq e pelo Programa de Dotações para Pesquisa da ANPOCS com recursos da Fundação Ford.

2 - Não é a toa que na Festa da Independência do Brasil o povo, sempre aliado da história oficial, permanece nas calçadas, observando os desfiles militares, enquanto em outros países o povo desfila nas ruas, reconhecendo-se protagonista de sua história, como nos EUA no 4 de julho e na França no 14 de julho. No Brasil, é no Carnaval que o povo ocupa as ruas, reconhecendo-se e contando sua história na festa.

BIBLIOGRAFIA

- AMARAL, Rita de Cássia
(1996) "Cidade em Festa: o povo de santo (e outros povos) comemora na cidade" In: MAGNANI, J.G. & TORRES, Lilian de Lucca (orgs), *Na Metrópole - textos de antropologia urbana*. São Paulo, EDUSP.
- AMARAL, Rita de Cássia
(1998) *Festa à Brasileira - Significados do festejar no país que "não é sério"*. Tese de Doutorado, São Paulo, USP.
- CAILLOIS, Roger
(1950) *L'Homme et le sacré*. Paris, Gallimard.
- DEL PRIORE, Mary
(1994) *Festas e Utopias no Brasil Colonial*. São Paulo, Ed. Brasiliense.
- DURKHEIM, Emile
(1968) *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, PUF, 5ª ed.
- EWBANK, Thomas
(1976) *Viagem ao Brasil*. EDUSP/Itatiaia, São Paulo.
- GIRARD, René
(1990) *A Violência e o Sagrado*. São Paulo, UNESP/Paz e Terra.
- MAGNANI, José Guilherme C.
(1984) *Festa no Pedraço*. São Paulo, Ed. Brasiliense.

É DIA DE FESTA NO RIO CURIPI

Antonella M.I. Tassinari*



Foto: Antonella Tassinari

Derrubada do mastro de um Turé

No norte do Estado do Amapá, na região fronteira com a Guiana Francesa, reside uma população indígena de aproximadas 1500 pessoas: são os Karipunas, habitantes do rio Curipi. Nessa região, convivem com outros povos indígenas: Palikur, Galibi-Marwono, Galibi do Oiapoque, mantendo também contato com a população regional das cidades e vilas vizinhas. Trata-se de uma área que, há séculos vem recebendo várias levas migratórias de populações indígenas que passaram por experiências violentas de contato e ali procuraram refúgio¹.

Todos os anos, em maio, as famílias Karipunas levantam um mastro em sua aldeia mais tradicional: a vila Espírito San-

to, e passam duas semanas festejando o Divino, com grande fartura de comida, bebida, bailes e orações. Geralmente, entre outubro e novembro, os Karipunas também levantam mastros dentro de uma cerca de bambus, onde chamam para dançar, beber e cantar os *Karuãnas*, os seres sobrenaturais com os quais lidam os pajés, nas festas que denominam Turés. Em dezembro e janeiro é vez de se reunirem em grandes mutirões para plantarem roças de mandioca, quando as famílias convidam umas às outras para trabalhar na terra que prepararam desde o mês de agosto para o plantio. São ocasiões de trabalho, mas adquirem ares festivos quando os homens se põem a cantar e as mulheres preparam uma refeição e grande quantidade de caxiri (be-

bida fermentada de mandioca) para servir aos convidados.

O ano dos Karipunas é todo marcado por festas como essas, alegres ocasiões de encontro das famílias do Curipi. Momentos onde também entram em contato com outras famílias da região e com o mundo sobrenatural: os santos católicos ou os *Karuãnas* dos pajés. O que não pode faltar nessas ocasiões é o oferecimento de alimento, bebidas e presentes aos convidados.

Cada aldeia se enfeita em festa no dia de seu padroeiro: a aldeia Açaizal comemora São Sebastião, a aldeia Manga festeja Nossa Senhora de Guadalupe, e a aldeia Santa Isabel homenageia a santa homônima. Há ainda em toda a parte festejos para os santos juninos: Santo Antonio, São João,

São Pedro e para o "protetor dos roceiros": São Tomé. Os Turés também são muitos, realizados pelos vários pajés do Curipi, tradicionalmente nos meses de outubro e novembro, no final da época seca. Mas também podem ser feitos para comemorar o Dia do Índio em 19 de abril ou para festejar vitórias políticas, como a homologação da Área Indígena².

O leitor pode estranhar essa associação de festas tão diferentes, a convivência entre diversos povos e entre figuras provenientes de distintas tradições religiosas. Pode definir essa associação como "sincretismo", ou julgá-la fruto da "aculturação". Esses termos, porém, nada explicam sobre a criatividade das famílias karipunas e sobre a importância de suas festas. Tais conceitos informam apenas que as diversas festas passaram a fazer parte da cultura das famílias como fruto do contato entre povos. Além disso, estabelecem um estigma: aquilo que não é "tradicional", "puro", mas foi adquirido através do contato, não representa propriamente uma cultura, mas a perda dela (conforme o conceito de "aculturação"). Mas... qual cultura não é fruto do contato entre povos? Qual tradição não foi produzida a partir de uma longa trajetória de migrações, contatos e fusões entre populações?

Aqui proponho um enfoque totalmente diferente. Considero que as várias festas realizadas pela população Karipuna podem ser entendidas como parte de um mesmo conjunto simbolicamente articulado, no interior do qual adquirem seu pleno sentido. Trato de analisá-las, assim, com os mesmos olhos do antropólogo que se volta para conhecer os significados do ciclo de rituais de um povo indígena com pouco contato, buscando explicá-los a partir de idéias recorrentes, de princípios estruturais, de visões de mundo que perpassam todo o ciclo, e que estão presentes também na organização da vida desse povo. Essa análise, porém, e o uso que faz da sincronia, chega a um ponto diferente do habitual, na medida em que não produz uma imagem atemporal: ela não apresenta a cultura de um povo "como ela é e sempre foi", mas como vem sendo produzida, a partir das relações estabelecidas pelas famílias. Assim, se falamos em "tradição", falamos também na elaboração des-

sa tradição a partir do contato entre povos e culturas distintas, como fruto da ação criativa, cotidiana, conjunta de uma população.

"PEGAR A MÃO"- UM ATO DE RECIPROCIDADE

Agosto é mês de seca na região do Amapá. Para a população regional, é época de derrubar a mata para plantar uma nova roça de mandioca. As famílias Karipunas começam a se mobilizar, cada qual planejando o lugar de sua próxima roça e se preparando para o trabalho da derrubada, exclusivamente masculino. Os homens convidam alguns parentes para fazerem o serviço em mutirão, e as mulheres preparam caxiri para servirem aos convidados.

A esse trabalho, nos meses subsequentes, seguem-se os de roçado e encoivara do terreno, dos quais também participam as mulheres. Por volta do mês de outubro ou novembro, as famílias já têm suas roças limpas e prontas para o plantio. É quando começa o período chuvoso, que vai mudar radicalmente a paisagem da região. As águas do rio Curipi transbordam e inundam a savana, formando uma grande área alagada entremeada por ilhas e extensões de terra firme, onde ficam as aldeias, as roças, a floresta usada para a caça.

Nessa ocasião, as famílias organizam os grandes mutirões de plantio, convidando umas às outras, geralmente os habitantes de uma mesma aldeia, para trabalhar em mutirão. Os donos de uma roça preparam uma farta refeição: quando o rio ainda não inundou a savana, os homens consideram fácil conseguir peixes, tracajás ou um grande jacaré para servir aos convidados. Também buscam na mata a entrecasca do tauari, servida como palha para cigarros. As mulheres trabalham para fazer boa quantidade de caxiri, sem o qual, segundo dizem, não há ânimo para trabalhar.

Em um dia de mutirão, as famílias conseguem dar conta do plantio de uma roça. A refeição é servida pela manhã, e então começa o trabalho: homens, mulheres, meninas e rapazes, cada qual tem sua função e um tipo de serviço a realizar. Os donos da roça passam todo o tempo servindo água e caxiri aos convidados. Quando o

sol está a pino, é hora de descansar, conversar, brincar, contar piadas. Os adultos fazem dobraduras e miniaturas para divertir as crianças. Aproveitam para preparar e fumar os cigarros de tauari. Os homens organizam competições de arco e flecha. Depois, todos retomam o trabalho e só param quando a roça estiver plantada por completo. Então os donos da roça cessam de servir caxiri e as famílias convidadas pegam o caminho de casa.

Ao trabalhar como convidada em um mutirão, uma família considera que "pegou a mão" dos donos da roça. Esses, num próximo momento, deverão lhes "pagar a mão", ou seja, retribuir os serviços prestados. Essa é a base da sociabilidade entre as famílias Karipunas e evidencia a manutenção de laços de reciprocidade unindo a população. Ao "pegarem/pagarem as mãos" umas das outras, nos serviços de plantio das roças de mandioca, as famílias participam conjuntamente de uma atividade fundamental para a reprodução do grupo.

Cada roça será explorada por uma família ao longo de dois anos. A mandioca produzida é usada para o preparo de farinha, de tapioca, de beijus, do tempero tucupi e da bebida caxiri. Boa parte da farinha produzida é destinada para a venda nas cidades vizinhas: Oiapoque e Saint Georges. Esse é o principal meio das famílias obterem dinheiro e comprarem mercadorias que não produzem. As roças fornecem, assim, o produto básico de subsistência das famílias e sua quase exclusiva fonte de renda.

Depois de dois anos, as roças deixam de produzir satisfatoriamente e são usadas apenas para a colheita das árvores frutíferas plantadas junto às mandiocas e que continuam produzindo em meio à capoeira que cresce. De forma simbólica, podemos ver esse trabalho de cooperação das famílias num movimento contínuo de derrubada da mata e plantio de mandioca, como equivalente ao movimento cíclico de anualmente levantar e derrubar os mastros das festas de santos e dos Turés. A cada trabalho de derrubada e plantio da roça segue um momento de mistura de elementos, onde a mata avança sobre as espécies plantadas. Esse mesmo tema repete-se nas várias festas realizadas no rio Curipi.

O PAGAMENTO DAS PROMESSAS E DAS CURAS DOS KARUÃNAS

Os Turés e as festas de santos, assim como os mutirões, também podem ser entendidos como partes de um ciclo mais amplo de retribuições e trocas recíprocas. Desta vez, porém, além das relações estabelecidas entre as famílias Karipunas, há também a manifestação de uma rede de trocas que une estas ao mundo sagrado.

Sem condições de esmiuçar as particularidades desse universo sobrenatural, cabe colocar somente que os Karipunas consideram-se católicos e professam que todas as coisas do mundo foram criadas por Deus. A figura divina, porém, é distante na vida cotidiana das famílias. Estas interajam com outras entidades, todas consideradas criaturas de Deus: os santos, os seres humanos, os animais e também uma multiplicidade de espíritos habitantes “do fundo das águas”, “do fundo do mato”, “da terra embaixo do sol”.

Os pajés são pessoas, entre homens e mulheres, que conseguem estabelecer contato com esses espíritos de forma controlada e adequada. Os espíritos tornam-se seus amigos, seus *Karuãnas*. Passam a ensiná-los músicas, línguas, a organizar Turés e os ajudam a realizar diagnósticos e curas de doenças.

Dentre as formas adequadas de se relacionar com os *Karuãnas*, seres potencialmente perigosos, incluem-se certos tabus e as retribuições pelas curas e favores que propiciam às famílias, por intermédio dos pajés. E os momentos fundamentais de retribuição são os Turés.

Essas festas são organizadas por cada pajé, seguindo o modelo que seus *karuãnas* lhes ensinam através de sonhos. Os pajés pedem para alguns ajudantes esculpirem bancos e mastros em madeira, e pintá-los com certos desenhos que representam cobras, jacarés, aves, peixes. Os bancos e mastros são dispostos no pátio da dança de forma a receberem os *karuãnas*. Estes, atraídos pela música e pelo caxiri, são convidados para vir beber, dançar e cantar com as famílias.

As músicas entoadas pelo pajé são repetidas pelos participantes e têm como acompanhamento o som das clarinetas de

bambu, cujas palhetas são denominadas, propriamente, “turés”. O movimento dos corpos em dança chacoalham certos adornos que marcam a cadência das músicas. O conteúdo das canções, porém, é ininteligível para a maioria das pessoas. Dizem que se trata de línguas ensinadas pelos *Karuãnas* e que só o pajé entende.

A distribuição de caxiri durante a festa obedece um ritmo determinado e é feita segundo uma etiqueta. O pajé entoa músicas próprias para dançar e outras exclusivas para servir a bebida. Durante as primeiras, os homens fazem os passos da dança e dão algumas voltas ao redor do mastro. Depois as mulheres entram na dança, escolhendo um par entre os dançarinos e abraçando-o pela cintura.

Durante as músicas de servir caxiri também ocorrem as danças, mas sempre em duplas ou trios de pessoas do mesmo sexo. Duas moças circulam ao longo dos bancos, segurando as cuias cheias de caxiri e dando de beber diretamente na boca dos participantes que estão sentados. São acompanhadas por um senhor mais velho que faz um oferecimento formal da bebida.

As festas de santos católicos também são importantes momentos de retribuições. São consideradas momentos de agradecimento aos santos, pelos favores que propiciaram às famílias que lhe fizeram promessas. É a ocasião do pagamento dessas promessas, de acordo com as ofertas de cada um: um pacote de velas, um enfeite colorido para a capela, um boi, ou mesmo trabalhar como “festeiro”, aquele que garante a realização material da festa.

Quando se trata da Festa do Divino, que reúne a quase totalidade da população Karipuna (incluindo aqueles que não residem nas aldeias), os festeiros trabalham o ano inteiro para conseguirem adquirir os mantimentos. Estes incluem o material para preparar refeições (peixes, jacarés, munições para caçar, carne de boi, farinha, óleo, arroz, feijão, leite, tapioca, bolachas, açúcar, café, etc...), bebidas (vinho, cachaça, caxiri e sucos) além de todos os adornos e objetos referentes ao culto do santo na capela (velas, fitas coloridas, flores, rojões, etc...).

As outras festas de santos, ainda que em proporções menores, também demandam muito trabalho da parte dos festeiros.

São ocasiões onde se valoriza a fartura, e os festeiros se esmeram por bem servir os participantes. Boa parte da farinha de mandioca vendida nas cidades destina-se à obtenção de recursos para a realização dessas festas. Alguns homens chegam a aceitar empregos temporários nas cidades vizinhas para conseguir dinheiro para esse fim.

As festas de santos contam sempre com bailes animados, onde se dança música no estilo brega, lambada e o caticó guianense, tocados por aparelhos de som a pilha. Desta vez, como nos bailes da cidade, são os homens que escolhem as parceiras de dança, tirando-as para dançar com um movimento cortês de inclinação do corpo. Entre as moças, velhas, casadas e solteiras, não há nenhuma que fique de fora do animado salão de baile.

Na capela, são feitas periodicamente orações, anunciadas pelo estouro de rojões, consideradas a forma adequada de agradecimento aos santos. Dentre essas, há uma longa ladainha que inclui trechos em latim (da oração do Rosário de Nossa Senhora). Rezada também em outras ocasiões, como em velórios, para as almas dos mortos, é considerada uma oração muito poderosa dos Karipunas. Além da ladainha, cada festa tem suas orações e canções características. Algumas festas englobam procissões: na Festa do Divino há uma procissão de barcos até o cemitério dos Karipunas e na de Santa Isabel há uma procissão ao redor da aldeia. Em outras, há a preparação de fogueiras, como nas festas juninas ou outras atividades.

RITMOS E ASPECTOS COMUNS

Essa descrição resumida das festas e mutirões dos Karipunas, embora não apresentando uma série de detalhes, já consegue revelar aspectos comuns presentes nesses diferentes momentos. Não só por constituírem ocasiões de retribuição entre as famílias ou entre essas e os seres sobrenaturais propiciadores de favores, mas também pela forma adequada de fazer a retribuição e pelos ritmos comuns que seguem.

Todas as festas começam e terminam com o levantamento e a derrubada de mastros. São atos que envolvem orações aos santos ou canções para atrair os *Karuãnas* dos pajés. O trabalho nas roças também en-

volve a derrubada das árvores na mata e o plantio das manivas (uma forma de "levantar a longo prazo" os caules da mandioca). Isso ocorre nos momentos em que as famílias convidam umas às outras para mutirões animados com músicas, bebidas e refeições.

A derrubada dos mastros encerra um tempo de festas, que geralmente dura dois ou três dias (ou duas semanas no caso da Festa do Divino), mas já anuncia sua continuidade no tempo. É que, ao segurar a bandeira dos mastros derrubados, algumas pessoas se comprometem a realizar a festa no ano seguinte. Assim, nas festas de santos, algumas famílias incumbem-se da tarefa de "festeiros", enquanto nos Turés, comprometem-se a auxiliar os pajés nos preparativos da festa.

A derrubada da mata, por sua vez, inicia um tempo de plantio e futura colheita. De alguma forma, anuncia o término da produtividade de uma antiga roça. Como vimos, esse ritmo agrônomico é fundamental para o próprio ritmo das festas, garantindo a matéria prima básica para o preparo das bebidas e para a obtenção de recursos financeiros.

As festas, por sua vez, são também consideradas fundamentais para a produtividade das roças, na medida em que reforçam os laços entre as famílias e os seres sobrenaturais que lhes propiciam saúde e fartura. Trata-se de um grande ciclo festivo que une a todos numa grande rede de retribuições: as famílias do rio Curipi, os santos padroeiros das aldeias, os *Karuãnas* dos pajés.

Nesse grande ciclo, cada festa pode ser vista como a marcação de um ritmo de distribuição e retribuição de dons e riquezas. Cada festa, por sua vez, tem seu próprio ritmo pontuado pela distribuição de bebidas, seja o caxiri dos Turés, seja o vinho e a aguardente das festas de santos ou, ainda, as bebidas oferecidas durante os mutirões. No caso das duas últimas, há também distribuição de refeições. Em todos os casos, trata-se de procedimentos formalizados, conforme o exemplo do oferecimento ritualizado durante o Turé, quando há, inclusive, separação entre gêneros nas danças.

Nas festas de santos não há cuias, mas a distribuição é feita segundo etiqueta semelhante: os festeiros passam por todos os participantes, oferecendo-lhes um copo de bebida, que deve ser esvaziado e imedia-

tamente devolvido ao festeiro. É também um momento de separação entre gêneros, sendo que homens servem homens e mulheres servem mulheres. O mesmo ocorre durante os mutirões.

Esse ritmo de distribuição de bebidas e as formalidades que o acompanham têm uma quebra no momento final das festas. São ocasiões de bagunça e grande algazarra, quando ocorre a mistura de categorias até então mantidas formalmente em separado. A música final do Turé é a "canção do urubu". Dizem que o urubu "vem para acabar com o caxiri" e por isso os músicos enfiam as clarinetas numa bacia de bebida colocada junto ao mastro, imitando a agitação dos urubus, derrubando tudo e fazendo muita bagunça.

Durante as festas de santos é a vez das mulheres fazerem algazarra, na hora da "lavagem das panelas". Todas entram no rio e se lavam juntamente com as panelas, servindo bebida exageradamente a todos que passam "é para acabar com tudo", dizem.

Assim, se as festas e mutirões apresentam papéis, funções e etiquetas muito determinadas para homens e mulheres, o encerramento dessas ocasiões dá-se através da bagunça e da mistura de categorias. Podemos dizer que esse ritmo, simbolicamente, reproduz o movimento de mistura de espécies que ocorre nas roças no final de seu ciclo produtivo. Ali, as plantas selvagens começam a ocupar desordenadamente o espaço organizado das espécies cultivadas.

Entendendo todas as festas apresentadas como partes de um mesmo ciclo simbolicamente coerente, podemos perceber que, em alguns aspectos, elas se complementam. Em relação às atitudes de homens e mulheres, por exemplo: enquanto as mulheres têm o poder de escolha dos pares de dança nos Turés, são os homens que fazem a desorganização final que encerra a festa com a "dança do urubu". Atitudes e prerrogativas que se invertem durante as festas de santos: o poder de decisão fica por conta dos homens, enquanto a algazarra é feita pelas mulheres na "lavagem das panelas".

As festas e mutirões também têm uma cadência marcada pelos diversos tipos de música: as músicas de animar o trabalho, as músicas de dançar, as músicas de esta-

belecer contato com os seres sobrenaturais. Essas últimas têm a característica comum da ininteligibilidade, tanto a ladainha em latim, quanto as canções dos pajés feitas nas "línguas dos *Karuãnas*".

CONCLUSÃO

Com isso, temos evidências de um ciclo de festas que se complementa internamente, que encontra equilíbrio a partir das relações adequadas estabelecidas entre homens e mulheres, entre famílias que "pegam a mão" e que "pagam a mão", entre famílias promesseiras e os santos padroeiros das aldeias, entre as famílias clientes dos pajés, e os *Karuãnas*. É importante dizer que são as mesmas famílias que fazem as promessas e que procuram os pajés, às vezes para a resolução dos mesmos problemas.

Certamente esse equilíbrio, essa densa amarração simbólica entre festas de origens distintas e entre os trabalhos cotidianos e os momentos de festa, teriam ficado totalmente obscurecidos a partir de outra perspectiva. Se nos obstinásemos a considerar uma ou outra festa como "exógena", como "empréstimo de outra cultura", como sinal de "perda cultural", "de integração" ou "aculturação", estaríamos desconsiderando a própria visão de mundo dos Karipunas, aspectos de suas vidas que lhe são importantes.

É que, para as famílias Karipunas do rio Curipi, as festas de santos católicos, as ladainhas em latim, as canções dos pajés em línguas estranhas, as festas de Turés, entre outras tantas coisas, são aspectos de sua tradição igualmente considerados fundamentais. Como procurei mostrar, é uma tradição viva que confere sentido aos laços que unem as famílias entre si, bem como à forma como exploram seu ambiente e como estabelecem relações com o universo mais amplo e sobrenatural.

** Antonella M. I. Tassinari é antropóloga e doutoranda em Antropologia Social na USP e realiza pesquisa com os Karipunas desde 1990.*

1 - Esse artigo apresenta dados resumidos de uma pesquisa de doutoramento que está em vias de conclusão.

2 - Desde 1992 o território dos povos indígenas do baixo Oiapoque se encontra demarcado e homologado em três áreas indígenas contíguas. As aldeias Karipunas comemoraram esse fato de várias formas: algumas realizaram Turés enquanto outras rezaram ladainhas ou fizeram discursos em meio a festas de santos.

A ROMARIA DO DIVINO PAI ETERNO

Silvana Nascimento*



Foto: Silvana Nascimento

Vista do Santuário no domingo da festa

Das passarelas das escolas de samba aos terreiros de candomblé, das festas de santo às comemorações do Dia da Independência, das pequenas comunidades às grandes cidades, no Brasil festejam-se todos os dias, todos os meses. Por algum motivo **vai-se à festa**, seja para dançar, desfilhar, cantar; seja para louvar ao santo padroeiro, cumprir promessas, comemorar datas importantes.

Particularmente nas festas do catolicismo popular espalhadas pelo país (festas de São Benedito, São João, Nossa Senhora Aparecida, Santa Cruz, do Divino, São Se-

bastião, Santo Antônio, entre outras), a importância do deslocamento mostra-se, de uma forma ou de outra, fundamental. É preciso, antes de mais nada, "ir à festa". Como diria o antropólogo Carlos Rodrigues Brandão, "crer é no imóvel, mas rezar é para quem se move" (1989: p. 25).

Nas Folias do Divino e nas Folias de Reis, visitam-se as casas da comunidade para o anúncio dos festejos e para um convite ritual aos moradores para a participação nas comemorações, ao som de cantos, rezas e violas. Na Festa de Santa Cruz, na Aldeia de Carapicuíba, próxima à capital

de São Paulo, por exemplo, realiza-se uma pequena viagem pela aldeia, onde se dança três dias e três noites, nos primeiros dias de maio, em frente às casas para festejar a Santa Cruz e a comunidade festeira.

Mas, entre as incontáveis festas populares, é nas romarias que esse deslocamento tem um significado especial. Milhares de pessoas saem de suas cidades em direção aos santuários, principalmente durante as ocasiões festivas. O santuário de Nossa Senhora Aparecida, a padroeira nacional, no Estado de São Paulo, é famoso por receber romeiros de todo o Brasil não ape-

nas durante a festa da padroeira em outubro mas em todos os finais de semana. A devoção ao Padre Cícero atrai fiéis de diversas regiões do Nordeste para Juazeiro do Norte, no Ceará.

Existem, ainda, santuários como o de Pirapora do Bom Jesus, em São Paulo; São Francisco das Chagas de Canindé, no Ceará; Nossa Senhora da Penha, no Rio de Janeiro; Bom Jesus da Lapa, na Bahia, entre diversos outros. Na região Centro-Oeste, a cidade de Trindade fica repleta deromeiros durante a Festa do Divino Pai Eterno, no mês de julho, além de receber fiéis em vários períodos do ano.

FESTA DE ROMARIA

Por meio dos mais variados meios de transporte — a pé, de carro de boi, a cavalo, de carroça, ônibus ou carro — osromeiros percorrem quilômetros, às vezes durante dias, até chegar nos santuários. Lá participam de missas, confissões e batismos, visitam as imagens sagradas (geralmente do santo padroeiro), recebem bênçãos, cumprem promessas e fazem penitências; enfim, entram em contato com "o sagrado" num lugar considerado especialmente propício — mágico, divino — em que se acredita até na ocorrência de milagres. Na maioria das vezes, a origem dos santuários está ligada justamente à crença de acontecimentos milagrosos (aparecimento inexplicável de imagens, estátuas e medalhões) que acabaram atraindo para a região um número cada vez maior de fiéis para visitar o lugar.

Os grandes santuários brasileiros recebemromeiros em diversas épocas do ano, porém, em momentos especiais como o dia do santo padroeiro, Natal, Páscoa, o número de devotos aumenta consideravelmente. Nestes períodos, os centros de devoção ganham outro caráter: o de uma grande festa.

Interessante notar que a festa não está limitada apenas ao lugar do santuário mas a toda uma rede que se estende aos preparativos dosromeiros em sua terra natal e, principalmente, à viagem até à "terra santa". O deslocar-se de um lugar a outro, da casa à festa, compreende uma dinâmica festiva que torna a jornada de peregrinação carregada de sacralidade e, ao mesmo tempo, de diversão e encontro entre pa-

rentes, compadres, amigos e vizinhos.

Preenchendo de significados a trajetória que conduz ao santuário, a festa de romaria implica uma transformação de uma situação cotidiana para outra, temporária, deslocada do tempo e do espaço da rotina. Ela permite uma viagem — real e simbólica — que modifica, suspende a vida cotidiana para a criação momentânea de um outro mundo, especial, mágico, divino (DaMatta; 1985).

Nesse sentido, a romaria está relacionada a uma certa itinerância característica que não se refere propriamente a uma migração porque osromeiros sempre retornam para a sua terra natal depois de visitar o santuário, com a certeza, ou o desejo, de voltar no ano seguinte. Além disso, as viagens geralmente acontecem num período determinado e, assim como nas festas, são cíclicas e repetem-se a cada ano.

A pesquisa que venho desenvolvendo desde 1997 está justamente voltada para uma romaria que, todos os anos, dirige-se para o santuário de Trindade, no Estado de Goiás, durante a Festa do Divino Pai Eterno, na primeira semana de julho, uma das maiores e mais importantes da região. A romaria tem início na pequena cidade de Mossâmedes, a noroeste de Goiânia, e percorre 150 quilômetros por estradas de terra utilizando um importante e tradicional meio de transporte do sertão brasileiro: o carro de boi.

PASSA BOI PASSA ROMEIRO

São seis dias até Trindade. Uns atrás dos outros, os carros de boi, conduzidos pelos carreiros, carregam toneladas de mantimentos, bagagens, fogões e utensílios domésticos, mulheres e crianças. Percorrendo em média 25 quilômetros por dia, numa paisagem de cerrado que oscila entre plantações de cana-de-açúcar, pastos e pequenas cidades, as famíliasromeiras — moradores do meio rural no qual o trabalho está voltado para a pecuária extensiva (de corte e de leite) — viajam por antigas estradas de terra e, ao final de cada dia, acampam em fazendas. Cada grupo familiar (avôs, pais, cunhados, filhos e netos com suas esposas) faz a romaria um atrás do outro, formando uma grande caravana

(em média 20 a 30 carros de boi, no caso de Mossâmedes).

Nos pousos, todos os dias, repetem-se as mesmas atividades. Quase tudo que estava dentro dos carros é retirado: colchões, sacolas de roupas, cobertores, bancos, latões de água, carne e outros mantimentos, panelas. O fogão é colocado dentro da barraca, armada entre dois ou três carros, para o preparo das refeições pelas mulheres. Em todos os acampamentos, vê-se o mesmo processo, na ida e na volta, de montagem e desmontagem e vice-versa.

Se, pelas estradas, os homens cumprem seus deveres conduzindo os carros de boi — o trabalho de carreiro — nos pousos eles esperam que as mulheres, por sua vez, num ato de reciprocidade, cumpram os seus fazendo a comida. Antes do início da viagem, seu Belchior, morador eromeiro de Mossâmedes, que deve cumprir promessa durante nove anos viajando para Trindade, lamentou-se do fato de sua esposa não poder acompanhá-lo: "vai faltar o arroz quentinho para mim".

Depois do jantar, osromeiros costumam reunir-se para a reza: uma breve oração em que, durante toda a viagem, canta-se a música que será ouvida no dia a dia da festa, e que todos sabem cantar.

*Sou romeiro que caminha
Sou devoto do Senhor
Caminhando pra terra santa
Velha Trindade da fé e do amor...*

No penúltimo dia da ida já se pode avisar ao longe o santuário no alto do morro, com quatro grandes naves formando uma cruz (a arquitetura desta igreja lembra a de Aparecida do Norte). De Mossâmedes para Trindade, a romaria vai crescendo até culminar com a entrada triunfal no santuário: um Desfile de Carros de Boi, com a participação de grupos de Mossâmedes, Anicuns, Americano, Damolândia, Cedro, Capela, Sancrerlândia, Itaberaí, Petrolina de Goiás, Santa Bárbara, São Francisco, Inhumas, Goianira, Araçu, Caturai, Turvânia, Ouro Verde, Campestre, Palmeiras, Ordália, Nova Veneza e Morrinhos. E todos usando carros de boi.

A ROMARIA NA FESTA

Trindade, com pouco mais de 50 mil habitantes, transforma-se durante esses

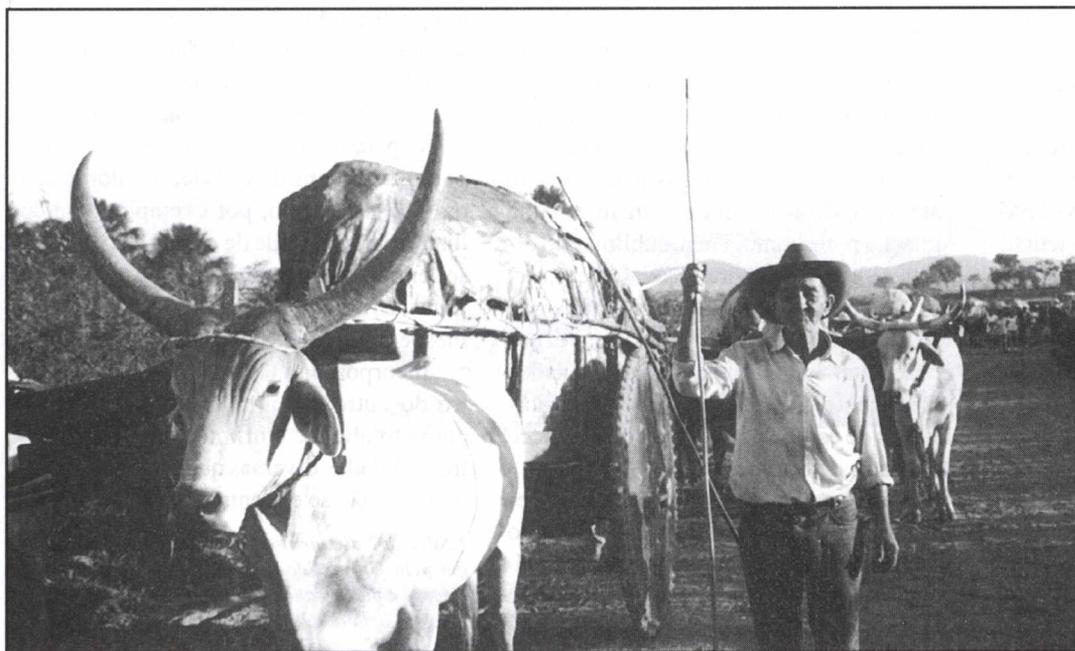


Foto: Silvana Nascimento

dias numa festa gigantesca, recebendo de 300 a 400 mil pessoas, entre as quais dez mil chegam em carros de boi. A Festa do Divino Pai Eterno acontece na primeira semana de julho e comemora, oficialmente, para os missionários redentoristas responsáveis pelo santuário, o dia da Santíssima Trindade, um domingo depois de Pentecostes (cinquenta dias depois da Páscoa).

As histórias sobre a origem do santuário remontam a 1840, quando um casal de camponeses encontrou um medalhão de barro enquanto roçava o pasto num arraial chamado Barro Preto. O objeto trazia a imagem da Virgem Maria coroada pela Santíssima Trindade: o Pai de um lado, o Filho de outro e o Espírito Santo iluminando Maria, de cima, simbolizado por uma pomba branca.

A festa, então, não celebra somente o dia oficial da Trindade mas a própria origem do santuário e da crença dos seus inúmeros devotos. Na região Centro Oeste, a devoção ao Divino Pai Eterno tem quase o mesmo peso que a da padroeira nacional de Nossa Senhora Aparecida, centralizada em Aparecida do Norte. Aliás, tanto o santuário de Trindade como o de Aparecida são dirigidos por missionários redentoristas desde o final do século XIX.

Diferentemente das festas de romaria que acontecem nas estradas, condensadas a uma determinada região ou cidade, a festa em Trindade reúneromeiros das mais di-

versas regiões que acabam se diluindo na multidão. Não há espaço para todos, nem acampamentos suficientes para aqueles que vêm de lugares distantes. Centenas de pedintes instalam-se na porta das duas igrejas para pedir esmolas. As ruas ficam abarrotadas de barraquinhas que vendem produtos para todas as idades, gostos e necessidades.

Para visitar a imagem do Divino Pai Eterno dentro da Igreja Matriz e na Igreja nova é necessário entrar numa fila, que no último dia da festa de 1997 atravessava quatro quarteirões para entrar na Matriz, debaixo de muito sol. É o conhecido "beijamento": os devotos beijam fitas amarradas ao pé da imagem, rezam e escrevem seus pedidos.

Como todo santuário, há também a famosa "Sala dos Milagres" que, em Trindade, apresenta características muito peculiares. Além das fotografias, quadros, peças de cera, pedaços de cabelo, muletas, cadeiras de roda, bandeiras, cartas, que costumamos encontrar em qualquer sala dos milagres em outros santuários brasileiros, existem stands com projeções de vídeo das romarias e da festa em Trindade organizadas por empresas especializadas. Assim, ao mesmo tempo em que o devoto pode sensibilizar-se observando os objetos expostos na sala — legitimando as promessas cumpridas e pedidos feitos ao "Divino Pai Eterno" — pode também distrair-

se assistindo às imagens dos carros de boi, da cidade cheia de romeiros, das igrejas etc.

Este interessante aspecto multimídia da festa também se expressa por uma homepage do santuário do Divino Pai Eterno na internet. Pelo endereço <http://www.persogo.com.br/sdpaieterno>, temos acesso ao informativo mensal do santuário, a uma breve história de Trindade e a uma seção para correspondências (e-mail: sdpaieterno@persogo.com.br).

Ao assistir às fitas que são vendidas na Sala dos Milagres e em outras barracas espalhadas pelo santuário, pode-se perceber que as romarias de carro de boi são a atração principal.

Já no início da festa, há um desfile de carros de boi que chama a atenção de milhares de devotos. E estes romeiros (os carreiros) têm um espaço reservado para o acampamento, cedido pela prefeitura de Trindade.

Durante os dias da festa no santuário, os carreiros de Mossâmedes, que tive a oportunidade de acompanhar, aproveitaram plenamente das atividades oferecidas: celebrações, compras e muita diversão. Mais do que isso, durante esta festa, como moradores do meio rural, eles têm acesso a bens materiais e simbólicos típicos das grandes cidades.

Paralelamente às missas (de hora em hora) e procissões da penitência (todas as manhãs), atividades religiosas oferecidas pelos redentoristas, os romeiros tiveram a oportunidade de entrar em contato com as mais diversas novidades do mercado: fitas cassete de cantores de música sertaneja, os mais variados aparelhos eletrônicos, roupas, sapatos, chapéus com designs mais tradicionais ou mais modernos ao estilo country; todos os utensílios domésticos para montar uma cozinha; bijuterias; brinquedos, etc. Passeando por um imenso "shopping center mambembe" que preenche as ruas, esquinas, calçadas, na verdade, um grande "camelódromo", eles podem se abastecer de bens — pelo menor preço e maior variedade de escolha — que normalmente não têm acesso nas pe-

quenas cidades ou comunidades rurais onde moram, como Mossâmedes.

Nesse sentido, além do contato com "o sagrado" na terra santa, Trindade oferece um banho de "cidade". Durante o dia, dois parques de diversões animam jovens e crianças. À noite, locutores da rádio Mil FM, de Goiânia, comandam shows, concursos de calouros e videoclips em dois telões, um de cada lado do palco, localizado ao lado da Igreja Matriz. No ano passado, o slogan dos animadores era: "Trindade, a capital da fé".

Não se pode esquecer que, paralelamente a esta agitação "metropolitana" no centro da cidade, nos acampamentos, as mulheres, numa "casa" provisória, improvisada entre um passeio e outro, preparavam as refeições para as famílias, lavavam roupas em bacias, varriam o chão de terra batida, cuidavam dos filhos. De certa forma, continuavam trabalhando nas mesmas atividades domésticas da vida cotidiana, no tempo e no espaço extraordinário da festa.

Os homens, por sua vez, com seus bois reunidos em pastos nas redondezas, assessoravam suas esposas carregando latões de água para as barracas ou comprando alguma mistura para a comida. Ou seja, suspendiam o trabalho rotineiro — de carreiro, que conduz os bois — até o fim da festa no santuário.

Terminadas as comemorações do Divino Pai Eterno, os romeiros acampados, enfim, retornaram para suas casas, pelos mesmos caminhos da ida, fazendo praticamente o mesmo percurso, na expectativa de retornar no próximo ano.

UM MUNDO DENTRO DO OUTRO

Da casa à festa, deslocando-se 150 quilômetros em carros de boi na ida e na volta, a romaria de Mossâmedes atravessa múltiplos domínios: do sagrado ao secular, do tradicional ao moderno, do regional ao nacional, do campo à cidade. De modo geral, este caráter ambíguo, seguindo a interpretação de Victor Turner (1974), mostra-se como um dos aspectos fundamentais da peregrinação (ou romaria). Isto se deve à sua posição liminar, que oscila entre universos de significado distintos.

Por alguns dias, numa temporalidade

especial e única, de acordo com este autor, vivencia-se uma experiência de *communitas*, que atenua as diferenças da vida social. Assim, todos os participantes tornam-se, momentaneamente, "romeiros", ou ainda "devotos", unidos pela festa no santuário. Cria-se, em torno da festa, uma situação mais homogênea, sublimando diferenças sociais, culturais, econômicas, etc. Para Turner, a noção de *communitas* põe em questão a estrutura social (padrões conscientemente reconhecidos e regulados socialmente) apresentando novas possibilidades de estilo de vida. É o que acontece nas festas de romaria.

Nelas, o romeiro transpõe a vida sedentária da rotina, tanto no campo como na cidade, para um nomadismo temporário durante a jornada de peregrinação. Ele sai de um local familiar, dirige-se para um lugar sagrado e não familiar, onde entra em contato com novas possibilidades, sagradas e profanas, de vida social para, posteriormente, retornar ao local familiar, a sua casa. A trajetória, nesse sentido, está carregada de magia e sacralidade na qual o peregrino acredita atingir um "estado de graça", na esperança de vivenciar uma experiência direta com o sagrado.

Além disso, a viagem de romaria permite reforçar laços familiares e de solidariedade pelo intenso convívio entre parentes, compadres e vizinhos. E, ao mesmo

tempo, tecendo uma vasta rede de relações sociais, mostra a possibilidade de uma vida social às avessas no tempo e no espaço da festa: de uma vivência urbana e metropolitana para os que vivem no meio rural e, para quem vem da cidade, a valorização da vida no campo, por exemplo, quando diante de um desfile de carros de boi. Nesse sentido, navegando entre universos distintos, a romaria propicia a experiência do inesperado, do extraordinário.

Incorporando, enfim, um mundo dentro do outro, a romaria apreende a festa como totalidade e promove o diálogo entre realidades diversas que, em outros momentos, não se encontrariam.

* *Silvana Nascimento é mestrande em Antropologia pela Universidade de São Paulo, bolsista da Fapesp e pesquisadora do NAU (Núcleo de Antropologia Urbana/USP).*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRANDÃO, Carlos Rodrigues
(1989) *A Cultura na Rua*. Campinas, Papirus.
- DAMATTA, Roberto
(1985) *A Casa e a Rua*. São Paulo, Brasiliense.
- MAGNANI, José Guilherme e TORRES, Lillian (orgs.).
(1996) *Na Metrópole*. São Paulo, Edusp.
- SANCHIS, Pierre
(1983) *Arraial: Festa de um Povo - As romarias portuguesas*. Lisboa, Dom Quixote.
- TURNER, Victor
(1974) "Pilgrimages as Social Process". *Dramas, Fields and Metaphors*. EUA, Ithaca.

Foto: Silvana Nascimento



FESTA NO CERRADO

Rossvelt José Santos*

Ao estudarmos as festas características do cerrado de Iraí de Minas-MG, fizemos algumas incursões à história do lugar e descobrimos reduções, adaptações e misturas culturais entre produtores mineiros e migrantes gaúchos nos encontros, nas celebrações e nas festividades da comunidade. Essa situação é vivida por esses produtores a partir dos anos 80, como decorrência das estratégias do governo militar em reocupar e redefinir os cerrados como áreas especializadas na produção de cereais para os mercados mundiais.

A modernização da agricultura em Iraí de Minas, iniciada em 1980, é parte das estratégias de implantação do projeto binacional entre Brasil e Japão - "JICA-PRODECER I" (Japan International Cooperation Agency ou Programa para o Desenvolvimento do Cerrado). Esse projeto introduziu no cerrado mineiro altíssima tecnologia e foi objetivado através da produção de cereais em grandes e médias fazendas em três núcleos-colônias nas regiões do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba.

Em Iraí de Minas, no Triângulo Mineiro, esse projeto promoveu a expansão das grandes lavouras de milho, sorgo e soja. Gerou infra-estrutura em transporte para viabilizar as exportações de tais produtos.

A expansão das grandes lavouras no município de Iraí de Minas, contou ainda com a migração de produtores camponeses cooperativados do Rio Grande do Sul. Os produtores que migraram quando da implantação do projeto foram os filhos dos camponeses que diante da impossibilidade de dividir a pequena propriedade familiar, viram na migração para o cerrado possibilidades de acesso a terra e continuam reproduzindo-se ou mantendo-se como produtores rurais.

Assim, antes do projeto e da migração

de camponeses gaúchos, em Iraí de Minas, os fazendeiros criavam gado extensivamente e secundariamente, as roças de subsistência eram produzidas por agricultores e meeiros.

"O povo todo criava gado... alguns muito e outros menos... Porque a criação dependia da quantidade de terra de cultura (de maior fertilidade) de meeiros que cada fazendeiro podia ter na propriedade. Também tinha aquelas que plantavam roças de milho, feijão, mandioca e criavam algumas vaquinhas, porcos e galinhas..." (Produtor mineiro)¹

Considerando a sumária condição das atividades econômicas dos produtores, a ocupação das terras aconteceu a partir das características do solo. Em Iraí de Minas, os fazendeiros, assim como os agricultores, preferiram as terras dobradas onde os solos eram de maior fertilidade e abandonaram as áreas de chapadas.

Nas terras de média fertilidade predominavam as roças de milho, feijão e mandioca. Geralmente, essas terras eram instrumentos de negociações e acordos entre os fazendeiros, agricultores e meeiros. Por último, as terras de campo aberto ou de chapadas, de pouca fertilidade, representavam para os fazendeiros um recurso para colocar o gado de junho a setembro, período em que o cerrado seca, e essas áreas constituíam-se em opções de pastagens.

Nessa condição de produtores sumários, as queimadas eram técnicas utilizadas na limpeza dos pastos e implicavam negociações, acordos no estabelecimento de datas para realização de tais serviços em comunidade.

"...limpar o pasto, assim com fogo, tinha que ser feito com a participação dos vizinhos, porque eles tinham que fazer os aceros, tinha que protegê-lo do fogo as áreas que eles não queriam

queimar". (Produtor mineiro)²

Fazer a limpeza das áreas da propriedade envolvia a participação da comunidade. Concessões de parcelas de terra e até mesmo a venda de lotes dos fazendeiros aos agricultores eram realizadas sob negociações e acordos envolvendo trocas de serviços. Nas festas, sobretudo religiosas, os acordos, as negociações, eram celadas e reforçadas entre produtores. Desse modo, as festas aparecem como sustentação moral e espiritual dessa estrutura sócio-econômica.

"As festas sempre eram para reunir o povo, para a gente se visitar, se ajudar e também para rezar, para pedir proteção, para pagar e fazer votos aos santos e dar valor para os vizinhos..." (Produtor mineiro)³

As iniciativas de reprodução e fortalecimento dos costumes como confiança mútua, credibilidade, inclusive de retribuir qualquer tipo de ajuda eram realizadas nas festas religiosas.

"Nossa! Antigamente os padres pregavam muito a ajuda entre os vizinhos, era só um sabê que o vizinho estava em dificuldade, assim doente que o pessoal se reunia e logo fazia uma reunião, (reunião entre vizinhos para limpar um pasto, uma roça de surpresa...) Porque o povo sempre soube que sozinho ninguém dava conta de produzir." (Produtor mineiro)⁴

A comunidade organizada tinha a sua estrutura social constituída por fazendeiros, agricultores e meeiros. O entrelaçamento entre produtores advinha das suas condições sumárias de produção, da religiosidade e da consciência de que individualmente não lhes era garantida a reprodução das suas parcelas. Isto gerava iniciativas no interior da comunidade, que tornaram a ajuda mútua uma instituição que

ampliava a credibilidade entre os produtores. A Igreja Católica, como promotora das festas, ampliava o seu poder e dividia esses ganhos políticos com os fazendeiros.

“Durante a festa de Nossa Senhora, Santa Terezinha e Santa Lúcia o povo fazia nove novenas durante nove noites. O povo vinha e voltava das casas onde estavam as Santas todas as noites, durante a lua cheia. O povo fazia tudo isso porque acreditava nos vizinhos, nas santas e nos fazendeiros... O povo tinha fé nos pedidos, nas confianças depositadas entre as pessoas. No dia da

festa fazia um sorteio. Retirava um papel e decidia o próximo festeiro. Na casa do festeiro dava-se o almoço. Na casa do festeiro, o povo rezava, dançava e tinha muita comida...” (Produtor mineiro)⁵

As festas representavam encontros, celebrações de divindades, acordos no plantio, na colheita e na pecuária. Portanto, os produtores mineiros agiam organizando seus próprios tempos; mesmo com a mediação mais ou menos determinante de instituições como a Igreja Católica, foram sendo tecidas tramas profundas que aparecem depois como modo de ser das pessoas. A estabilidade de tais situações deriva sobretudo da posse e/ou propriedade de meios de vida, como neste caso, de todos os elementos concernentes à propriedade territorial, nas formas como se inseria e suportava a reprodução social da comunidade.

As grande lavouras para exportação, fomentadas por acordo binacional entre Japão e Brasil na produção de cereais, não criaram apenas paisagens homogêneas. O próprio colorido dessas lavouras dá a idéia de que todos os produtores produzem as mesmas culturas durante o ano todo, o que seria verdadeiro se no cerrado não estivessem também os produtores mineiros e a



Foto: Rosselvelt José Santos

sua produção de leite. Por isso, as paisagens criadas pelas grandes lavouras escondem histórias dos produtores mineiros e dos gaúchos oriundos do Rio Grande do Sul, das suas festas, como também das festas reinventadas com a expansão da soja.

Por trás das grandes lavouras estão também a migração de camponeses (na sua maioria gaúchos), instalação de Cooperativas e de agências bancárias, como do Banco do Brasil. Nessa reocupação e revalorização do cerrado de Iraí de Minas, desenvolveu-se rápida desagregação do modo de vida vigente, criando rupturas nas relações, nas propriedades, na cultura e nas instituições, tanto dos produtores mineiros, quanto dos produtores vindos do Sul do país.

AS FESTAS ANTES DO “JICA- PRODECER 1”

Conversando com os produtores mineiros e gaúchos, descobrimos as festas que aconteciam no Sul e em Iraí de Minas. Elas envolviam comunitariamente os produtores na sua criação, eram marcadas por momentos de solidariedade e de reafirmação de acordos. A festa era criação absolutamente importante para a reprodução da comunidade, tanto no Sul como no cerrado.

No cerrado tinha-se festa quase que

todos os meses. Esse calendário envolvia a comunidade em rezas, celebrações e encontros entre vizinhos. No entanto, as festas de maior expressão na comunidade eram aquelas que envolviam acordos entre vizinhos, renovação da fé nas divindades católicas, nos plantios e nas colheitas. Desse modo, a folia de reis de 5 a 20 de janeiro marcava os votos em fazer as festas durante o ano todo. De 9 a 18 de fevereiro as festas de Nossa Senhora da Aparecida e de São Judas Tadeu marcavam o início das novenas nas casas dos produtores.

Na última semana de maio eram realizadas várias festas religiosas (Sagrado Coração de Jesus, Nossa Senhora do Rosário, São Tarcísio e festa do Divino com cavalhada). O objetivo era a preparação para a colheita das roças de milho e pedidos de proteção para o gado. Já nas festas Juninas (São João, São Pedro, Santo Antônio) comemorava-se a colheita do milho.

Em 29 de setembro, com a chegada das primeiras chuvas, com a necessidade de novos mutirões entre vizinhos, iniciavam-se as novenas à Santa Terezinha e Santa Lúcia. No final de outubro a festa da Nossa Senhora da Cabeça renovava as esperanças em boas safras. Para os meses de novembro e dezembro as pessoas faziam

poucas festas, havia em família intensa preparação para o Natal.

No Sul a condição de suinocultores cooperativados à Cooperativa COSUEL tinha reduzido bastante as festas em comunidade, pois o ritmo de trabalho determinado pelas imposições de mercado havia reduzido bastante o tempo dos agricultores para realizarem várias festas durante o ano. Na verdade, as imposições sociais lhes permitiam encontros de finais de semana na sede da comunidade. Assim, os encontros nas missas dominicais e as festividades realizadas em comunidades marcavam nos gaúchos momentos de jogos, celebrações e comemorações, principalmente nas festas religiosas, da cooperativa e entre familiares.

"No Rio Grande, tinha no dia 2 de fevereiro a festa da Nossa Senhora dos Navegantes, era uma festa dos tempos que se transportava tudo pelos rios. No dia 20 de março a festa era da Cooperativa. Em 16 de agosto a festa de São Roque... era da igreja, era para pedir proteção dos animais. Em setembro comemorava a Semana Farroupilha. Em outubro era a festa do laçador". (Produtor gaúcho)⁶

Produzindo confiança mútua entre os seus membros, as festas no cerrado e no Sul criavam identidade e, de certo modo, promoviam equilíbrios no processo de produção da vida das famílias e ajudavam no enfrentamento das incertezas e dos medos em relação à natureza. Equilíbrios materiais e não materiais, talvez traduzidos por ajuda/cooperação troca simples.

As festas, principalmente religiosas, eram responsáveis pela organização da comunidade, das famílias, pela consciência moral, política e por uma certa disciplina de seus membros na relação com a natureza e entre os homens.

Para envolver a comunidade, as festas eram grandiosas. Chegavam a durar mais de uma semana, celebrando padroeiros. As festas, assim como a reprodução das pessoas, estavam relacionadas aos ciclos da natureza. Enfim, elas expressavam um modo de ser, integravam os momentos da vida e indicavam também determinações institucionais, como da Igreja Católica.

A Igreja Católica, antes das grandes lavouras, institucionalizara as festas em Iraí

de Minas de forma a seguir um calendário obedecendo ao ciclo da natureza do cerrado.

A acumulação política da Igreja Católica, a partir do calendário das festas, traduzia-se na forma como essa instituição milenar organizava a vida e as relações comunitárias dos produtores. A julgar pelo calendário das festas, a Igreja concentra saberes do ciclo da natureza, da comunidade em geral e, porque não dizer, de cada um de seus membros, assim como da riqueza produzida. Isto lhe permitia atuar nos casos particulares (relações pessoais e/ou institucionais), com conhecimento profundo da natureza, da comunidade e dos homens.

A festa abrigava dimensões de tempo. Tinha duração. Tinha o antes, o durante e o depois. Na condição de produtores simples, a centralidade da festa, manifestando-se como direção e sentido de atos, relações, decisões em suma, de práticas, de políticas, deriva do fato de que a comunidade dos mineiros administrava seu tempo. Faziam-no, conforme prescrições do mundo ao qual pertenciam, guardando uma certa institucionalidade, seja religiosa, seja estatal; mas a comunidade, enquanto tal, era dona do seu tempo. O tempo era presente-prático e disto derivava a centralidade da festa.

Isso tudo teve seu momento e deixou marcas profundas nos produtores e na comunidade. No entanto, foi sendo alterado na medida em que a infra-estrutura produzida pelo projeto viabiliza as rodovias, implantação de bancos, cooperativas, sindicatos, postos de recebimento de leite. Viabiliza também associações de produtores, sindicatos, escolas e laticínios, ampliando as possibilidades desse homem multiplicar as relações com o mundo. O modo de vida, as relações de produção e a própria produção vão então sofrendo as imposições decorrentes das transformações advindas da condição de produtores de leite para grandes laticínios, no caso dos mineiros, e de grandes produtores de cereais, no caso dos gaúchos.

Com ampliação das grandes lavouras e da produção de leite, resta na lembrança e na memória das populações migrantes e remanescentes do cerrado, fragmentos das relações ritmadas pelo ciclo natural do cerrado e das suas comunidades.

"Antigamente no Iraí era festa para

tudo, era dos santos, da colheita, do gado...". (Produtor mineiro)

"No Rio Grande, na nossa comunidade, era sempre festão, era churrasco de 200 leitões". (Produtor gaúcho)⁷

Além das lembranças, é possível, entre os produtores mineiros e gaúchos, verificar resíduos de valores morais, éticos, sabedorias, momentos de criatividade e, fundamentalmente, estratégias nas relações sociais de produção que são reproduzidas nas festas que se adaptam e se inventam no processo de produção das grandes lavouras e de leite para grandes laticínios.

REDEFINIÇÃO E REINVENÇÃO DAS FESTAS

A rigor, as festas dos mineiros e dos gaúchos foram sendo instituídas pela Igreja Católica. Atualmente, é possível entre gaúchos e mineiros esforços em redefinir e reinventar as festas. Em relação aos mineiros, entre alguns vizinhos da zona rural, manter vivas algumas das festas de tradição folclórico-religiosa, implica em buscar na cidade o festeiro e os membros da comunidade ausentes.

"Essa festa do Divino é feita pelo povo que vem de toda a parte, o festeiro e a maioria do povo vem da cidade, porque a roça tá cada vez mais vazia de gente, assim trazer o povo é uma maneira de manter as nossas festas...". (Produtor mineiro)⁸

Desse passado das festas camponesas algo subsiste, a religiosidade e a criatividade camponesa. Esse passado se inscreve e reage na vida desses produtores como tentativa de interpretar, manter e adaptar as festas camponesas às transformações do modo de vida.

"Na época que as festas eram animadas os padres tinham poder. A religião, os dias dos santos eram respeitados. Hoje não dá para respeitar todos os dias dos santos... Então para continuar fazendo as festas tem que ser nos finais de semanas, reunir vários santos numa só festa e buscar apoio do padre, trazer o povo da cidade e fazer o que der, o que não der para fazer a gente deixa de lado, porque a gente

não dá conta sozinho de tudo". (Produtor mineiro)⁹

Bastante reduzidas as festas camponesas, isto não quer dizer que estejam mortas, mas são muito poucas, comparadas com as festas que havia quando a comunidade existia estruturada na pecuária extensiva, ao redor das divindades, da solidariedade e da Igreja Católica.

Portanto, atualmente, a consciência dos produtores é de que as festas são diferentes, perderam parte dos sentimentos, das identidades religiosas e dos significados para a vida em comunidade.

"As festas eram muitas..., muita reunião, muita gente fazendo as festas... porque eram importantes para a vida... O povo dava o que podia para fazer as festas". (Produtor mineiro)¹⁰

"Nas festas do Sul tinha muito jogo, muita rifa, muita gente. Tinha amizade, tinha vontade, tinha doação, era uma felicidade". (Produtor gaúcho)¹¹

Essas festas, como eram não existem mais. No entanto, existem redefinidas. Sua sobrevivência tem que ser entendida como esforço, como estratégia, como redefinição, como invenção que procura reunir diferentes produtores, várias divindades e dar outros sentidos à sua manutenção.

"A festa da cavalcada, do Divino, da Folia de Reis era de muita importância para a nossa precisão... Para nós hoje, tem o sentido da reunião, da reza, da amizade e de algumas coisas mais". (Produtor mineiro)¹²

A festa da cavalcada, do Divino, da Folia de Reis, entre os produtores mineiros, aparecem como paródias das festas camponesas de antigamente. Festas que, apesar de reduzidas, reúnem pessoas do campo e da cidade, os mineiros e os gaúchos. A reunião aparentemente não cria identidades entre essas pessoas; então por que se aproximam? Na nossa pesquisa descobrimos outras necessidades que já não são totalmente satisfeitas pelo consumo dos shows, dos espetáculos produzidos como mercadoria em outras festas recentemente inventadas como a da soja e do trigo.

"A festa do trigo e da soja é muito boa, é grande, agitada, mas, ela não tem tudo o que as outras festas tem... Fal-

ta uma coisa assim de reunião, de fé, de encontro, de amizade". (Produtor mineiro)¹³

Nessas necessidades de aproximações, cujo objetivo não é promover resistências às imposições econômicas, descobrimos elaborações de jogos, de jantares e de expressões culturais resgatadas e inventadas junto aos produtores mineiros e gaúchos.

"Toda sexta-feira tem galinhada, no final de maio nós fizemos a festa da cavalcada, juntamos vários santos e criamos o desfile dos cavaleiros, provas de argolas, de cartuchos e fizemos a procissão, isto reúne o povo todo". (Produtor mineiro)¹⁴

As aproximações revelam manifestações culturais que indicam esforços em gerar sentidos às festas, e de certa forma, superar as perdas que esses grupos de produtores acumularam na reocupação e redefinição do cerrado.

Na verdade, descobrem-se nas festas aproximações que não recuperam as festas nem dos produtores mineiros e muito menos dos gaúchos. Vivem-se nessas aproximações esforços para recriar as festas e até mesmo inventar novas festas, novos costumes, encontros e sentidos dando significações a suas práticas. Os esforços, tanto dos produtores mineiros como dos gaúchos, conseguem inventar novos encontros que nem sempre têm fundamentação na história desses produtores.

"...sobre a festa da cavalcada eu só acho bonita, não entendo muita coisa, mais é uma oportunidade para a gente se encontrar, conversar, trazer a família...". (Produtor gaúcho)¹⁵

Quaisquer que sejam os atributos e as determinações do cerrado reocupado e redefinido, têm-se criado alguns problemas às manifestações humanas, mas também soluções. Como problema tem-se a falta de tempo, de espaço e de sentido às adaptações das festas. Portanto, as festas reaparecem e podem permanecer se começarem a serem aceitas como adaptações e fundadoras de novos sentidos, ou seja, como possibilidade de satisfazer o lazer, o lúdico, enfim, essas necessidades que são satisfeitas e insatisfeitas pelo consumo do espetáculo como mercadorias.

Nesse processo vai-se produzindo algo

para se colocar no lugar das festas camponesas. Mas, o dramático é que as humanidades antigas do cerrado e do camponês gaúcho não têm mais lugar e criam-se outras humanidades, manifestações que ocupam o lugar das festas camponesas.

As festas camponesas sofrem reduções nas suas tentativas de recuperação; promovem aproximações entre produtores diferentes. Os objetivos que marcavam a festa, em momentos onde a comunidade era importante para se enfrentar as imposições de ordem natural, mudaram, em função de que também as relações com a natureza foram profundamente alteradas. Portanto, esse homem também mudou, assim como suas manifestações de criatividade, de reação, também sofreram reduções, superações, a partir das transformações da produção.

Obviamente, as festas de antigamente não têm razão de ser tais como eram concebidas e realizadas pelas comunidades camponesas, tanto no Sul, como no cerrado. Mas, a necessidade da festa ainda persiste entre esses produtores. Na verdade, a festa, mesmo miniaturizada, revela traços da cultura camponesa e da religiosidade desses homens. Mostra a necessidade de depositarem nas divindades algumas mistificações à satisfação das imposições sociais, que estão imbricadas na condição de produtores tecnificados de cereais ou de leite.

Nesse momento cabe questionar sobre o que sobrou da cultura camponesa. A festa miniaturizada, parodiada, transformada em vários sentidos, cujos intérpretes são, sem dúvida, os produtores mineiros e gaúchos. Nessa recriação não é raro reivindicá-las como espetáculo.

"... A festa da cavalcada tinha que ter mais coisas. Ela é bonita, mas eu acho que só os cavalos enfeitados, as provas de argolas e de cartuchos é pouco. Acho que tinha que melhorar, trazer umas coisas dos rodeios...". (Produtor gaúcho)¹⁶

Para interpretarmos as razões das festas, precisamos entender que elas foram reinventadas a partir das condições sociais de produção, criadas no cerrado pelo projeto "JICA-PRODECER 1". A partir da reocupação e da redefinição dessas terras, os produtores, sobretudo os gaúchos, produzem sob determinações de altíssima



Foto: Rosselvelt José Santos

tecnologia. Portanto, as tradições misturadas e adaptadas às crenças nas divindades redefinidas, em função das conquistas tecnológicas, são manifestações de transformações das relações dos homens com a natureza e de suas novas carências.

Nessa condição das conquistas tecnológicas a festa do trigo e da soja é uma invenção que mistura aspectos das festas camponesas e introduz o espetáculo. Sendo de iniciativa do poder público e da cooperativa, ela introduz uma sociabilidade nova entre os produtores mineiros e gaúchos. Pois gaúchos e muito menos mineiros não eram, até 1980, produtores especializados na soja e no trigo.

A festa dos principais produtos das grandes lavouras no cerrado contém invenções criadas na perspectiva de consolidar a produção sob altíssima tecnologia. A primeira invenção, a qual acontece na abertura da "festa do trigo e da soja" é a escolha da rainha, seguida de show e baile na praça da matriz. A escolha da rainha é a expressão de estratégia para reunir os mineiros e os gaúchos. Entre as concorrentes da festa de 1997, duas moças eram mineiras e uma gaúcha.

Outras invenções são os esportes de massa, como o campeonato de futebol, concurso de violeiros regionais, desfiles de

escolas, firmas, máquinas agrícolas e cooperativas.

Também é celebrada a Santa Missa. Os padroeiros aparecem na missa como sendo do lugar, dos mineiros-gaúchos ou dos gaúchos-mineiros. Mas, o marcante nessas invenções são as misturas culturais, os **shows** e os bailes gigantescos, que se realizam durante os quatro dias de festividades e espetáculos.

Não é por acaso que a festa se torna mais ou menos importante entre os produtores a partir das duplas sertanejas ou bandas de **rock** que animam os **shows** e os bailes cada vez mais espetaculares na praça da matriz. Estabelecer a realização de **shows**, bailes grandiosos em praça pública parece ser a caracterização de uma necessidade das pessoas já que nas outras festas em comunidade não é possível produzir esse tipo de espetáculo que vem pronto de fora mas, a festa como coletividade. Em outros termos, a festa existe para/em coletividade. A festa reúne os habitantes, algumas coisas vêm de dentro da comunidade, outras vêm de fora; a síntese é uma mistura de cultura que já é particular do próprio lugar (um pouco dos gaúchos, um pouco dos mineiros) e produto para o consumo, o espetáculo (de fora).

Como a "festa do trigo e da soja" acon-

tece independente das hierarquias constituídas pelos domínios de instituições, como a Igreja Católica, esses homens expressam e ampliam as suas condições de estabelecer relações com o mundo. Sendo a sua existência relativa à natureza das atividades, eles vivem, na reocupação dos cerrados, a eliminação das necessidades de acordos comunitários, do trabalho comunitário, dos liames de solidariedade no trabalho. De modo que, o movimento da modernidade em todos os domínios conduz à dessacralização (Marx, 1988). Assim, a festa continua, mas há substituição da festa pelo espetáculo. A festa, como espetáculo, ten-

de à autonomia, para ter uma existência em si mesmo em função de uma necessidade nova, a de propiciar atos práticos entre os indivíduos. Enfim, para criar oportunidades de reconhecimento de produtores subordinados às estratégias de reprodução do capital agroindustrial, as quais não são suas.

* *Rosselvelt José Santos é Prof. do Dpto. de Geografia da UF de Uberlândia/MG.*

NOTAS

1-16 - Anotações de trabalho de campo realizado no período de 1994-97.

BIBLIOGRAFIA

- GUY, Debord
(1997) *A Sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro, Contraponto.
- LEFEBVRE, Henri
(1967) *El Marxismo Sin Mitos*. Buenos Aires. A. Pena Lillo.
- HOBBSAWM, E.
(1984) *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- MARX, Karl
(1984) *Manuscritos Economia y Filosofia*. Madri, Alianza Editorial.
- MARX, Karl
(1988) *O Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo, Global.
- MARTINS, José de Souza
(1986) *Não Há Terra para Plantar neste Verão*. Petrópolis, Vozes.

FESTAS AROUQUENSES NO RIO DE JANEIRO REINVENTANDO TRADIÇÕES

Artur Nunes Gomes*

Este trabalho examina, a partir do estudo de festas religiosas e temporais, a reinvenção de tradições culturais, segundo a concepção de Hobsbawn, para quem essas tradições reinventadas são “um conjunto de práticas de natureza ritual ou simbólica, que visam inculcar certos valores e formas de comportamento através da repetição que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado” (Hobsbawn, 1984: 9).

Essas festas são realizadas por membros de uma associação regional portuguesa¹ do Rio de Janeiro, o Arouca Barra Clube, em referência ao local de mesmo nome, que é um Concelho do distrito de Aveiro, no norte de Portugal. Sua área é de 327 Km² e tem como principal atividade a agricultura, em especial a cultura do vinho.

A idéia da “criação de uma Casa na cidade capaz de perpetuar as tradições arouquenses em terras brasileiras”, surgiu na década de 1960, quando um grupo de arouquenses passou a se reunir anualmente, no dia 7 de setembro², dia de Nossa Senhora da Mói (que, como veremos adiante, é festejada pela instituição), em almoços e jantares de confraternização, primeiro em churrascarias e posteriormente na Casa da Vila da Feira e Terras de Santa Maria. Ressalte-se que a prática de reciprocidade, através de trocas de gentilezas e ritos (Mauss, 1974: 45) entre seus membros é uma das características marcantes das associações portuguesas do Rio de Janeiro.

Em 1969, inaugurou-se a primeira sede própria da associação, na Tijuca, de onde se transferiu, em 1973, para um condomínio na Barra da Tijuca, próximo à Lagoa do Jacarepaguá, na Zona Oeste, passando a chamar-se Arouca Barra Clube. Esta de-

nominação sugere a estratégia da associação de ampliar seus fronteiras simbólicas para além da “comunidade” portuguesa, buscando, como nos disse um de seus diretores, “não ficar fechada entre quatro paredes falando de fado enquanto a mocidade quer dançar rock”. Além disso, ao incentivarem a entrada de jovens em seus quadros, promovem a transmissão de valores culturais através de diferentes gerações.

O corpo social do clube é formado por portugueses de situação econômica privilegiada, em geral grandes comerciantes e industriais e seus descendentes, notando-se a presença maciça de representantes do ramo de panificação entre os associados. Ao estereótipo do português burro, sujo, usando tamancos e servindo seus fregueses no bar com uma caneta presa à orelha, contrapõem a imagem do empresário bem sucedido, criador de empregos, empreendedor de progresso³.

Embora em sua maioria sejam provenientes da região de Portugal que dá nome ao clube, não podemos deixar de dar ênfase ao fato de que há muitos associados que vieram de outras regiões de Portugal, assim como muitos brasileiros.

A estratégia de arregimentar brasileiros tem relação com a erradicação da imigração portuguesa para o Brasil, notadamente na duas últimas décadas, o que tornou imperativa a necessidade de renovação do quadro de associados para a sobrevivência da instituição. Isto sugere que o critério de pertença a esta associação não passa exclusivamente pela origem regional e nacional do associado, mas pela posição social de seus membros e pela vontade de “manter e divulgar as tradições arouquenses” assim como evidencia uma série de relações políticas e econômi-

cas com a sociedade brasileira.

A participação de brasileiros na associação reforça a etnicidade portuguesa, acentuando a *retórica da irmandade*⁴, isto é, a crença de que Brasil e Portugal são pátrias-irmãs, com culturas que, ao longo de suas histórias, se fundem numa só: a luso-brasileira⁵.

Ao mesmo tempo, o Arouca fortalece suas relações com a sociedade de origem ao oferecer honrarias, como títulos de sócio honorário, a figuras notáveis de Portugal. Entre os que receberam esta homenagem, destacamos Mário Soares, Presidente de Portugal, Dra. Maria Manuela Aguiar Moreira, vice-presidente da Assembléia da República Portuguesa, Dr. Leonardo Mathias, embaixador de Portugal no Brasil, Dr. Antônio Gomes da Costa, presidente da “Federação” e do “Real Gabinete”, Prof. Augusto Gomes dos Santos, presidente da Federação de Folclore Português e Prof. Zeferino Duarte Brandão, presidente da Câmara Municipal de Arouca. Estas concessões de honrarias mostram a preocupação do Arouca em estabelecer relações de reciprocidade, tanto com o Estado Português - em nível mais amplo, com a Presidência da República e, na esfera regional, com a Câmara Municipal - como com outras associações portuguesas.

Mas, sem dúvida, o que evidencia acen-tuadamente a expressão da memória coletiva pelos membros desta associação são as diversas festividades que reinventam a vida social da aldeia de origem⁶. Nesta reinvenção, valorizam-se o ethos camponês e a religião católica, características da vida social da aldeia. Veremos, assim, como esta instituição recria traços que acentuam localismos diferenciados, privilegiando a imagem de um Portugal do passado, em detrimento do Portugal contem-

porâneo. Acrescente-se que a exaltação do mundo rural português foi um dos instrumentos utilizados pela política salazarista na sua relação com os emigrantes.

AS FESTAS

O Arouca promove uma série de festas que classificamos em duas categorias⁷: as *de convívio social*, que visam a confraternização dos seus associados, e as *da tradição*, em que se observa a atualização de práticas sociais oriundas da sociedade de origem. É importante salientar que a presença de brasileiros é marcante nestas festas.

As festas de convívio social reforçam os laços de convivência entre os associados e, dentre elas destacamos: o Baile de Debutantes, o Festival de Galetto e Chopp, o Almoço Dançante e o Churrasco dos Aniversariantes do mês e, em especial, o Almoço das Quintas, o Chá de Convívio Social e a Festa do Dias das Mães.

Das festas da tradição, ressaltamos as do ciclo agrícola e as religiosas.

As principais festas agrícolas são: a) a *festa das Vindimas*, que rememora a época da colheita das uvas na região de Arouca. Nesse evento, o Rancho Folclórico do clube apresenta-se com danças alusivas à agricultura local⁸; b) a *festa das Cerejas*, tradicional festividade do calendário da associação, que relembra a colheita da "rainha das frutas" - a cereja.

Entre as festas religiosas destacamos: a) a *Festa de Páscoa*, em que se realiza, após a missa, a cerimônia do Beija-Cruz, também realizada no mesmo período em Portugal. Logo após, os presentes saem em procissão pelas dependências do clube e, com muita emoção, relembram o domingo pascal arouquense, inclusive o tradicional almoço em que são servidos pratos típicos da região; b) a *Festa em Honra da Rainha Santa Mafalda*, que rememora os festejos realizados anualmente em Arouca em louvor da Rainha Santa Mafalda, padroeira de Arouca⁹; c) a *Festa de Nossa Senhora da Mó*, realizada anualmente a 7 de setembro, dia do aniversário da associação¹⁰, que relembra as romarias em louvor à santa cujo templo se localiza no ponto mais alto do Concelho de Arouca, a Serra da Mó, ou Alto da Senhora da Mó.

Além destes eventos que evocam a vida social da aldeia de origem, um setor da associação se destaca no papel de "mantenedor das tradições arouquenses": o rancho folclórico. A análise das reinvenções culturais do rancho e, principalmente, das suas digressões, é fundamental para o entendimento do papel de mediador cultural que esta associação desempenha. A partir da descrição dos eventos produzidos pelo rancho é possível perceber a articulação entre Arouca e a sociedade abrangente não só no tocante à inserção de brasileiros em seus quadros, mas também no que diz respeito à perpetuação da imagem de uma cultura luso-brasileira. Neste caso, a construção da luso-brasilidade não está centrada na cultura erudita, mas baseada na reprodução de uma cultura popular tida como autêntica.

O RANCHO FOLCLÓRICO

Fundado em 1968, o Rancho Folclórico tem como principal objetivo "perpetuar as tradições arouquenses em terras brasileiras" ou, como nas palavras de seu diretor, "desenvolver o folclore puro e autêntico de sua região". O rancho conta com aproximadamente cinquenta componentes, dentre os quais um marcador, um ensaiador, um diretor e quatro cantadeiras, (sendo uma principal) que fazem o solo. A orquestra, denominada tocata, é formada por dez músicos.

Seus trajes, danças e cantos procuram reproduzir o "modo de vida dos antepassados na hora do lazer e nos trabalhos do campo". Quando se referem aos antepassados, os membros do rancho fazem uso de expressões tais como "naquele tempo", "no tempo dos antigos", recordando a "memória de um tempo parado" (Pinto, 1993). Este tempo permanece até hoje, pois, como expressa o diretor do rancho, "nós temos que preservar a mesma cultura até hoje, porque foram os primeiros homens que a desenvolveram e isso vai passando de geração em geração e nós temos que ter o cuidado de quando for adquirir este conhecimento, não puxar o conhecimento de uma pessoa que já deturpou, porque isso é muito problemático".

Os trajes usados pelos componentes do rancho evidenciam a diferenciação social e econômica no meio rural português e

podem ser classificadas em dois tipos básicos: o *traje de campo*, que simboliza os trabalhadores rurais, pessoas de baixo poder aquisitivo; o *traje de domingo* e das *lavradeiras ricas*, usado pelas pessoas mais abastadas, "quando iam às romarias e às missas".

As danças apresentadas pelo Rancho são, em geral, executadas em rodas, cadenciadas, "valseadas", cujos cantares fazem alusão às tradições culturais de Arouca. Entre elas, destacamos:

* *Cana Real* - representa as moças - que ficam no meio da roda - cobijadas pelos rapazes da aldeia, que lhes dirigiam galanteios.

* *Dança do Senhor da Pedra* - representa as romarias à Capela do Senhor da Pedra, outro marco da religiosidade arouquense, nas quais as pessoas iam cantando e dançando.

* *Dança das Rusgas* - É um desafio de rimas, parecido com o dos "repentistas" do Nordeste brasileiro, no qual, ao som de uma viola ou de uma concertina, "uma rima vai puxando a outra até chegar o final", simbolizando as brigas decorrentes do assédio dos rapazes de uma aldeia a moças de outra.

* *O Malhão* - refere-se aos homens que se deslocam para os trabalhos sazonais - os malhões - quando "malham" o trigo e o centeio, cereais produzidos na região. O termo malhão é alusivo ao malho, instrumento de trabalho utilizado na prática agrícola.

* *Vira das Trempes* - lembram o rigor do inverno da região, quando as pessoas se aqueciam em torno das trempes (espécie de "aranha" em ferro, sobre a qual se colocava a panela na fogueira).

Contudo, para nossa investigação, as atividades do rancho que mais ilustram nossa argumentação são os festivais de folclore e as digressões.

OS FESTIVALS DE FOLCLORE

O Rancho Folclórico do Arouca Barra Clube foi o primeiro de uma associação portuguesa radicada no Brasil a ser aceita na Federação do Folclore Português, órgão centralizador das atividades dos diversos ranchos folclóricos portugueses difun-

ditos pelo mundo¹¹. Ao ingressar na Federação do Folclore Português, o rancho deve promover anualmente um festival. O Arouca realiza esses festivais regularmente desde 1991, convidando para participar ranchos pertencentes a diversas associações portuguesas, tanto do Rio de Janeiro quanto de outros estados. Ranchos de Portugal também são convidados. Os requisitos necessários para a aceitação de novos filiados à Federação do Folclore Português são: a) trajes “altamente típicos”, sem estilização; o diretor do rancho do Arouca afirma que, em seu grupo, “*tudo é cópia fiel*”. O argumento de autenticidade é uma fonte de acusações entre os ranchos, apontando para o estabelecimento de um “campo de luta concorrencial” (Bourdieu, 1990) entre as diferentes associações na disputa pelo reconhecimento da comunidade como “legítimos”; b) músicas “realmente folclóricas”, retiradas do “cancioneiro” da região e ensinadas pelos mais velhos às gerações seguintes. O diretor do rancho do Arouca exclui as “músicas de brinquedo”, ensinadas nas escolas; c) coreografia correta das danças, “dançando como nos anos anteriores se dançava”.

AS DIGRESSÕES

Uma das atividades mais importantes dos ranchos folclóricos das associações portuguesas são as digressões, que consistem em visitas a Portugal para exposições de canto e dança. Essa atividade explícita, mais uma vez, a ambiguidade que perpassa as relações entre os dois grupos aqui focalizados. Ao ir a Portugal “*levar o verdadeiro folclore português (arouquense)*”, este grupo realiza um processo de inversão, pois, indivíduos de outra nacionalidade, no caso, brasileiros, tomam para si o papel de porta-vozes de uma outra cultura nacional.

O Rancho de Arouca já se apresentou em diversas ocasiões em Portugal. A primeira ida aconteceu em 1986. Uma questão interessante para se pensar as relações entre estas associações, a sociedade portuguesa e a brasileira, é o fato de que estes grupos, nas digressões, não mostram apenas o “folclore português”, mas também o brasileiro.

Quando das apresentações em Portu-

gal, o Rancho do Arouca apresenta números de “folclore brasileiro”, com danças regionais, como as do Norte, “como uma autêntica índia da Amazônia; do Nordeste, com dançarinos de frevo e baianas típicas; do Centro-Oeste, com dançarinos de maculelê; do Sul, com gaúchos em seus trajes típicos e do Sudeste, com uma pequena exibição de samba, apresentada com bateristas, passistas e destaques.

Assim, os membros dessas associações transitam não só física como simbolicamente pelas fronteiras das duas sociedades em que se inserem: a de origem (portuguesa) e a receptora (brasileira).

Neste sentido, é de grande significação a inserção no rancho Folclórico de seu atual diretor, brasileiro que desempenha esta função há 18 anos. Na escola, quando fazia o curso médio, travou conhecimento com as “tradições portuguesas” nas “Semanas de Folclore” que o colégio promovia. Interessou-se pelo folclore português e foi levado por um amigo ao Rancho Tricanas de Ovar, no qual ingressou como componente, passando posteriormente a ocupar os postos de marcador e ensaiador, quando se transferiu para o Arouca, sendo logo promovido a diretor.

Neste caso, verifica-se a adesão a uma outra cultura e, parece-nos, a “irmandade” vai além da retórica. Em situações como essa, ela parece existir de fato. Uma coisa é a retórica nas relações políticas, outra nas relações pessoais. Acrescente-se que seu sobrinho, também brasileiro, segue os mesmos passos e hoje exerce a função de ensaiador do rancho.

Embora represente a cultura popular portuguesa, essa associação reproduz a “*retórica da irmandade*”, utilizada pelos representantes da cultura oficial, fazendo, por exemplo, com que o samba e o vira sejam apresentados como símbolos de uma só cultura: a luso-brasileira. E, ao incorporar brasileiros a suas instâncias de poder - como na Direção do Rancho Folclórico - reforça os laços com a sociedade receptora, laços estes constantemente reafirmados pela “*retórica da irmandade*”.

Como se percebe, o Arouca Barra Clube tem como premissa básica a manutenção e reinvenção constante de práticas culturais que evocam a sociedade local de

origem, reatualizando em festas seculares e rituais religiosos a memória de uma vida social passada que identifica seus membros como pertencentes a uma determinada região, diferenciando-se dos demais portugueses do Brasil. Neste caso, os membros destas associações marcam sua pertença a um grupo étnico de maneira semelhante aos poetas imigrantes portugueses nos Estados Unidos, mencionados por Graça Capinha em seu trabalho intitulado “*Literatura e Emigração*”, em que “*o universo simbólico dos indivíduos do grupo especificamente em questão (os imigrantes) resulta, na esmagadora maioria dos casos, de um processo de enculturação a nível local ou regional, relacionado, por isso, não tanto com a nação, mas, antes, com a ilha, ou com uma zona específica do país, ou com a própria freguesia*” (Capinha, 1993: 519).

A reconstrução de identidades locais e regionais no contexto da imigração portuguesa nos Estados Unidos também aparece no trabalho de Bela Feldman-Bianco (1993), que demonstra como os açorianos de New Bedford reinventam “*múltiplas camadas de tempos e espaços em um cotidiano americano*”. Mesmo trabalhando como operários na indústria têxtil da região, esses imigrantes, em seu tempo livre, reelaboram antigas práticas sociais como o plantio de hortas, reforçando a dimensão regional da construção de sua identidade.

É interessante notar, contudo, que nos casos acima referidos são imigrantes portugueses que recriam tradições e reconstroem identidades na sociedade receptora. No caso do Arouca, a ambivalência aparece no fato de grande número de brasileiros exercerem o papel de “*mantenedores da cultura arouquense*”.

Desta forma, não podemos deixar de apontar para o aspecto de reelaboração constante de categorias diferenciais que se articulam no interior de um mesmo grupo social, reforçando a ambiguidade na comunidade emigrante e também na comunidade brasileira. Assim, *português, arouquense e “português no Brasil”* não são apenas categorias exclusivas, mas também “*identidades*” acionadas situacionalmente na experiência de imigração vivenciada por estes portugueses.¹²

Neste sentido, o texto de João Arrisca-

do Nunes (1995) é de grande importância para a compreensão da construção de identidades em um contexto migratório. Para este autor, os imigrantes articulam e negociam híbridas e heterogêneas configurações culturais, acionando repertórios culturais de diferentes origens (Nunes, 1995:2). No caso aqui observado, percebe-se a articulação de diferentes configurações identitárias no espaço português do Rio de Janeiro, onde portugueses aqui fixados acionam distintas identidades de acordo com a situação em que se encontram.

Desta maneira, no processo de recriação de um "novo" Portugal no Brasil, a cultura, em suas diferentes expressões, atua como instrumento de interesses políticos e econômicos tanto do Estado Português quanto da elite econômica e cultural da "comunidade portuguesa" do Rio de Janeiro.

Podemos, então, afirmar que o Arouca Barra Clube: a) constitui-se em agência étnica por excelência, pois demarca fronteiras simbólicas (Barth, 1969) entre portugueses e brasileiros, mediante a reelaboração de *símbolos diacríticos* (Cunha, 1987); b) exerce o papel de "empresários étnicos" (Aronson, 1976) da portugalidade no Rio de Janeiro, intermediando o embate político entre a sociedade de origem e a receptora; c) produz simbolicamente a "nação portuguesa" a partir de três noções complementares: nacional (português), regional (arouquense), e transnacional ("no Brasil") - como prolongamento da nação portuguesa; d) ao reafirmar a *retórica da irmandade*, reforça a ambiguidade das relações entre Brasil e Portugal, funcionando como instrumento da política atual de negociação, também identitária, dos estados brasileiro e português.

Pelo exposto, concluímos que, mais que uma atividade lúdica voltada para o congraçamento de membros de uma determinada instituição, as festas aqui focalizadas constituem-se em espaço privilegiado de reinvenção de tradições em que a ambiguidade que marca as relações entre Brasil e Portugal emergem com grande nitidez.

* Artur Nunes Gomes é Mestre em Antropologia/UNICAMP.

NOTAS

- 1 - Associação portuguesa é a categoria empregada pelos portugueses do Rio de Janeiro para "designar seus organismos sociais criados, dirigidos e mantidos por portugueses e que têm uma sede, uma diretoria administrativa, um quadro de associados, uma finalidade definida e que desenvolvem uma série de atividades que visam realizar a finalidade proposta" (Lima, 1973: 29-30). O sistema classificatório das associações portuguesas é bastante amplo. Em geral, referem-se às casas regionais - aquelas que procuram reproduzir as tradições das províncias e aldeias portuguesas - e aos clubes portugueses - empenhados na diversão e no lazer de seus associados - como associações recreativas. Já as escolas e bibliotecas construídas e mantidas pela "comunidade" são classificadas como associações culturais. Há, ainda, as associações filantrópicas e de ajuda mútua, cujo objetivo é prestar assistência a imigrantes em situação financeira e de saúde desprivilegiada.
- 2 - É interessante ressaltar que esta associação foi fundada no dia 10 de junho de 1967, "Dia de Portugal". Contudo, a data mais significativa na vida da instituição é o 7 de setembro, curiosamente o Dia da Independência do Brasil.
- 3 - Segundo Kátia Puente-Muniz (1996), este processo de valorização da auto-imagem também se verifica entre os espanhóis do Rio de Janeiro, especialmente os galegos, frequentemente confundidos com os portugueses no imaginário popular carioca.
- 4 - Esta noção é recorrente em autores consagrados no pensamento social brasileiro, como Gilberto Freyre (1980), com idéia de lusotropicalismo.
- 5 - Sobre o uso da "retórica da irmandade" pelos membros das associações portuguesas no Rio de Janeiro, ver Gomes (1998).
- 6 - Cabe salientar que Boaventura de Souza Santos (1993: 34) define a cultura portuguesa como uma "cultura de fronteira, (onde) são imensas as possibilidades de identificação e criação cultural" e a nacionalidade é afirmada pelo localismo.
- 7 - A descrição aqui apresentada refere-se às observações realizadas entre setembro de 1993 e fevereiro de 1995.
- 8 - A descrição das danças será feita na parte referente ao Rancho Folclórico, cuja presença legítima as festividades ligadas à tradição arouquense.
- 9 - D. Mafalda era filha de D. Sancho I e neta de D. Afonso Henriques, fundador da primeira dinastia portuguesa. Ingressou na vida religiosa e, depois de sua morte, foi-lhe atribuído o dom da santidade, reforçado pela lenda de que seu corpo estava intacto quando foi aberta a sepultura anos após sua morte. Foi declarada santa pelo Papa Pio VI e seu túmulo, em ébano e ornado pela Coroa e Armas de Portugal em prata e bronze, é objeto de veneração em Arouca.
- 10 - Esta festa tem sua realização prevista no Estatuto da instituição.
- 11 - Atualmente fazem parte da Federação de Folclore Português, também o Rancho Folclórico da Casa de Viseu e o Rancho Folclórico do Arouca São Paulo Clube.
- 12 - Cabe aqui lembrar as palavras de Seyferth (1987: 530): "uma definição de grupo étnico deve incluir dois aspectos importantes: é um grupo cujos membros possuem uma identidade distintiva atribuída, e sua distintividade como grupo tem quase sempre por base uma cultura, origem e história comuns".

BIBLIOGRAFIA

- ARONSON, Dan. R.
(1976) "Ethnicity as a cultural system: an introductory essay" in *Ethnicity in the Americas*. Mouton Publishers.
- BARTH, Frederick
(1969) "Introduction" in *Ethnic Groups and Boundaries*. London, George Allen & Unwin.
- BOURDIEU, Pierre
(1990) *Poder Simbólico*. Rio de Janeiro, Bertrand.
- CAPINHA, Graça
(1993) "Literatura e Imigração: poetas emigrantes nos Estados de Massachusetts e Rhode Island" in SANTOS, Boaventura de Souza (org.). *Portugal: um retrato singular*. Porto, Ed. Afrontamento/Centro de Estudos Sociais.
- CUNHA, Manuela Carneiro da
(1987) "Etnicidade: da cultura residual mas irredutível" in *Atropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. São Paulo, Brasiliense, 2ª ed.
- FELDMAN-BIANCO, Bela
(1993) "Múltiplas camadas de tempo e espaço: (re)construção de classe, da etnicidade e do nacionalismo entre imigrantes portugueses". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, vol. temático nº 38, Descobrimentos/Encobrimentos, dezembro, Coimbra, pp.193-224.
- GOMES, Artur Nunes
(1998) *Sob o signo da ambiguidade: configurações identitárias no espaço português do Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Campinas.
- HOBBSBAWN, Eric
(1984) "Introdução" in Hobsbawn, E. & Ranger, T. *A Invenção da Tradição*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- LIMA, Maria Helena Beozzo de
(1973) *A Missão Herdada: Um estudo sobre a inserção do imigrante português*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ.
- MAUSS, Marcel
(1974) "Ensaio sobre a dádiva" in *Sociologia e Antropologia*, vol. II, São Paulo, EDUSP.
- NUNES, João Arriscado
(1995) "Boundaries, margins and migrants: on paradigm shifts, heterogeneity and culture wars". *Oficina*, nº 55, agosto.
- PINTO, Maria Dina Nogueira
(1993) *Através dos espaços, em busca do tempo: um estudo de imigrantes portugueses no Rio de Janeiro*. (mimeo).
- PUENTE-MUNIZ, Katia Cristian
(1996) *Os filhos de Santiago em terra carioca: a construção da identidade espanhola*. Dissertação de Mestrado, UFRJ.
- SANTOS, Boaventura de Souza
(1993) "Modernidade, Identidade e a Cultura de Fronteira". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 38, dezembro.
- SEYFERTH, Giralda
(1987) "Grupo Étnico" (verbetes) in *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas/MEC.
- REVISTA Comemorativa dos 25 anos do Arouca Barra Clube
(1992) Rio de Janeiro, Malta Editora.

A FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO ENTRE OS AÇORIANOS DE SÃO PAULO

*Gustavo Adolfo P. D. Santos**

*"Trago vinho, carne e massa:
que beleza, que encanto!
E trago as vestes e a graça
do Divino Espírito Santo."
(Seu Manuel Honorato Raposo)*

OS AÇORIANOS EM SÃO PAULO

O arquipélago dos Açores fica no Oceano Atlântico, mais ou menos a meio caminho entre a Europa e os Estados Unidos da América. Fazendo parte do Estado português (com status de região autônoma obtido em 1975), como Portugal os Açores são marcados pelo fenômeno da emigração desde o início do século XIX (Feldman-Bianco, 1997). De fato, em função do estabelecimento de redes transnacionais de parentesco e de circulação de pessoas e bens (materiais ou simbólicos), a experiência migratória é constitutiva da vida cotidiana dos habitantes do arquipélago, que "abrange a possibilidade sempre presente de se emigrar" (Feldman-Bianco, 1995).

Historicamente, os principais destinos deste fluxo migratório foram os Estados Unidos e o Brasil. No caso brasileiro, por exemplo, são conhecidas algumas cidades fundadas por imigrantes açorianos no sul do país. Este artigo, porém, concentra-se sobre um contingente de açorianos que se estabeleceu na cidade de São Paulo, mais precisamente no bairro de Vila Carrão, na

Zona Leste da cidade.

Vindos principalmente da ilha de São Miguel dos Açores, a partir da década de 50, para trabalharem como empregados em uma tecelagem desse bairro paulistano, estes imigrantes desde então diversificaram suas atividades, concentrando-se porém no setor pecuário, de laticínios e de comércio de carne. Atualmente há açorianos que se sobressaem no setor pecuário como grandes produtores e comerciantes de gado e leite. Além disso, ainda existe uma concentração de açorianos e descendentes expressiva no bairro de Vila Carrão e suas adjacências. No entanto, é importante notar que não é possível afirmar que a notada acima seja a única circunstância de chegada de açorianos a São Paulo, e ainda faz-se necessário um estudo histórico da chegada desses imigrantes, assim como um levantamento de suas atividades principais.

De qualquer forma, nosso interesse, mais do que fornecer um desenho detalhado dessa migração, com dados estatísticos, gráficos e reconstruções históricas, é mostrar como se rearticula no contexto da imigração no Brasil uma forma cultural e religiosa característica do arquipélago dos

Açores: a Festa do Divino Espírito Santo. Trata-se de uma festa tradicional, celebrada anualmente nas ilhas açorianas, ao longo das semanas que antecedem e culminam no Pentecostes, festa católica celebrada 50 dias após a Páscoa. Aqui, pretendemos, através da descrição (ou da etnografia) de uma festa por nós observada em abril e maio de 1995, mostrar como a identidade açoriana é (re)construída em São Paulo, a partir desta festa que foi "transplantada" por esses imigrantes 24 anos depois de sua chegada em São Paulo.

A FESTA DO DIVINO

A primeira festa foi realizada em 1974, quando um dos açorianos de Vila Carrão trouxe para São Paulo, de uma visita a sua terra natal, São Miguel, a primeira Bandeira e Coroa do Divino Espírito Santo. Segundo alguns relatos obtidos, no início esta consistiu de uma simples procissão de poucas pessoas da comunidade. Desde então ela tem sido realizada anualmente, começando logo após a Páscoa, nas semanas que antecedem o Pentecostes, que, como já dissemos, é o dia culminante da Festa. A propósito, esta segue a tradição micalense, pois a maioria dos imigrantes veio da ilha de São Miguel.

Como em vários outros enclaves açorianos no mundo, a festa no Brasil tem sido coordenada pelo *Mordomo da Festa*, eleito anualmente entre os membros mais antigos da "comunidade". Entretanto, tendo evoluído ao longo dos anos para tornar-se uma Festa maior e mais complexa do que no início, o Mordomo conta hoje com a Comissão Organizadora da Festa do Divino Espírito Santo (ou, simplesmente, Festa do Divino), composta por membros da comunidade açoriana de São Paulo, relativamente constante em sua composição, e que cuida efetivamente dos vários aspectos da Festa. Porém, antes de passarmos à descrição destes aspectos, é necessário fazer a apresentação da Casa dos Açores.

A Casa dos açores

A *Casa dos Açores* é a associação que foi criada pelos imigrantes açorianos de Vila Carrão, São Paulo, para sediar a Festa do Divino Espírito Santo e guardar os objetos sagrados (a Bandeira e a Coroa do

Divino), além de constituir um espaço comum para o encontro dos açorianos da região. Com efeito, se só a mencionamos na seção em que descreveremos a Festa em si, é porque a Casa foi criada em função da Festa.

A afluência de participantes da Festa ao longo dos anos aparentemente criou condições para a associação de membros da comunidade, que fundaram a *Casa* perto de suas residências para que esta fosse uma sede para a Festa (inclusive com espaço para o que seria hoje a quermesse na rua), assim como um espaço comum de encontro. Deste modo, os fundadores, e grande parte de seus sócios são os senhores açorianos mais velhos e imigrantes diretos. Hoje, no entanto, a *Casa* não se restringe à Festa, promovendo alguns eventos durante o ano, além de prestar-se a alugar para festas e eventos exteriores.

Especialmente, ela consiste de dependências de cozinha e despensa, num nível inferior, sobre as quais estão construídas a capela da imagem de Nosso Senhor do Santo Cristo, a Secretaria e a Biblioteca da Casa dos Açores. No andar superior há um amplo salão de jogos com um bar, e ao lado desses três níveis, nos fundos do pavilhão, um salão de festas que possui um palco num dos extremos.

É interessante notar o caso especial da Capela e da Biblioteca, já que nas duas estão guardados objetos de valor simbólico para a comunidade açoriana. Na Capela, além da imagem do Nosso Senhor do Santo Cristo, que é levado em procissão junto às Coroas e Bandeiras do Divino, encontramos exposta sobre um altar a primeira Bandeira do Divino a ser trazida para São Paulo em 1974 - portanto, como já mencionamos, aí ficam os "objetos sagrados" da Festa. Por sua vez, a Biblioteca, além de um grande número de livros sobre diversos aspectos da vida dos Açores (literatura, poesia, geografia, turismo, etc.), contém vários objetos representativos da vida e cultura açorianas, como miniaturas de figuras características das ilhas, artesanato local, instrumentos musicais, bandeiras, etc. A importância dada pelos imigrantes a essa sala fica patente se observarmos que em diferentes momentos, de diversas pessoas ouvimos que a biblioteca era um lugar privilegiado para o nosso estudo, e

que de uma maneira geral uma certa reverência era revelada pelas pessoas em relação a ela.

As atividades exercidas fora do período de festa (pois durante esse período a própria organização do espaço físico sofre uma modificação), são basicamente: administrativas; recreativas, pelos senhores açorianos, no salão de festas; trabalho da cozinha (para festas e eventos), principalmente do grupo de senhoras açorianas ligadas permanentemente à *Casa*; ensaios do Grupo Folclórico da Casa dos Açores, no grande salão de festas, entre outras.

Devido à forte distinção entre o "tempo" da Festa e o "tempo" do resto do ano, a *Casa dos Açores* veio a ter uma administração própria para este "tempo normal". O advento desta, segundo algumas fontes da comunidade e a própria coordenadora da festa, foi precedido e acompanhado de alguma polêmica, em relação principalmente ao uso da verba da Festa, já que as mesmas fontes insistiam em que o "dinheiro do Divino" fosse utilizado somente na Festa e nas doações a instituições de caridade. Portanto, na situação atual, essa separação existente entre "a Casa" e "o Divino" faz parte do discurso normal das pessoas, sendo as decisões em relação à Festa tomadas pelas duas "instâncias" em conjunto. Esta divisão é também um dos focos de um conflito interno que foi observado no decorrer da festa.

A Festa

Descrevamos a Festa, então, conforme a acompanhamos em 1995. Acharmos por bem dividir a descrição nas diferentes partes, ao longo das quais ficarão patentes as ligações e relações entre elas. Para simplificar nossa descrição, no entanto, cometeremos um "deslize histórico" e utilizar-nos-emos do tempo verbal *Presente do Indicativo* para relatar algo que, rigorosamente, não é estático e constante, mas que consistiu de uma série de eventos observados ao longo de dois meses. A idéia de uma festa imutável e estática é bastante falsa, mas a descrição assim feita será mais facilmente apresentada e analisada.

Ainda no sentido de permitir um melhor entendimento, podemos descrever a Festa como composta de diversas atividades: *rezas de terços* diários nas semanas

que antecedem o Pentecostes; *ofertas e folias* que ocupam as últimas, mas principalmente a última semana; atividades de *preparação de comidas e bebidas* (que constituem as ofertas) que acontecem dentro e fora da Casa dos Açores - por exemplo, a *Matança dos Porcos*; e, finalmente, a *Procissão e a Missa do Divino Espírito Santo*, que têm lugar no domingo de Pentecostes. Após estas, há uma quermesse comemorativa na rua, com barracas de comidas típicas, apresentações de conjuntos folclóricos e shows, que visam angariar fundos para a Comissão Organizadora da Festa do Divino. Há uma certa controvérsia quanto à questão da quermesse ser ou não parte da Festa, cujo exame deixamos para a análise final de nosso artigo.

Rezas: A partir da Páscoa, realizam-se diariamente, à noite, novenas em casas sorteadas dentre os açorianos e seus descendentes. Durante a semana de rezas, a "sede sorteada" fica com a custódia da Coroa e a Bandeira do Divino, e torna-se um local de frequência pública. Segundo um dos fundadores da *Casa*, seu Manoel Honorato, "mesmo se um inimigo meu entrar em casa para rezar, eu não posso fazer nada, pois ele está lá para rezar." Assim, entre os açorianos que participam da Festa, o fato de acolher a Coroa e a Bandeira durante uma semana é motivo de grande orgulho.

Na fala de várias pessoas (principalmente as senhoras), é o próprio Divino Espírito Santo que está presente com os objetos sagrados. Além disso, o Divino é caracterizado com traços de caráter bem humanos, como "vingativo", "justo", "recompensador", havendo aí uma certa familiaridade com a figura religiosa. Tudo isso dá margem a diversas interpretações sobre a ida do Divino para certas casas: segundo várias fontes e mesmo um caso específico observado, isso nunca acontece "por acaso". Novamente, é bom observar que esta crença não é generalizada, embora esteja presente muito fortemente nas senhoras e nos mais velhos em geral.

Todas as rezas são cantadas, porém confere-se especial atenção às de domingo. A essas dá-se o nome de "domingas", e é justamente após elas que a Coroa e a Bandeira mudam de casa, o que acontece mediante uma cerimônia de entrega. Além

disso, todo sábado antes de uma domingo, tem lugar uma espécie de festa de despedida na casa que detém a custódia dos objetos sagrados. A última domingo é particularmente importante, pois durante a última semana a Coroa e a Bandeira permanecem na *Casa dos Açores*.

As Ofertas e as Folias: a quadra que epifrasia este texto é ao mesmo tempo um exemplo e uma descrição do que acontece nas ofertas e folias, que são uma parte particularmente importante da Festa do Divino. Em poucas palavras, elas são cerimônias de entrega de "presentes" constituídos por carnes, pão de massa sovada e vinho tinto para membros da comunidade açoriana, que simbolizam a graça do Espírito Santo que entra na casa em questão. A principal diferença entre as ofertas e as folias está no fato de que as ofertas são cerimônias bem mais simples, envolvendo menos elementos que as mais elaboradas folias, cantadas do início ao fim, por exemplo.

Segundo Antônio A. Jacob (um filho de imigrante, também conhecido como Toná), nas ofertas só se soltam alguns fogos de artifício e simplesmente se entregam as carnes e o vinho à casa, além do que nestes casos os recipientes não dão grande importância ao valor simbólico da cerimônia (no caso, percebe-se que Toná, ainda que um imigrante de segunda geração, dá bastante ênfase a partes da festa que "têm significado", ou seja, que procuram manter a continuidade, ou "tradição", em relação à imagem da festa "original" nos Açores). As ofertas podem dar-se até mesmo em locais bem afastados da *Casa dos Açores*, mesmo fora de São Paulo, e são feitas durante a última semana. Este é o caso de pessoas que doaram uma certa quantia que lhes dá direito apenas à oferta. Separadamente, a Festa do Divino faz doações a instituições de caridade que procuram a sua ajuda, e também a viúvas de açorianos da comunidade.

Por sua vez, as folias mobilizam um número maior de pessoas, envolvendo cantos, fogos de artifício e vestimentas típicas e tradicionais numa entrega ritualizada dos presentes, que se unem à Bandeira e à Coroa do Divino para representar a graça do Espírito Santo que entra no domicílio visitado. Nestas ocasiões, a chegada da

folia é anunciada por fogos de artifício. A seguir, a Bandeira do Divino Espírito Santo abençoa a residência, acompanhada por cantadores que improvisam as suas quadras conforme o caso específico de cada família visitada, em torno mesmo de questões pessoais e fatos recentes, cantadas sob a forma do desafio português.

Este é o caso de pessoas que fizeram doações substanciais ao Divino, isto é, à Comissão Organizadora da Festa do Divino, ou de pessoas que pagaram a quantia necessária para ganhar o direito a ser visitadas pela folia.

Embora sob a forma de improviso, a própria cantoria ritualizada, consistindo de três cantores principais, que geralmente são senhores mais velhos da comunidade (entre eles, o Mordomo da Festa) e de um coro de resposta, constituído por pessoas mais jovens da comunidade, todos vestidos com a roupa típica da folia, uma vestimenta vermelha trazida dos Açores. Segundo Toná, deveria haver muitas crianças presentes à cerimônia, mas não há crianças suficientes e na sua opinião, as folias mais importantes são aquelas que ocorrem nos últimos dias, nas de pessoas mais próximas à comunidade e mais arraigadas e sensíveis à tradição. Nestes lugares há verdadeira comoção quando da chegada da Coroa e da Bandeira, que são levadas a todos os cômodos da residência com a bênção do Espírito Santo, e nas suas próprias palavras: "... as pessoas choram, abraçam a bandeira, não querem deixá-la ir embora...". Entretanto, em todas as Folias que testemunhamos, havia um grande número de crianças, e as salas e cozinhas das casas visitadas ficavam simplesmente lotadas de gente, principalmente no caso de apartamentos.

Paralelamente a essas visitas, já na época da Festa e mesmo às vezes durante as folias, são feitos os primeiros pedidos de doação para a festa do ano seguinte. Os responsáveis pelos pedidos são açorianos e componentes antigos da Comissão Organizadora, e cantores, e demonstram orgulho em fazer este papel.

A Matança dos Porcos: marca uma intensificação no ritmo da Festa, e tem um propósito prático definido, qual seja: obter matéria-prima para a feitura de diversos produtos que serão consumidos ao

longo da festa pelos próprios componentes da comunidade ou que serão vendidos durante a quermesse no último fim de semana.

A matança passa-se em meio a um clima de festa, descontração, um encontro de conhecidos como qualquer outro, onde come-se, bebe-se e conversa-se informalmente. No entanto, percebe-se claramente uma maneira determinada pela qual a matança é conduzida, com personagens e agentes pré-determinados, em suma, um ritual que preside os acontecimentos. Este ritual é referido a um tempo e espaço determinados, no caso, a ilha de origem desses imigrantes, antes da época em que vieram.

Por exemplo, o porco é abatido e tem suas partes separadas por homens, em especial os imigrantes mais velhos, que alegam tê-lo feito já em sua ilha de origem. O processo é feito nesta ordem: o porco é sangrado, limpo, e tem suas partes separadas, e armazenadas em bacias que serão levadas para a *Casa dos Açores*. Lá, as mulheres farão, com esta carne, as linguças. Aos mais novos cabe auxiliar no que for necessário, como manter o porco imóvel, carregá-lo depois de morto para outro lugar, etc. As senhoras presentes ficam encarregadas de limpar as tripas do porco morto, para a posterior feitura dos diferentes tipos de linguças. Após a matança, há um almoço na *Casa dos Açores*, preparado e servido pelas mulheres que lá ficaram.

As atividades são ocasionalmente acompanhadas por cantigas e quadrinhas, além de constantes brincadeiras feitas entre os homens, quase sempre através de berros exaltados, ou entre os homens e as mulheres, sempre relacionadas ao trabalho. Diante disso, algumas pessoas caracterizam os açorianos como um povo tipicamente "exaltado, emotivo e brigão" (a propósito, falar em mais novos aqui quer dizer precisamente entre 30 e 40 anos, já que a média de idade dos participantes da matança dos porcos é relativamente alta - a maioria é composta por senhores e senhoras).

Além disso, todo o procedimento de matança do porco é especificamente relacionado com o que supostamente aconteceu nos Açores desses senhores. Por exem-

plo, o porco não é desacordado primeiro, mas recebe a facada que o mata diretamente no coração. Ou num exemplo de adequação aos meios disponíveis atualmente, mas ainda identificado à "tradição", a maneira pela qual o couro do porco é "curtido" logo após a sua morte dá-se por meio da queima de jornais junto ao couro - segundo os senhores, no entanto, nos Açores isso era feito com palha de milho. Por fim, em vários relatos aparece a situação de pobreza que forçou os imigrantes a saírem dos Açores, como explicação para a matança do porco, e para a utilização de praticamente todo o animal para alimentação.

A Quermesse da Festa do Divino:

Ocorre no último fim de semana da festa, e consiste basicamente de uma mobilização da comunidade, que trabalha nas barracas de comidas e bebidas (na maioria quitutes típicos dos Açores), durante duas noites de shows de bandas de música e de grupos folclóricos portugueses - o Grupo Folclórico da Casa dos Açores incluído. A maior parte dos produtos vendidos são produzidos anteriormente pela própria comunidade, como por exemplo: diversos tipos de linguça, obtida da Matança dos Porcos; pão de massa sovada; malassadas; salgadinhos, doces típicos, etc. O lucro da festa vai para um fundo que a *Casa dos Açores* mantém para a construção de uma ermida, ou capela do Divino Espírito Santo.

A Procissão e a Missa do Divino Espírito Santo:

No domingo de Pentecostes ocorre o último evento da festa, uma procissão que leva as Coroas e as Bandeiras do Divino Espírito Santo num percurso que vai da *Casa dos Açores* até a Igreja de Santa Marina, situada no mesmo bairro a algumas quadras de distância, onde é celebrada a missa de Pentecostes.

Há dois anos, uma decisão até certo ponto polêmica do Mordomo incluiu na Procissão as imagens do Nosso Senhor do Santo Cristo, e de Nossa Senhora de Fátima, ambas pertencentes à *Casa dos Açores*, embora não seja este o dia prescrito para as procissões dessas imagens. As imagens e seus andores, pesando mais de cem quilos, são levados pelos próprios senhores açorianos, cuja resistência e força são sempre identificadas com um passado de

trabalho no campo, no arquipélago de origem.

A procissão é uma cerimônia solene, em que todos os participantes estão vestidos de gala. As meninas que levam as Coroas acompanhadas de crianças usam vestidos rodados brancos em sua maioria, e os homens, entre jovens, homens maduros e senhores, todos usam ternos. Os jovens rapazes levam as Bandeiras do Divino, abertas totalmente por meninas acompanhantes e assim expostas ao público, com as figuras de pomba representando o Divino Espírito Santo bordadas sobre um tecido vermelho escuro.

Outros objetos simbólicos são levados à frente da procissão por senhores açorianos, tais como duas espécies de lanterna em bastões (um desses senhores é um irmão do Mordomo da Festa, que veio especialmente para a ocasião de Fall River, M.A., EUA., cidade próxima a New Bedford, onde a maioria dos imigrantes são açorianos). O Mordomo da Festa desfila com sua esposa em trajes de gala, sua figura sendo também um símbolo em exposição. A procissão é acompanhada tanto na ida quanto na volta à *Casa dos Açores* por várias salvas de fogos de artifício, também símbolos da chama do Divino, até a igreja. Esta fica totalmente tomada pela comunidade e outros, em pé ou sentados. Todos podem ver os símbolos do Espírito Santo, que são acrescidos de símbolos mais especificamente açorianos à hora do Ofertório da Missa, o pão de massa sovada, carne de boi, vinho (os presentes das folias), legumes e trigo.

Após a eucaristia, sete crianças são coroadas com a Coroa do Divino por sete mocinhas da comunidade, assim como Nossa Senhora de Fátima tem a sua coroação por outra moça, e este momento é marcado por uma comoção que toma conta de praticamente toda a Igreja. A partir da hora da coroação, vários jovens em torno do altar, assim como várias moças e senhoras açorianas que assistem à cena começam a chorar copiosamente, ao mesmo tempo que a mais intensa salva de fogos de artifício é detonada fora da Igreja. Os soluços, que segundo várias fontes são comuns e acontecem todos os anos, continuam durante este clímax e terminam com o fim da Missa, quando a procissão sai da igreja e toma

o caminho de volta para a *Casa dos Açores*. Com o fim da procissão, já na *Casa dos Açores*, e com um discurso ao público que tem como objetivo explicar o significado do que acaba de acontecer, falando dos símbolos açorianos e dos religiosos, encerra-se oficialmente a parte religiosa da Festa do Divino do ano corrente, após a qual terá lugar o último dia de quermesse.

A TRAVESSIA DA FESTA

Com base em toda a exposição e toda a descrição feita até aqui, podemos tecer algumas considerações no que se refere à "tradição açoriana" que está por trás desta Festa religiosa. Está claro, em primeiro lugar, que a Festa mobiliza grupo de pessoas que têm em comum a procedência ou a descendência açoriana. O fato de que a Festa é expressamente aberta a todos, sem discriminação alguma, e que mesmo os principais doadores da Festa não são açorianos (segundo a coordenadora, o principal doador é de descendência japonesa), não altera os pontos principais: é uma Festa fundada por um açoriano, que alegadamente segue uma tradição açoriana a que todos os que vieram das ilhas açorianas estão acostumados desde pequenos, e cujo acompanhamento pelos jovens da comunidade é sempre uma preocupação dos mais velhos.

Além disso, a identificação da comunidade da Vila Carrão em torno de vários símbolos é bem clara. Tais símbolos são em sua maioria religiosos: a Bandeira do Divino, a Coroa do Divino, N. S. de Fátima, o Santo Cristo. No entanto, mesmo estes símbolos tornam-se símbolos de uma identidade regional quando são usados em uma Festa açoriana. Há também os diversos símbolos da tradição açoriana, que são o pão de massa sovada, o vinho e a carne. A cerimônia da Missa é onde pode-se ver com clareza a mescla dos símbolos religiosos e açorianos, quando estes são oferecidos no altar, rodeados pelas Bandeiras e Coroas do Divino. Ao lado disso, temos também a procissão, onde são expostos em desfile os vários símbolos da comunidade açoriana, que com seus jovens e senhores, além do Mordomo da Festa, também está desfilar.

Por fim, temos várias atividades em que

pessoas da comunidade reúnem-se, atividades que, presumida ou expressamente, foram herdadas das ilhas. Como exemplos temos as folias, a matança dos porcos, a feitura da massa sovada, etc. É bom notar que são atividades extraordinárias, no sentido de que estão fora do cotidiano normal de trabalho da sociedade moderna, e que embora tenham propósitos práticos (como doações a instituições de caridade e a construção de uma ermida para o Divino Espírito Santo), são conduzidas de maneira muito específica. Elas envolvem, portanto, um ritual cujos símbolos e representações remetem a um passado nos Açores, mesmo que tenha havido algumas modificações circunstanciais na maneira de conduzi-las, uma vez que é impossível mantê-las idênticas ao passado, devido à falta de materiais, e mesmo ao reduzido número de pessoas em comparação com as ilhas.

No entanto, a continuidade perfeita ou não, e a completa semelhança com o passado não importam realmente. O importante é que se trata de atividades que em parte perderam seu propósito ou a sua razão original (como acontece com a matança dos porcos, e com as folias), mas que continuam sendo conduzidas sempre remetidas ao passado, e que desta maneira podem ter o seguinte efeito proposto por Hobsbawn (1987): "... estabelecem ou simbolizam a coesão social ou as condições de admissão de um grupo ou de comunidades reais ou artificiais"; assim, são *tradições inventadas*, no sentido determinado por Hobsbawn. É interessante que estas, no entanto, não são práticas vazias, mas permeadas por vários outros significados.

Outra conclusão importante refere-se às *múltiplas camadas de tempo e espaço*, conceito desenvolvido por Bela Feldman-Bianco (1992). No caso desses açorianos, principalmente dos que frequentam a Casa dos Açores apenas durante a Festa do Divino (que parecem ser maioria), vemos que as várias atividades que exercem aqui estão totalmente fora de suas vidas normais. Seria no caso uma intensificação do testemunho de Toná, que separa seus tempo e espaço brasileiros dos açorianos. Ao virem para o Brasil, os imigrantes açorianos deslocaram-se não só no espaço, cruzando o Oceano Atlântico, mas também no tempo, pois saíram de uma sociedade agrá-

ria, onde eram em sua maioria camponeses, para entrarem em uma sociedade moderna, como trabalhadores na indústria. Efetuando (anos depois) a travessia da Festa, os imigrantes mitigam esta ruptura tão grande. Assim, para muitos dos imigrantes diretos açorianos, a matança do porco é uma revivência de tempos e lugares passados, tendo por isto um significado especial para eles. O mais interessante é que os filhos dos imigrantes, nascidos no Brasil, recebem este significado sem ter jamais estado nos Açores. Logicamente, o significado para os senhores e para seus filhos não é exatamente o mesmo, o que pode ser percebido através dos testemunhos de cada um. Porém, ao participar de eventos como esses, pessoas como Toná estão revivendo um tempo e um espaço que na realidade nunca viveram.

Em conclusão, paralelamente a todos os propósitos atuais da Festa expostos acima e à vivência de todos esses símbolos açorianos, de todo um ritual que reclama uma continuidade com o passado, há um significado que é anualmente recriado nesta Festa e passado a todos os participantes, em especial aos açorianos e seus descendentes, fazendo isto parte de um processo de reconstrução de uma identidade própria.

* *Gustavo Adolfo P. D. Santos é mestrando em antropologia/UNICAMP e faz parte da linha de pesquisa do CEMI (Centro de Estudos de Migrações Internacionais) sobre Nação e Diásporas.*

BIBLIOGRAFIA

- FELDMAN-BIANCO, Bela
(1992) "Multiple Layers of Time and Space: The Construction of Class, Ethnicity, and Nationalism among Portuguese Immigrants". In *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class and Ethnicity and Nationalism Reconsidered*. N. Glick-Schiller, L. Basch e C. Blanc-Szanton (eds), New York: New York Academy of Sciences, pp.145-174.
- FELDMAN-BIANCO, Bela
(1997) "Portuguese". In *American Immigrant Cultures - Builders of a Nation*. Vol. 2, Levinson, D. e Ember, M. (eds) New York: Simon and Schuster Macmillan, pp. 703-714.
- FELDMAN-BIANCO, B. e HUSE, D.
(1995) "Entre a Saudade da Terra e a América: Mulheres Imigrantes". *Estudos Feministas*, vol. 3, nº 1, Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ e PPCIS/UERJ, pp.97-121.
- HOBSBAWN, E. e RANGER, T.
(1987) *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

CRÔNICA

FESTA "GAÚCHA" NOS GERAIS DA BAHIA

Rogério Haesbaert *

Domingo ensolarado em Mimoso do Oeste, nos Gerais do oeste baiano. O movimento aumentava rapidamente. Chegavam carros último tipo, camionetes, caminhões (carregados de soja, inclusive). Outros, moradores próximos ou mais humildes, vinham a pé, mas a roupa era sempre um distintivo claro: domingueira e, mais do que isso, à altura de uma festa rara como aquela, para a inauguração da primeira igreja da comunidade.¹

Apesar de um tanto "fora do lugar", pois havia chegado à localidade no dia anterior, senti-me como que trasladado no tempo, quando da minha primeira comunhão na igreja de Mata, cidadezinha de mil habitantes na serra de colonização ítalo-germânica no centro do Rio Grande do Sul. As mães carregando bolos e tortas para vender na festa, as meninas vestidas a rigor, todas de branco, vestido de renda, laço de fita no cabelo. E loiríssimas, como se tivessem sido escolhidas a dedo na sua pureza germânica para abrilhantarem a frente da procissão.

Estáticas à porta do vasto salão da Associação de Moradores, que também funcionava como clube, onde começaria o cortejo, mais pareciam um quadro de Renoir pintado de forma surrealista sobre o cálido e tropical cerrado baiano. Quando tirei os olhos daquela cena e deparei ao meu lado com três moleques negrinhos, mal vestidos e à vontade, soltando rojões, totalmente alheios ao formalismo daquelas estatuetas arianas, segurando seus cestinhos brancos à espera do toque de partida, deu vontade de gritar. Era contraste demais reviver toda aquela "tradição" num ambiente tão diverso, num tempo aparentemente tão distante, tradição que um dia fora tão "natural", tão "sagrada", e que agora me agredia fundo.

1- Este depoimento faz parte, como anexo, de tese de doutoramento defendida junto à USP em 1995, sob o título: "Gaúchos" no Nordeste: modernidade, des-territorialização e identidade.

A ambiguidade, é claro, logo se faria presente: tenho laços ou no mínimo história, "raízes" comuns com essa gente, não adianta querer negar. Nunca soube bem o que é "ser gaúcho", é verdade, mas a sensação, paradoxal, muitas vezes, é a de que, mesmo sem defini-lo, nunca consegui deixar de sê-lo. Trocando o "nordestino" por "gaúcho", repito como minhas as palavras de Rachel de Queiroz que, indagada sobre sua condição de nordestina num programa de televisão ("Fantástico", Rede Globo, 12/06/1994), disse mais ou menos assim: "essa condição de ser nordestino é tão forte que a gente não sabe se é, não sabe se não é; tem que tomar cuidado para não ser tanto".

A procissão parte e, como que para contentar-me um pouco, num ecletismo "à brasileira", a imagem no alto é de Nossa Senhora Aparecida, a Maria afro-brasileira, um elo aparente com esta terra baiana. Mas quem a carrega são os gaúchos mais ilustres do lugar, "benfeitores" que conseguiram erguer a igreja, "talvez a mais bela da região", como disse o padre. Templo católico, aqui, como no Sul, é um importante símbolo de status para a comunidade.

Acompanhei a procissão ao largo, aproveitando para fotografar os fogueteiros que, sem fósforos, à última hora, apelaram para um baiano mais humilde que passava. Um dos principais mentores da festa, que é também um dos agricultores mais ricos da região, falou-me com um enorme sorriso, numa satisfação meio infantil, que "um dos quatro padres que trouxemos pra missa, italiano, vindo de Ibotirama, ficou encantado com o foguetório já um dia antes da festa, e disse 'mas hoje, tão soltando fogos? Isso realmente não é Nordeste!'" Que festança! Em todos os sentidos ela teria que ser a maior, a mais animada de toda a região, afinal de contas, estava sendo realizada, aos olhos de muitos, na primeira "comunidade sulista" da Bahia. E se a igreja não é a maior, é certamente uma das maiores de todo o oeste baiano.

Durante a missa foi muito aplaudida a comissão criada para a construção da igreja e foi contada sua história, desde a primeira missa no local, em 1983. O templo, em forma de um amplo leque, é de fato monumental. Discreto nas formas, ele se impõe pelo tamanho. Uma ampla estrutura metálica apóia o teto de zinco, lembrando um silo graneleiro. As janelas em forma de triângulo, mais de uma dúzia, exibem enormes vitrais. Apesar de já estarem prontas apenas as da parte frontal, o padre fez questão de ressaltar que as demais já haviam sido doadas, e que em breve seriam instala-

das.

Não há como negar a força de coesão da comunidade para uma iniciativa desse tipo, aliando a religiosidade efetiva de uns, a vaidade ostentatória de outros e o símbolo de trabalho e união que, para todos, de uma forma ou de outra, o grande templo construído com recursos próprios representa.

O padre, durante o sermão, fez breve alusão ao problema do racismo e da segregação: "o mulatinho, o mais escurinho, o japonês, o branco, o mais branquinho, todos são iguais perante Deus, e a comunidade tem que avançar unida, unindo costumes tão diferentes...". Destacou também a necessidade de "construir mais solidamente os alicerces" do novo município que lutam por conseguir: "como disse Cristo, no evangelho, precisamos primeiro construir as bases, sólidas, erguer nossa casa sobre a rocha, não sobre a areia" e "em Mimoso ainda falta muita coisa: ruas calçadas, médicos, apesar de tudo que já se fez, ainda falta muito...".

Na igreja, durante a missa, apesar da nítida preponderância de sulistas classe média, o que reflete apenas em parte a real composição da população local, parecia ocorrer uma total irmandade com os baianos, em geral mais pobres, estabelecendo-se uma democracia quase sempre fictícia, onde todos cantavam juntos hinos como:

Com Maria estamos a caminho,
sempre em busca da terra prometida
que o Senhor deu ao povo com carinho
e que deve ser por todos repartida.

(...)

A pobreza invadiu a humanidade
nossa gente morre aos poucos, sem alento.
Falta pão, amor e paz neste momento,
ó Maria vem nos dar fraternidade.

Sim, ó Pai, te bendizemos
pois os justos vão vencer,
os pequenos e humildes
em teu reino vão viver.

Sim, ó Pai te bendizemos
os humildes exaltais,
os soberbos e orgulhosos
de seus tronos derrubais.

Um momento puramente simbólico de igualdade e denúncia de injustiças sociais que, com os cânticos e orações inflamadas, participativas, chegava a emocio-

nar. Permaneci numa das laterais da igreja, junto a uma das janelas abertas, olhando ora a multidão multicolor no interior do templo, ora a incrível imensidão dos cerrados, disposta na imensa planura da chapada, com uma ou outra casa e velhas árvores retorcidas, sobreviventes da devastação agrícola ao redor. Mesmo com todos os visitantes de Barreiras, amigos sulistas que vieram para a festa, a igreja não lotou. Imagino em outros dias, o vazio deste prédio imenso, capaz de abrigar provavelmente duas vezes a população atual da localidade. Certamente o prédio foi projetado prevendo, num futuro não muito distante, o crescimento que Mimoso promete apresentar.

No churrasco e no jogo de bocha que se sucederam à missa, o domínio dos sulistas era total. Não só por serem hábitos alheios à gente da terra, mas também pelo preço (Cr\$ 2.500,00, uns US\$ 6,00 o espeto) o que excluía os mais pobres, representados basicamente pelos baianos. Não é à toa que a “periferia” ou “o outro lado” de Mimoso (loteamento à margem sul da rodovia asfaltada que corta a localidade) é ocupado pelos “outros”, os baianos pobres, vindos de Irecê, Xique-Xique, Pilão Arcado.

Acabei almoçando com uma família de Bela Vista, uma localidade que havia visitado há alguns meses próxima à divisa com Tocantins, numa das áreas mais férteis dos cerrados. Pequenos agricultores no planalto gaúcho, eles migraram para a região em busca de terras, e acabaram conseguindo comprar cerca de 50 hectares, o que é considerado muito pouco nos Gerais. Na ocasião eles afirmavam que sua casa no pequeno vilarejo ficava sobre a “linha divisória” entre a área habitada pelos descendentes de italianos e a habitada pelos descendentes de alemães, que só se reuniam pra valer nas festas da capela e nos jogos de bocha, demonstrando a complexidade dos recortes no interior da pretensamente monolítica “identidade gaúcha”.

As competições esportivas, logo vi, geralmente associadas às festas religiosas e aos “fandangos” (bailes “à gaúcha”), representavam ao mesmo tempo um momento de congraçamento e uma ocasião para cada “comunidade” sulista dos Gerais mostrar a sua força. Assim, durante o almoço foi grande a discussão sobre “os melhores” de Mimoso, Novo Paraná, Bela Vista, Placas, como se já começassem a se delinear ali as primeiras identidades com esses novos territórios de âmbito local.

À tarde percorri cerca de dois quilômetros a pé, em um loteamento deserto ainda tomado pelo cerrado, até

encontrar a área habitada pelos migrantes do sertão nordestino, casas autoconstruídas ou barracos rudimentares, improvisados, em terras de antiga fazenda do “coronel Aroldo”, doadas para os primeiros moradores. Dona Maria das Dores, uma das primeiras a chegar, há três anos, já havia cedido uma parte de seu terreninho (“que não dá nem pr’uma roça”) para outra migrante, jovem com cinco filhos. Seu marido, segundo ela, “ganha uma ninharia” num emprego que conseguiu na CEVAL, que à época estava construindo sua fábrica de óleos vegetais, a maior da Bahia. Não há luz elétrica, a escolinha, improvisada na igreja “dos crentes”, é particular, e a água vem de um poço rústico, com 17 metros de profundidade.

Enquanto do outro lado o templo católico é ponto de convergência e representa de certa forma, juntamente com o salão da Associação de Moradores (onde até então se realizavam as missas), o centro articulador da vida social comunitária, a maloca ou periferia pobre de Mimoso já nasce com sua “igreja dos crentes”, primeiro ponto de reunião e da coesão social ainda incipiente entre os moradores. Ficou nítida, ali, a função aglutinadora do templo pentecostal na organização do espaço comunitário do migrante nordestino, tanto quanto o templo católico (e suas festas onde é revivido o “tradicionalismo” gaúcho) o é para os migrantes sulistas.

Como disse-nos uma migrante de Pilão Arcado, que havia chegado há um ano, “a fama desse Mimoso corre a Bahia toda, moço”. Desse jeito, dá pra imaginar o que será a cidade daqui a uns 20 anos - mais um retrato das violentas contradições, “insolúveis”, desse imenso e tão rico país. Nestes primeiros anos, contudo, as iniciativas pela emancipação e a resistência, nem sempre explícita, da elite política baiana revelam bem que Mimoso ainda é vista como uma “comunidade gaúcha” nos Gerais baianos.

A esperança, remetendo-nos para um futuro de terceiras e quartas gerações de sulistas, é que festas de igreja como a que aqui relatamos sirvam não apenas para reforçar os símbolos da identidade/diferença sulista, mas sejam uma prática efetivamente integradora entre “gaúchos” e baianos, pela construção de novos traços identitários, mais híbridos, onde cada grupo saiba dialogar com seus valores, em busca da difícil integração entre duas culturas tão distintas mas que ocupam hoje espaços geográficos comuns dentro da enorme diversidade sócio-territorial brasileira.

* Rogério Haesbaert é Prof. do Dpto. de Geografia da UFF-Niterói.

Nossa Biblioteca *Nossa Biblioteca* *Nossa Biblioteca* *Nossa Biblioteca* *Nossa Biblioteca*
Nossa Biblioteca *Nossa Biblioteca* *Nossa Biblioteca* *Nossa Biblioteca* *Nossa Biblioteca*

FESTA NO PEDAÇO:

Cultura Popular e Lazer na Cidade

José Guilherme C. Magnani

Brasiliense, São Paulo, 1984, 198p.

“Este livro conta o caminho percorrido para responder a questões relativas ao gosto, à cultura e ao lazer popular. O ponto de partida desta aventura - que começou com a participação na vida cultural de alguns bairros - foi considerar importantes as atividades cotidianas vistas, correntemente, como não importantes. Tecendo as ligações entre o rádio, a televisão e o circo, o pic-nic de domingo e a vizinhança, o “funk” das noites de sábado e o concurso de violeiros, este trabalho descreve a vida local nestes muitos “pedaços” em que se subdivide a imensa periferia metropolitana. E nele estão os trabalhadores, vivendo uma experiência urbana fundamental: a criação de identidades locais que passam pelo consumo de informações universais”.

FOLIA, FESTA, PROCISSÃO E ROMARIA

Carlos Rodrigues Brandão

Águas de São Pedro, 1987, 20p. (mimeo)

Texto contendo algumas anotações de viagem sobre a lógica dos espaços entre as celebrações da fé no catolicismo de camponeses do Centro-Sul do Brasil.

O KERB EM SANTA CATARINA

Zuleika M. Lenzi, Nilce T.M. Salvador e Victor M. Konder

UFSC, Florianópolis, 1989, 80p.

Trata-se da descrição e explicação de uma manifestação cultural importante em Santa Catarina e mesmo no Sul do Brasil, que é a festa do Kerb; um acontecimento cultural herdado das colônias alemãs e que ainda é revivido em diversas localidades do interior do Estado.

A FESTA DOS PEQUENOS:

Romarias da Terra no Brasil

Marcelo Barros e Artur Peregrino

Paulus/CPT, São Paulo, 1996, 162p.

O livro traça um histórico das Romarias da Terra. Subdividido em quatro partes, na primeira explica o que é e a razão de ser das romarias; na segunda apresenta elementos para aprofundar a compreensão: fala das romarias da vida do povo, na Bíblia e na história do cristianismo, apontando para uma reflexão teológica e avaliação crítica. Na terceira parte elenca uma série de indicações e textos visando subsidiar a própria organização de Romarias da Terra e, na última parte, apresenta um ritual das Romarias da Terra no Brasil.

CADÊ A FESTA?

Suzanna Sochaczewski Evelyn
FFLCH/USP, São Paulo, 1988, 169p.

Trata-se de um “estudo das migrações temporárias de um grupo de trabalhadores do sertão da Bahia para a cidade de São Paulo”. A autora aborda três aspectos diferentes implicados nessas migrações: o trabalho, a vida e a festa. O estudo foi realizado com base numa série de entrevistas realizadas no bairro do Jaguaré, na cidade de São Paulo, e nos povoados de Campo Alegre de Lourdes, no sertão baiano. Procura mostrar a não linearidade das transformações sociais operadas neste processo migratório, bem como as diversas visões sobre a sociedade partilhadas pelos migrantes.

FESTIVIDAD DE NUESTRA SEÑORA DE COPACABANA

Isabel Laumonier

CEMLA, Buenos Aires, 1990, 40p.

Este estudo procura retratar a realidade vivida por imigrantes bolivianos na Argentina, onde trabalham como temporários. Enfoca suas redes de sociabilidade, questões jurídicas, a presença da mulher e as festas religiosas, com destaque para a festa de Nossa Senhora de Copacabana. O trabalho apresenta, em anexo, um glossário referente aos símbolos religiosos bolivianos.

ASSIM VIVEM OS ITALIANOS:

Vida, História, Cantos, Comidas e Estórias

Arlindo I. Battistel e Rovilio Costa

Ed. da Universidade de Caxias, Porto Alegre, 1983, 1540p.

Obra em três volumes apresentando um relato rico, detalhado e ilustrado da imigração e instalação das famílias italianas no Rio Grande do Sul. O 1º volume retrata a história através da compilação de uma série de pequenas histórias que mostram a formação das diferentes colônias de implantação de imigrantes.

O 2º volume reúne um material rico e diversificado sobre a religião e a cultura das comunidades de imigrantes, trazendo cantos religiosos e recreativos, receitas culinárias e medicinais, histórias, etc. O 3º volume enfoca a vida e o cotidiano dessas colônias rurais desde suas origens até os dias atuais através de fotografias.

SEJA UM COLABORADOR

Travessia está aberta à publicação de artigos de pesquisadores e estudiosos que analisam a realidade em que o migrante está envolvido, a partir dos diferentes ramos do conhecimento: social, político, cultural, econômico, antropológico, educacional, etc. A revista destina-se, fundamentalmente, a um público intermediário; quer ser uma ponte entre a produção acadêmica e a produção popular. Se for do seu interesse, envie artigos para a redação, seguindo as orientações abaixo elencadas:

- * De preferência, artigos que se enquadrem dentro dos temas previamente anunciados, conforme consta ao lado;
- * Tamanho: aproximadamente 250 linhas de 75 toques, incluindo notas e bibliografia;
- * Intercalar o texto com alguns intertítulos;
- * Clareza de linguagem e simplificação dos conceitos;
- * Na medida do possível, enviar algumas fotos com os respectivos créditos, as quais serão posteriormente devolvidas;
- * Os artigos devem ser inéditos;
- * Fazer constar breve identificação do autor, endereço e telefone;
- * Notas: utilizar apenas nos casos em que o texto requer alguma explicação relevante;
- * Referências: devem constar no interior do texto, entre parênteses, com o nome, ano e quando específicas, a página. Ex.: (Silva, 1996, p.3);
- * Bibliografia - Pedese seguir este padrão:
 - a) Livros: nome do autor; ano entre parênteses; título do artigo em itálico; local da publicação; nome da editora. Exemplo: FERNANDES, Florestan (1977) *A Sociologia no Brasil*. Petrópolis, Vozes.
 - b) Artigos: nome do autor; ano entre parênteses; título do artigo entre aspas; nome do periódico em itálico; volume (se houver) e nº; mês(es); nº da página. Exemplo: SARTI, Cynthia Andersen (1995) "São os Migrantes Tradicionais?". *Travessia-Revista do Migrante*, nº 23, setembro-dezembro, p.11.

NB: Por tratar-se de artigos breves, pede-se utilizar os recursos acima com parcimônia.

O autor de artigo publicado receberá dez exemplares da revista.

O Conselho Editorial reserva-se o direito de submeter os artigos à sua apreciação.

PRÓXIMOS LANÇAMENTOS

**TRAVESSIA
Nº 32**

MEMÓRIA

(Set-Dez/98)

**Prazo para
envio
dos artigos:
(30/06/98)**

**TRAVESSIA
Nº 33**

MERCOSUL

(Jan-Abr/99)

**Prazo para
envio
dos artigos:
(15/10/98)**

**TRAVESSIA
Nº 34**

ASSOCIAÇÕES DE MIGRANTES

(Mai-Ago/99)

**Prazo para
envio
dos artigos:
(28/02/99)**

